

SEISCENTOS



VOLUME 1

NUMÉRO 1

REVISTA DE FILOSOFIA

Seiscentos

Revista de Filosofia

Gênero, feminismos e filósofas do século XVII

vol. 1 número 1
semestral
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO | UFRJ

Reitora

Profa. Denise Pires de Carvalho

Vice-Reitor

Prof. Carlos Frederico Leão Rocha

Pró-Reitora de Pesquisa

Prof. Denise Maria Guimarães Freire

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS | CFCH

Decano

Prof. Marcelo Macedo Corrêa e Castro

Vice-Decano

Prof. Vantuil Pereira

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS | IFCS

Diretor

Prof. Fernando José de Santoro Moreira

Vice-Diretora

Profa. Beatriz Bissio

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe

Prof. William Matioli

Vice-Chefe

Prof. Markos Klemz

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador

Prof. Daniel Simão Nascimento

Vice-Coordenador

Prof. Guido Imaguire

Correspondência deve ser encaminhada à:
Correspondence should be addressed to:

SEISCENTOS: Revista de Filosofia
revistaseiscentos@gmail.com

Submissão de artigos para publicação:
Submission of articles for publication:
<https://revistas.ufrj.br/index.php/seiscentos/index>

Equipe Editorial

Editor

Ulysses Pinheiro (PPGLM/UFRJ)

Comissão Editorial

Carmel Ramos (PPGLM/UFRJ)

Monique Guedes (PPGLM/UFRJ)

Bruno de Andrade Albarelli (Universidade de Vassouras)

Conselho Consultivo

Anne-Lise Rey (Université de Nanterre)

Celi Hirata (UFSCar)

Cristiano Novaes de Rezende (UFG)

Luís Cesar Oliva (USP)

Marcos Gleizer (UERJ)

Mariana de Almeida Campos (UFBA)

Marta Mendonça (Universidade Nova de Lisboa)

Nastassja Pugliesi (UFRJ)

Paul Rateau (Université de Paris I - Sorbonne)

Sasha Kontic (USP)

Tessa Moura Lacerda (USP)

Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)

Suporte Técnico

Carmel Ramos (PPGLM/UFRJ)

Foco e Escopo

A *Seiscentos* constitui um espaço destinado à publicação de pesquisas sobre filósofas e filósofos seiscentistas bem como de interpretações contemporâneas versando sobre este período da filosofia. A revista incentiva e recebe trabalhos que buscam abordar as e os seiscentistas à luz de perspectivas metodologicamente inovadoras, além de promover a divulgação de discussões relativas à revisão do cânone filosófico do século XVII. Publicada semestralmente, a *Seiscentos* conta com duas seções, uma temática e outra livre, e tem como propósito geral fornecer um retrato do estado atual dos estudos seiscentistas no Brasil e no exterior. São aceitos artigos e ensaios originais bem como resenhas e traduções que colaborem para a formação de um acervo voltado à pesquisa sobre a filosofia seiscentista.

Periodicidade: semestral

EDITORIAL

É com alegria que tornamos pública a edição inaugural da revista *Seiscentos*, publicação eletrônica vinculada ao Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. A *Seiscentos* é uma revista de filosofia que pretende abrigar artigos, resenhas e traduções de temas, autoras e autores relacionados ao século XVII, além de interpretações contemporâneas dos mesmos. Já há, sem dúvida, quantidade considerável de revistas acadêmicas brasileiras de manifesta competência que compartilham esta proposta, o que poderia levantar a pergunta legítima sobre a necessidade de inclusão de mais uma. Trata-se, aqui, de convidar, reunir, intensificar e despertar o olhar para a produção de trabalhos críticos, que tragam para o centro da reflexão filosófica discussões normalmente posicionadas à margem, consideradas anômalas, além de formas de escrita e metodologias de análise tomadas como não-filosóficas e até mesmo antifilosóficas. O periódico nasce, assim, do desejo de criar um espaço de divulgação para pesquisas que examinem a história da filosofia seiscentista com originalidade e rigor. Nasce também de uma postura ético-política de resistência aos universalismos e evidências perpetrados pelo cânone filosófico.

Seu primeiro volume possui uma seção temática dedicada às mulheres na filosofia do século XVII e a debates de feminismo e gênero correlatos, bem como uma seção geral com artigos de pesquisadoras e pesquisadores brasileiros e estrangeiros que versam sobre discussões caras ao período histórico. Insere-se, portanto, num movimento mais amplo de resgate de pensamentos que sempre se fizeram presentes no horizonte filosófico, mas que foram silenciados pela imposição patriarcal. É preciso mencionar o débito desta edição com iniciativas recentes de reescritura do cânone, principalmente com o projeto *Extending New Narratives*, da Simon Fraser University, o qual tem insistentemente sublinhado, através de pesquisas, ações e eventos, a presença das mulheres e de outros grupos na história da filosofia. Procuramos observar, ao convidar as articulistas e articulistas para compor este volume, um princípio de paridade de gênero, de modo a manter a presença das mulheres na filosofia em duas frentes: tanto lendo e relendo filósofas históricas quanto, num esforço análogo, divulgando os trabalhos das filósofas do presente. A composição de nosso corpo editorial é também um reflexo da observação atenta desta prerrogativa.

Abrimos esta edição com um artigo de Lisa Shapiro sobre François Poulain de La Barre (1647-1723), filósofo francês do século XVII defensor de um feminismo cartesiano. Shapiro mostra como Poulain se apropria de algumas ideias da metafísica cartesiana, particularmente das propriedades atribuídas à mente humana, a fim de aplicá-las

indistintamente a homens e mulheres. Em seguida, ainda sobre Poulain, Sacha Kontic examina de que modo esta igualdade entre os gêneros é derivada de uma teoria das paixões e de uma crítica do modelo contratualista. Encaminhando as discussões metodológicas do volume, Tessa Moura Lacerda toma o caso de Damaris Cudworth Masham (1659-1708) – filósofa inglesa que não só entretteve uma profícua correspondência com autores célebres de sua época, como também publicou anonimamente tratados de sua autoria – para refletir sobre a construção histórica do cânone. Contra certa interpretação segundo a qual Leibniz se dirigia de modo mais intuitivo às suas correspondentes mulheres – tais como a própria Masham e também Sophie Charlotte (1668–1705) –, David Rabouin insiste que, na verdade, a elas endereça os exemplos matemáticos mais difíceis, o que o permite precisar pontos centrais de sua filosofia. Katarina Peixoto, por sua vez, se aprofundará na correspondência entre Elisabeth da Boêmia (1618-1680) e Descartes. Peixoto questionará a leitura estabelecida que supõe que Elisabeth interpela Descartes a respeito do dualismo substancial, procurando determinar sua contribuição específica na troca epistolar. Em seguida, Celine Hervet avança uma analogia entre Judith Butler e Spinoza em suas concepções de linguagem, mostrando como é possível associá-los em suas teorias afetivas e críticas à concepção individualista de subjetividade. Fechando nossa seção temática, apresentamos uma tradução de duas cartas de Margaret Cavendish feitas por uma equipe coordenada por Nastassja Pugliese. A tradução acompanha uma apresentação inicial em que as cartas são situadas no projeto amplo de resgate das vozes de mulheres na filosofia. Nas cartas, Cavendish concentra-se nas questões do movimento e do lugar.

Nossa seção geral começa com um artigo de Luís César Guimarães Oliva acerca da concepção pascaliana do infinito. O autor retira as implicações éticas dessa concepção, sustentando que ela não é apenas, em Pascal, um tema de caráter matemático, mas também existencial. Refletindo sobre o tema da exterioridade na metafísica de Espinosa, Bruno Albarelli propõe que não se pode verificar, em seu pensamento, algo como um esforço positivo de servidão voluntária. Jack Stetter, dando continuidade ao momento espinosista, reflete sobre o argumento do autor em prol do monismo substancial, situando sua originalidade em relação às demais teorias do século XVII. Por último, Fabiano Lemos e Ulysses Pinheiro investigam a noção de profecia operante no contexto ibérico dos seiscentos, tomando a obra do Padre Antônio Vieira como exemplar canônico da construção de certa noção de teologia-política de teor imperial.

Desejamos a todas e a todos uma boa leitura.

Os Editores

SUMÁRIO

Artigos temáticos

Poulain de la Barre's Socializing of the Cartesian Mind <i>Lisa Shapiro</i>	1-18
Autoridade, paixão e a igualdade dos sexos em Poullain de la Barre <i>Sacha Zilber Kontic</i>	19-39
Sobre Lady Masham e alguns pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia moderna <i>Tessa Moura Lacerda</i>	40-58
Le Philosophe, les Dames, des Lignes et des Angles <i>David Rabouin</i>	59-90
O que Elisabeth da Bohemia perguntou a Descartes? Uma proposta de leitura da carta que inaugura a Correspondência <i>Katarina Ribeiro Peixoto</i>	91-108
Puissance et pouvoir de la parole. Judith Butler au prisme de l'anthropologie spinoziste du langage <i>Céline Hervet</i>	109-135
Tradução	
Cartas filosóficas (Cartas XXX e XXXI) <i>Margaret Cavendish</i>	136-149
Seção geral	
Pascal, da reflexão geométrica à experiência do infinito <i>Luís César Guimarães Oliva</i>	150-163
Latência e servidão voluntária: a oposição radical entre Espinosa e La Boétie <i>Bruno de Andrade Albarelli</i>	164-192
Spinoza's Argument for Substance Monism <i>Jack Stetter</i>	193-215
Figurações proféticas e sínteses místicas: ensaio de mitografia em uma teologia política do seiscentos <i>Fabiano Lemos e Ulysses Pinheiro</i>	216-230

Poulain de la Barre's socializing of the cartesian mind

Lisa Shapiro
Simon Fraser University

Resumo: Poulain de la Barre tanto se apropria da concepção de mente de Descartes quanto a desenvolve através da socialização da mente cartesiana. Entendo a concepção de mente de Descartes como envolvendo consciência, representação e etiologia causal, e essas características conjuntamente entrelaçadas permitem uma posse do pensamento. Mostrarei primeiramente que Poulain aplica a metafísica cartesiana aos tipos sociais de homens e mulheres para efetivamente desnaturalizar essas categorias sociais e afirmar que homens e mulheres são metafisicamente iguais. A socialização da concepção de mente de Descartes feita por Poulain emerge através de sua abordagem de como chegamos a representar e, portanto, a ter falsas crenças sobre tipos sociais. Nessa abordagem, Poulain introduz causas sociais de nossas ideias e, desse modo, começa a reconhecer dimensões sociais do conteúdo representacional das ideias. Apesar disso, Poulain almeja manter a concepção cartesiana da posse do pensamento, ainda que reconheça que coisas pensantes são essencialmente seres sociais.

Palavras-chave: Poulain de la Barre, Descartes, filosofia da mente, metafísica social, epistemologia social.

Abstract: Poulain de la Barre both appropriates Descartes's conception of mind and develops it by socializing the Cartesian mind. I understand Descartes' conception of mind to involve awareness, representation, and causal aetiology, and these features interwoven together allow for an ownership of thought. I show first that Poulain applies Cartesian metaphysics to the social kinds of men and women, to effectively de-naturalize these social categories and maintain that men and women are metaphysical equal. Poulain's socializing of Descartes's conception of mind emerges through his account both of how we come to represent, as so to have the false beliefs about, social kinds. In this account, Poulain introduces social causes of our ideas, and thereby begins to recognize social dimensions of the representational content of ideas. Nonetheless, Poulain aims to maintain the Cartesian conception of ownership of thought, even while he recognizes that thinking things are essentially social beings.

Keywords: Poulain de la Barre, Descartes, philosophy of mind, social metaphysics, social epistemology.

Introduction

That François Poulain de la Barre (1647-1723) was a Cartesian philosopher is hard to deny and is widely recognized. His *De l'égalité des deux sexes* (1673) invokes the skeptical moment that

opens Descartes's *Discourse on the Method of Rightly Conducting Reason* and *Meditations on First Philosophy*. And in his *De l'éducation des dames* (1674), in the Fifth Conversation, through the character of Stasimachus, he sets a reading list that includes all of Descartes's works, as well as the Port Royal *Logique*, and works by the Cartesian philosophers Géraud de Cordemoy, Jacques Rohault, and Louis de la Forge; he then proceeds to offer the characters in that work, and so the work's readers, a condensed course in Cartesian natural philosophy. It is, however, less clear just how we ought to understand Poulain's Cartesianism. Poulain certainly appropriates different elements of Cartesian philosophy in his effort to argue for and promote the equality of the sexes. Siep Stuurman (STUURMAN, 1997, 2004) focuses on Poulain's application of Cartesianism to the social domain; Amy Schmitter (SCHMITTER, 2018) focuses on the epistemology of prejudice and the appropriation of Cartesian epistemology more generally to the assumption of that the sexes are unequal; Martina Reuter (REUTER, 2013) has focused on Poulain's Cartesian account of judgment; and Marie-Frédérique Pellegrin (PELLEGRIN, 2020) has read Poulain as applying Cartesian physics to explain sexual difference without appeal to forms. In this paper, my focus is on how his views relate to the Cartesian account of mind. I will argue that Poulain both appropriates Descartes's conception of mind and develops it by socializing the Cartesian mind. To argue for this reading, I set out in Section 1 just what I will take to be the basic framework of Descartes' conception of mind, highlighting three features -- awareness, representation, and causal aetiology -- and maintaining that these features interwoven together allow for an ownership of thought. In section 2, I turn to Poulain, and I motivate his socializing of the Cartesian mind by showing how he applies Cartesian metaphysics to the social kinds of men and women, to effectively de-naturalize these social categories and maintain that men and women are metaphysical equal: they are both simply bodies, differing only in their reproductive organs. In Section 3, I turn to Poulain's socializing of Descartes's conception of mind, and I argue it emerges through his account both of how we come to represent, as so to have the false beliefs about, social kinds and in his method for arriving at true beliefs about social kinds. In this account, Poulain introduces social causes of our ideas, and thereby begins to recognize social dimensions of the representational content of ideas. In section 4, I show how Poulain aims to maintain the Cartesian conception of ownership of thought, even while he recognizes that thinking things are essentially social beings.

1. The Cartesian Mind

There are three basic elements of the Cartesian conception of mind.¹ First, for Descartes, thinking things are essentially *aware* or *conscious* things, with thoughts present to them.² Second, thoughts are representational, and thus, we ought to be able to judge whether they represent the world veridically or not. Third, whether our thoughts are veridical representations or not is a matter of how our mind is connected causally with the world. Equally, our capacity to judge whether representations are true or false at all derives from our capacity to offer reasons for our beliefs, and this capacity to reason is a matter of the mind's being caused by God. These three elements of thought are interwoven together to provide an account wherein thinking involves more than simply having ideas but rather *owning* them or holding them with epistemic authority. So, while the veridicality of any particular thought is a matter of its being caused in an appropriate way, it is also true or false in virtue of our own grasp of the reasons we think what we do. In grasping the causes of our thoughts and the reasons we take them to be true, we effectively know our own mind – we are reflexively aware of not only the content of what we are thinking but also of the norms through which we epistemically evaluate that content.

Descartes's own interests are squarely on the development of scientific knowledge, and his metaphysics of mind emerges from a recognition that the foundations of scientific knowledge need to be rethought, if not completely revamped. The *Meditations* begins with a skepticism about “the large number of falsehoods that I had accepted as true in my childhood” (7:17; 2:12).³ It is widely recognized that those falsehoods were laid bare by the advances in the sciences of which figures such as Galileo were the most visible. The skeptical arguments of the First Meditation highlight that without a proper metaphysical foundation, not only “physics, astronomy, medicine, and all the other disciplines which depend on the study of composite things, are doubtful” but so are even “arithmetic and geometry ... which deal only with the simplest and most general things” (7:20; 2:14). The *Meditations* is squarely focused on getting mathematics and geometry, and medicine, physics, and astronomy back. Reclaiming the truth of mathematics and

¹ I cannot defend this interpretation of Descartes here, and while I recognize that the details are important, I do hope that the broad outline sketched in this section is not overly controversial. I find my interpretation broadly aligned with that in (ALANEN, 2003) and (CARRIERO, 2009).

² With this formulation, I am resisting the metaphor of a theatre of the mind, whereby mental activity consists of perceiving ideas contained in the mind. I do not take either Descartes or Poulain to have this view.

³ Citations of Descartes's works will follow the following format: (CARRIERO, 2009) volume: page; (DESCARTES, 1984-1991) volume: page).

geometry is the achievement of the Fifth Meditation, and the task of the Sixth Meditation is to restore the validity of medical knowledge and the perceptual knowledge that serves as the basis of physics and astronomy. This mirrors the aims of Parts 5 and 6 of the *Discourse on Method for Rightly Conducting Reason*, as well as the essays that accompany the work, which showcase not simply what is to be gained from the right metaphysics but also what Descartes took to be the power of his account of mind for making progress in the sciences.⁴

While Descartes consistently maintains that scientific progress is for the sake of improving the conduct of human life,⁵ notably, in the *Discourse* Descartes expressly limits his remarks on social matters. In Part 3 of the *Discourse* he sets as the first maxim of his provisional moral code

to obey the laws and customs of my country, holding constantly to the religion in which by God's grace I had been instructed from my childhood, and governing myself in all other matters according to the most moderate and least extreme opinions – the opinions commonly accepted in practice by the most sensible of those with whom I should have to live. (6:23; 1:122.)

Descartes is not interested in (at least directly) addressing the falsehoods that may serve to structure social life, nor is he interested in demonstrating (again, at least directly) how the metaphysics of body and mind he advances and on which he wants to ground scientific knowledge can also impact the beliefs that structure social life. Instead, he lays out a set of maxims to guide personal conduct and judgement, and leaves it at that. In his correspondence with Princess Elisabeth, Descartes does expand his thoughts about virtue or, as Elisabeth puts it, “the principal maxims concerning private life” (4:406), though he there remains reticent about matters that directly engage with social norms of civil life.⁶

Whether Descartes prefers to remain silent on social matters for strategic reasons or because he is simply uninterested, for him, our beliefs about the social world remain effectively protected from skepticism and so from revision. François Poulain de la Barre is interested in just what Descartes leaves aside.

⁴ The strength of Cartesian method, and so of the account of mind from which that method is derived, is also reflected in the *Principles of Philosophy*, which is squarely focused on natural philosophy, as well as *Traité de l'homme*, focused on human physiology and so medicine.

⁵ See for instance (9B:2; 1:179); (10:361; 1:10); (6:10; 1:115); (6:81; 1:152); and (8B:26; 3:220-21)

⁶ In response to Elisabeth's direct request to present corresponding maxims of civil life, Descartes demurs (4:412). See Elisabeth's letter of 25 April 1646, and Descartes's reply of May 1646.

2. Poulain's insight: Cartesian metaphysics and social kinds

As Siep Stuurman notes, “Poulain’s egalitarian philosophy was actually the first sustained attempt to apply Cartesian reasoning to the analysis of society, authority, and power” ((Stuurman, 1997), 618). That Poulain does this is clear. Poulain opens the first of his essays, “On the Equality of the Two Sexes,” with a claim that should recall both the First Meditation and Part One of the *Discourse*:

The best idea that could occur to those who are working to acquire stable knowledge, if they have been taught in accordance with common methods, is to doubt if they were taught well, and to want to discover the truth themselves. Over the course of their search for truth, it will necessarily occur to them to note that we are full of prejudices [*préjugés*], and that it is necessary to renounce them completely in order to have clear and distinct knowledge.⁷ (POULAIN, 2011, p. 53)

In this section, I focus on *De l'égalité des deux sexes* (“The Equality of the Two Sexes”) and argue that Poulain applies Cartesian metaphysics to the social domain, and in particular to the categories of men and women, demonstrating that these categories are not natural kinds but rather social kinds.

Whereas Descartes’s project starts from the falsity of our habitual beliefs about scientific matters, for Poulain, the paradigm prejudice is that of the inequality of the sexes: “Of all the prejudices, there is none more appropriate to demonstrating my thesis than that which is commonly held regarding the inequality of both sexes”⁸ (POULAIN, 2011, p. 54). Poulain’s project starts by highlighting a false belief that undergirds social life. Descartes aims to correct our false beliefs about the natural world by setting us up with the proper metaphysics: once we properly understand the nature of body and understand the nature of mind, and so how to reason well, we will end up if not with only true beliefs at least with the ability to recognize and correct our errors. Knowledge of the natural world can move forward. In his focus on a belief

⁷ La plus heureuse pensée qui puisse venir à ceux qui travaillent à acquérir une science solide, après avoir été instruits selon la Méthode vulgaire, c’est de douter si on les a bien enseignés, et de vouloir découvrir la vérité par eux-mêmes.

Dans le progrès de leur recherche, il leur arrive nécessairement de remarquer que nous sommes remplis de préjugés, et qu’il faut y renoncer absolument pour avoir des connaissances claires et distinctes. Compare (7 : 17-18; 2 :12) and (6 :4-11; 1 : 113-16)

⁸ De tous les Préjugés, on n’en a point remarqué de plus propre à ce dessein que celui qu’on a communément sur l’Inégalité des deux Sexes.

about the social world – about the inequality or equality of men and women – Poulain aims to extend Descartes metaphysics and epistemology.

There are three aspects of Poulain's project: (a) the social world is understood as part of the natural world; (b) our beliefs about the social world should be held to the same epistemic standards as other beliefs about the natural world; (c) just as our beliefs about physics, astronomy, and the like, need to be grounded in the proper metaphysics, so too do we need to ensure that our beliefs about the social world are undergirded by a proper metaphysics. The social world, however, is neither simply in the domain of body, nor simply in the domain of mind: it is the domain of human beings, unions of two really distinct substances. Poulain himself does not seem to take human beings to be a third substance, and it is perhaps this metaphysics which opens a space for social kinds.

In focusing on the common false belief women are inferior to men, Poulain is homing in on a belief that both impacts and is determined by the social structures of everyday life. It is important that this initial characterization of the differences between men and women is framed entirely in terms of social roles and social institutions: the kinds of education men and women receive, the kinds of work they do, the kinds of relationships they stand in to other individuals. As he notes, this false assumption underpins differences in their civil roles ((POULAIN, 2011), 54), “how women have been subjugated and excluded from the sciences and public positions” ((POULAIN, 2011), 54-55), and the view that “they [women] *must* be in the dependent position in which we see them” ((POULAIN, 2011), 60, emphasis added). That is, Poulain remarks that in drawing an inference from the differences in social roles men and women hold to the conclusion that these differences must exist, people have effectively *naturalized* the distinctions between men and women: What are social facts are claimed to be facts about nature. His aim is to undermine the false belief by applying the Cartesian criteria of clarity and evidence, and thereby allow his readers to see that women and men are equal.

Poulain proposes to analyze the categories of men and women using the framework of Descartes's natural philosophy. Descartes's rejection of Aristotelian hylomorphism entails that differences in human bodies are to be explained entirely by physics. A living body is distinguished from a dead body not by the presence or absence of a soul animating that body but rather by the motion integral to our complex bodies.⁹ Human bodies are distinguished from other bodies

⁹ See *Traité de l'homme* and *Passions of the Soul* in (DESCARTES, 1997).

not by the presence of a human soul, but rather by the particularities of the organization of parts that form that human body.¹⁰ As Poulain explicitly recognizes, though there may be differences between particular human bodies, we share the same sensory organs and so the same capacities for sensory experiences, and so the same capacity for scientific knowledge.

Since all human beings are made similarly, they have the same sensations and the same ideas of natural objects; for example, of light, of heat, of hardness. And all the scientific knowledge that one tries to have reduces to knowing truly particular disposition, both interior and exterior, of each object to produce in us the thoughts and sensations that we have of it.¹¹ (POULAIN, 2011, p. 97)

From this point, Poulain draws out the further implication that

... sexual difference concerns only the body, as this part of the body only properly serves human reproduction. And as the mind does nothing but provide its consent, and it does so in the same way in everyone that this, one can conclude that the mind has no sex. If the mind is considered in itself, it is found that it is equal and of the same nature in all human beings, and is capable of all kinds of thoughts: the smallest occupy it just as much as great ones, and just as much of the mind is needed to know a mite as an elephant.¹² (POULAIN, 2011, p.99-100)

Poulain expects his readers to assume that women are in their social roles by their very nature as women. Yet, he argues, if we properly understand the nature of body, the sex organs through which men and women are differentiated have no particular significance outside of the role they play in reproduction. The real distinction of mind and body ensures mind does not inform the body and give its shape. Thus, we cannot infer anything about the mind from features of the

¹⁰ See *Traité de l'homme* in (DESCARTES, 1997).

¹¹ Tous les hommes étant faits les uns comme les autres, ont les mêmes sentiments, et les mêmes idées des choses naturelles ; par exemple, de la lumière, de la chaleur, et de la dureté ; et toute la science que l'on tâche d'en avoir, se réduit à connaître au vrai quelle est la disposition particulière, intérieure et extérieure de chaque objet, pour produire en nous les pensées et les sentiments que nous en avons.

¹² Il est aisé de remarquer, que la différence des sexes ne regarde que le Corps : n'y ayant proprement que cette partie qui serve à la production des hommes ; et l'Esprit ne faisant qu'y prêter son consentement, et le faisant en tous de la même manière, on peut conclure qu'il n'a point de sexe.

Si on le considère en lui-même, l'on trouve qu'il est égal et de même nature en tous les hommes, et capable de toutes sortes de pensées : les plus petites l'occupent comme les grandes ; il n'en faut pas moins pour bien connaître un Ciron, qu'un Éléphant...

body. Different sex organs thus signal nothing about different cognitive capacities of men and women and nothing about any different capacity to hold a public office.¹³

In applying Cartesian metaphysical principles to the social categories of men and women, Poulain effectively deflates the differences between those categories: men and women are equal insofar as they are both human beings, and human beings are essentially thinking things that find themselves embodied. Without any basis for differentiating the nature of one human mind from another, there is no metaphysical foundation for the social differences between men and women. Men and women are thus not to be understood as natural kinds, but rather as socially differentiated. And insofar as the differences between them have only a social basis, they are contingent and not necessary. If men and women are to be thought of as kinds at all, they ought to be considered social kinds.

3. Socializing the Mind: Social causes and the problem of representing social kinds

If there is no natural or essential difference between human minds, for Poulain, it may seem surprising that I want to argue that Poulain socializes the Cartesian mind. Socializing of the mind for him comes with both his explanation of how we come to form the false beliefs about social kinds we have and his method for arriving at true beliefs. In this section I continue to draw on *De l'égalité des deux sexes* to show that the socializing of the mind is not a matter of the metaphysics of mind but rather of the role of mind in epistemology.

Poulain is well aware that false beliefs about the inferiority of women are entrenched by custom:

If we press people a little, we will find that their strongest reasons are reduced to saying that things have always been the way that they are regarding women, and this is a sign that they must be as they are, and if women had been capable of scientific knowledge and of public office, men would have admitted them along with others.... It is enough to find a custom established to believe that it is well-founded.¹⁴
(POULAIN, 2011, p. 62)

Again, like Descartes, Poulain recognizes that habitual beliefs get their own grip and are hard to dislodge. Descartes, insofar as he is focused on scientific knowledge, seems to think that once

¹³ See (PELLEGRIN, 2020) for an extended discussion of this argument, as well as for a situation of Poulain within the context of 17th century theorizing around sexual difference.

¹⁴ Si on pousse un peu les gens, on trouvera que leurs plus fortes raisons se réduisent à dire que les choses ont toujours été comme elles sont, à l'égard des femmes: ce qui est une marque qu'elles doivent être de la sorte: et que elles avaient été capables des sciences et des emplois, les hommes auraient admises avec eux.

we do manage to get to the right metaphysics, our beliefs will follow suit. Perhaps Descartes's optimism with respect to our scientific knowledge is well-founded, but it is worth noting that even metaphysical beliefs are habitual. In order to disabuse ourselves of a faulty metaphysics to arrive at the proper (Cartesian) metaphysics, a lot of work needs to be done.

For Descartes, that work involves tracing the cause of our ideas, and indeed of the mind itself. While the *cogito* establishes the subjectivity proper to thinking,¹⁵ the *cogito* alone does not afford a way of distinguishing true from false thoughts: it does not connect the thoughts a mind thinks to the world. To establish a criterion of truth and falsity, Descartes adopts a strategy of assessing whether the representational content of an idea, and indeed of the mind itself, could be caused by that object – the thing in the world -- they represent. This causal strategy enables the meditator first to establish that at least one idea represents an entity existing outside of the mind, (the idea of an infinite being (God) represents God). And second, to establish that he himself, a thinking thing with an idea of God, must be caused by God. This point in turn entails his own rationality: his capacity for thinking entails that he *can* distinguish between true and false representations, and that he can track the truth. A similar causal strategy is adopted in the Sixth Meditation to establish that the material world exists independently of the human mind, with properties that correspond to those we perceive clearly and distinctly. For Descartes, once we properly understand our capacity for thought and the causes of the mind, we are on track to arrive at a proper metaphysics which can then underpin the revision of our other beliefs.¹⁶

It is not clear that this strategy will work for Poulain. In the social domain there is hardly always a rational relation between metaphysical commitments and our other beliefs. While Poulain might allow that scholars will be able to follow where reasons take them ((POULAIN, 2011), 54), he does not expect that this will be true for most. So, simply understanding that men and women are the same natural kind will not entail revisions to beliefs about men and women aligned with their social differences. Nonetheless, Poulain, like Descartes, adopts a causal strategy.

To combat a prejudice, such as that women are inferior, Poulain proposes to go back to its cause:

¹⁵ By 'cogito' I refer to the extended argument of the Second Meditation in which the meditator first recognizes that "the proposition *I am, I exist*, is necessarily true whenever it is put forward by me or conceived in my mind," (7:25; 2:17) and then goes on to flesh out that this 'I' is "in the strict sense only a thing that thinks" (7:27; 2:18).

¹⁶ Again, I cannot here offer an argument for this reading of Descartes. I do not think it is controversial, but the details do matter.

However, this conviction, as most of those which we have on customs and practices, is nothing but a pure prejudice, which we form on the appearance of things without examining them more closely, and about which we would correct our errors if we could take the trouble to trace it back to its origins.¹⁷ (POULAIN, 2011, p. 63)

To this end, Poulain offers an 'historical conjecture' as to how men made themselves masters. What is notable about this history is that Poulain does not ascribe men's current positions as masters as the result of an intentional and rational effort:

In fact, when one considers honestly human affairs of the past and in the present, one finds that they all resemble one another in one respect: that reason has always been the weakest factor, and that it seems that all history has happened only to show what each sees in his own time, since there have been human beings, that force has always prevailed.¹⁸ (POULAIN, 2011, p. 64)

Poulain goes on to outline how the growth of families brought about a division of labor between men and women, whereby women became dependent on men, how larger families brought about internecine battles, as well as battles between clans, and these battles subjugated women in new ways. Women were further excluded from holding power as part of efforts by rulers to expand empires and consolidate their power. As society stabilized, the institutions that developed reified these power structures; religious and educational institutions excluded women; and eventually certain domains – beauty and fashion, for instance – became the purview of women. My concern here is not with the details of this history, though like Rousseau's strikingly similar conjectural history ninety years later in the *Discourse on the Origins of Inequality*, it is a starkly contemporary analysis of power relations. Rather, what is significant is Poulain's insight that in nature there are socially causes.

I want to highlight two implications of Poulain's conjectural history. First, though Poulain recognizing that social kinds are in fact part of the natural world, and denies of the metaphysical necessity of social kinds, he still recognizes that social kinds do exist, even if they are contingent, and he seeks an explanation for them as social kinds. The historical conjecture

¹⁷ Cependant cette persuasion comme la plupart de celles que nous avons sur les coutumes et sur les usages n'est qu'un pur préjugé, que nous formons sur l'apparence des choses, faute de les examiner de près, et dont nous nous détromperions, si nous pouvions nous donner la peine de remonter jusqu'à la source...

¹⁸ En effet quand on considère sincèrement les choses humaines dans le passé et dans le présent, on trouve qu'elles sont toutes semblable en un point, qui est que la raison a toujours été la plus faible: et il semble que toutes les histoires n'aient été faites, que pour montrer ce que chacun voit de son temps, que depuis qu'il y a des hommes, la force a toujours prévalu.

through which we are to understand the origin of the social kinds of men and women demonstrates that social entities have *social* causes. Insofar as social causes do not have the necessity of natural causes, the illusion of the metaphysical necessity of social kinds is revealed: the cause of social kinds is itself contingent, and so the social kinds themselves are contingent.

Second, Poulain not only recognizes that social *kinds* are socially caused, he also recognizes that social mechanisms often cause *beliefs*, especially beliefs about social kinds. Social structures, through the institution of custom, effect stable relationships and hierarchies of social power. At the same time, and in virtue of the stability afforded by customs, these social structures serve as social forces, analogous to physical forces. The social world as it stands causes us to form beliefs about the social world. Insofar as our social structures are stable, they appear to have the necessity of the physical world, and so our beliefs about the social world appear to be as true as those caused by the physical world. However, social structures are not necessary, unlike the laws that govern the physical world: the conjectural history demonstrates that. And so social forces are not reliable sources of belief. For Poulain, we need to use reason to assess the degree to which social relationships are necessary or contingent, and to base our conclusions not on false assumptions and prejudice but instead on clarity and evidence. Cartesian principles are deployed again; this time they are used to assess our beliefs about social kinds.

For Poulain, once we understand the social causes of the observed inequality of the sexes, we will see that our prejudices – the false assumptions -- we have taken to be necessary truths are in fact contingent, and we will be in a position to accept the truth that men and women are equal:

On what grounds then can we be sure that women are less capable than ourselves [for public office], since it is not chance but an insurmountable impediment that makes it impossible for them to take up these roles?... My only point is to insist that insofar as we consider both sexes in general, we find as much aptitude in one as in the other.¹⁹
(POULAIN, 2011, p. 71)

So, there is both a parallel and an anti-parallel between the role of an infinite being in Descartes's *Meditations* and the role of social structures in Poulain's account. In the *Meditations*, the infinite being constitutes the order of nature, and the Third Meditation aims to guarantee that we can acquire knowledge of the world if we properly understand the causes of our ideas,

¹⁹ Sur quoi donc peut-on assurer que les femmes y soient moins propres que nous, puisque ce n'est pas le hasard, mais une nécessité insurmontable, qui les empêche d'y avoir part ? ... mais je demande seulement qu'à prendre les deux Sexes en général, on reconnoisse dans l'un autant de disposition que dans l'autre.

and of ourselves as minds with the ideas we have. With this understanding, we can distinguish true from false ideas. The social world also has an order, and it extends indefinitely back in time and across places, as our histories, whether conjectural or rooted in evidence, demonstrate. Poulain thinks that in order to assess the truth or falsity of our beliefs about social kinds we need to understand the causes of those beliefs. The causes we need to understand, however, are not physical or natural causes but rather social causes. And unlike the order of nature, this social order is not intrinsically beyond our full comprehension. While human beings are both part of the natural world and the social order, the social order is instituted and maintained by human beings. Insofar as we are agents, we can change the course of history. The structure of the social world might create social kinds, which insofar as they are kinds have stability. But stability and necessity ought not to be mistaken for one another. The social order, despite its stability, is still contingent. And our beliefs about social kinds will only be warranted if they reflect that contingency.

4. Socializing the Mind: Owning One's Thoughts

It might be tempting to conclude that Poulain is simply identifying a class of beliefs – those that are socially caused and about social kinds -- that are reliably false, and so to be avoided. He may well think that we should reserve judgement about social kinds, or at least always be prepared to revise our beliefs. However, in *De l'éducation des dames*, or “On The Education of Ladies,” published a year after “On the Equality of the Two Sexes,” Poulain moves beyond thinking about the social causes of our ideas to recognize that thinking things are integrated parts of the social world in which those causes operate. And so, as thinking things, they form ideas through their interactions with other thinking things. That is, thinking things are essentially social beings. This recognition that thinking things are social things has two implications for him. First, while each individual human being is a thinking thing, thinking is not an activity of an isolated individual sequestered from social interaction. Second, because thinking things are social things, in order for our beliefs to well-founded, the social causes of our thoughts need to be well-structured. For Poulain, we can achieve the ownership of thought that is the crux of the Cartesian account of mind not by thinking on our own, but rather when our thinking happens in a social context that enables us to fully realize our rational capacities.

Let me begin with the first point. “The Education of Ladies” is structured as a series of five *conversations*, in which Poulain's alter-ego Stasimachus leads two young women, Sophie and

Eulalie, and one young man, Timander, through a primer on Cartesian philosophy. Sophie is already well on her way in following Stasimachus's program, while Eulalie has barely received any education at all. Timander has received an education of a sort, but holds many prejudices, or false beliefs. They all converse with one another. While Stasimachus clearly assumes the role of master, he strives to avoid being didactic. Rather his manner of instruction invites questions, allows for disagreement, and supports all the participants in the discussion to work their way through the ideas he is discussing at their own pace. So, even though each of the discussants arrive at their conclusions *for themselves*, they do *not* arrive at those conclusions *on their own*. Indeed, it seems important that each has their own social situation, and so their own point of view, for these differences contribute to the very process of reasoning – putting forward a claim, considering its evidence, grasping how it relates to other claims. It is thus both striking and significant that the mode of instruction is that of conversation. I will return to this point below.

At the beginning of the Third Conversation, Poulain recasts Descartes' *cogito* in a way that reflects the social position of thinkers. After introducing the need to doubt our custom-based beliefs, and our ability to doubt even our own existence and God, Stasimachus says:

I admit to you that if we ought to be assured of anything, it is of our own existence. And any doubt that we can have of it brings with its own clarification, because being a true action that cannot belong to nothing, it seems that an attentive mind cannot seriously doubt if it exists. Nonetheless, if someone asks us to justify our own existence, to be other than someone who does not know [*un ignorant*], it is necessary for us to make the same demands of ourselves that others can and conclude that we exist because one who doubts acts, and whatever acts exists.

...

I concluded just now that I exist, I who think, because I act: there being a thing from which I cannot be separated, which gives me pleasure and pain, without any contribution from me and even very often despite myself, it is truly necessary [*il faut de nécessité*] that this thing which I call my body really exist.²⁰ (POULAIN, 2011, p. 204)

²⁰ Cela suppose, je vous avoue que si nous devons être assurés de quelque chose, c'est de l'existence de nous-mêmes. Et le doute que nous en pourrions avoir, important avec soi son éclaircissement, parce qu'étant une action véritable qui ne peut appartenir au néant, il semble qu'un esprit attentive ne puisse sérieusement douter s'il existe: néanmoins pour être en état de rendre raison de notre propre existence, autrement que ne ferait un ignorant, si quelqu'un nous la demandait, il faut nous faire à nous-mêmes les mêmes demandes que d'autres nous pourraient faire, et conclure que nous existons, parce que ce qui doute agit, et que ce qui agit existe.

...

Je conclusais tout à l'heure, que j'existe, moi qui pense, parce que j'agis : y ayant une chose dont je ne me puis séparer, qui me donne du Plaisir et la douleur, sans que j'y contribue, et même très souvent malgré moi, il faut de nécessité que cette chose que j'appelle mon corps existe réellement.

This passage highlights, first, that Poulain's version of the *cogito* is embodied. The 'I' whose existence cannot be doubted cannot be separated from feelings of pleasure and pain that are not in his control, and this 'I' acts in the world. An agent, for Poulain, is not simply a will, capable of affirming or denying or withholding judgement; an agent moves about, interacting with other things, and importantly, other people. Second, though our ability to doubt our own existence that Poulain imagines might echo the meditator's claim at the end of the First and the beginning of the Second Meditation,²¹ for Poulain, the occasion for such doubt is not self-generated, borne of a feigned malicious demon, but rather emerges from other people, who ask us to justify our own existence. We recognize that we must exist insofar as we act because other people demand of us to assert ourselves. Moreover, Poulain implies, the answer that ultimately satisfies us will also satisfy those others making the demand. The *cogito* for him is thus essentially an act of an embodied social entity.

Eulalie's response emphasizes this point and move beyond it in demonstrating that it is through the conversation that she has come to think for herself – to own her thoughts:

When I raised objections to your view, said Eulalie, I had not taken note to the order and connection which must be between our pieces of knowledge, nor of the nature or the diversity of our doubts. And I had not reflected that this doubt or that indifference only leads us to find clear and distinct reasons for that which otherwise we know only confusedly.²² (POULAIN, 2011, p. 204)

Eulalie had started the conversation by raising objections haphazardly, but through Stasimachus's responses, she comes to recognize the connections that constitute reasons, as well as the criteria that distinguish good from bad reasons. What is more, through the interaction she is able to reflect on and articulate just what she has been doing in the conversation itself. This reflection on the practice of reasoning in which she has been engaged allows her to be able to distinguish better from worse thoughts, and so ensures that her beliefs are held intentionally rather than through custom, or simply by repeating the views of others in the conversation. Through interacting with others Eulalie learns to reason and to think clearly and to become a

²¹ See (7:22-25; 2:15-16), especially "But I have convinced myself that there is absolutely nothing in the world, no sky, no earth, *no minds*, no bodies" (7:25; 2:16, emphasis added).

²² Quand je vous ai fait la difficulté, reprit Eulalie, je ne prenais pas garde à l'ordre et à la liaison qui doit être entre nos connaissances, ni à la nature et à la différence de nos doutes : et je ne faisais pas réflexion que ce doute ou cette indifférence ne tend qu'à nous faire trouver des raisons claires de ce qu'autrement l'on ne connaît qu'avec confusion.

self-aware thinking thing. Her capacity for thinking develops *through* social interaction, and yet her thoughts and her judgements are her own.

This brings me to the second point. If thinking things are essentially social beings, we cannot simply avoid the social causes that foment prejudices. Rather, we must ensure first that the social world we move about in affords the conditions for well-formed beliefs. While each thinker must take responsibility to not give in to the ‘tyranny of opinion’ ((POULAIN, 2011), 208) and to hold a proper attitude towards the opinions of others, in order to do this each must take care to seek out social situations which are aligned with search for truth.²³ Through this discussion he makes explicit that the form of “The Education of Ladies” is indeed significant: the conversations constituting the work are meant to model a social world in which it is possible to have if not true, then at least unprejudiced, beliefs. Eulalie remarks

Whatever you may think ... I think that it is better to examine things together rather than by ourselves. Conversation opens the mind: one person sees things from one angle, another sees them from another, and from each putting forward what he knows, as you just did, we each benefit from one another’s reflections. And we each reciprocally given occasion to note important truths that we would have let pass without reflection in our own study.²⁴ (POULAIN, 2011, p. 212-13)

Stasimachus immediately reaffirms her point:

When I claim that one must walk alone on the path to truth, which is as narrow as that to virtue, I claim only that one must see oneself as alone, whether one is in fact alone or among company. And when I speak of company, I understand a large group, where the passions always play a role. For I do not forbid at all conversations among several people or disputations, but they must be between three or four people who love the bare truth, and search for it sincerely and scrupulously, and who apply their minds, and are comfortable receiving the views of one another without exception.²⁵ (POULAIN, 2011, p. 213)

²³ Poulain understands truth as the correspondence between ideas and their objects (POULAIN, 2011, p. 216-217).

²⁴ Quoique vous en pensiez ... je crois qu’il est meilleur d’examiner les choses plusieurs ensemble, que d’être seul : la conversation ouvre l’esprit : l’un regard les sujets d’un côté, l’autre les considère de l’autre, et chacun proposant ainsi ce qu’il sait, comme vous venez de faire, on profite des réflexions les uns des autres : et l’on se donne occasion réciproquement de remarquer des vérités importantes qu’on laisserait passer sans réflexion dans son cabinet.

²⁵ ... quand je prétends qu’il faut marcher seul dans le chemin de la vérité qui est aussi étroit que celui de vertu, je prétends seulement qu’il la faut regarder comme seul, soit que l’on soit seul en effet à la considérer, ou que l’on soit en compagnie. Et lorsque je parle des compagnies j’entends celles qui sont nombreuses, où la passion fait toujours son jeu. Car je ne bannis point les conférences, ni les disputes; mais il faut que ce soit entre trois ou quatre personnes, qui aiment la vérité toute nue, qui la recherchent avec sincérité, et sans scrupule, qui y appliquent leur esprit, et soient bien aises de la recevoir les uns des autres, sans aucune acceptation.

The ideal form of intellectual activity is not a theatre in which theses are put forward and disputed in front of an audience, where the force of rhetoric can gain sway, but rather a more intimate conversation, in which the participants' questions, and even objections, will be asked sincerely in the service of a collaborative effort to get to the truth and not simply to get a rise.

There are two ways in which these intimate collaborative efforts of conversation work. First, discussants working together with the shared aim of searching for truth is conducive if not necessary to discovering truths and acquiring knowledge. One cannot run a laboratory on one's own: running experiments that explore the natural world, including the human body, takes a large number of people, dividing both the labor of the experiment and the epistemic labor of collecting and collating data amongst them.²⁶ Important to this activity is that there is room for disagreement. Timander certainly disagrees with the group, and Eulalie often asks pointed questions. What matters is that they share a common goal: they want to understand.

However, the model social world of "The Education of Ladies" highlights another way in which the mind is social. For each of us to be able to understand for ourselves and to evaluate the opinions of others, we must have confidence in our own capacity for making judgements. When we find ourselves disagreeing with others, we need to be able to put forward what we think, and not simply demur to louder voices. This sense of our own epistemic authority – our ability to own our own thoughts -- does not just so happen. It emerges through our social interactions. In some rare cases, one's family may cultivate an ability to think for oneself, but more often families demand a conformity to social expectations. Our sense of our own worth as epistemic agents comes through the recognition and respect of peers with whom we engage in conversation. This epistemic self-confidence is what enables their shared pursuit of knowledge to move forward. Once the four discussants, through their conversation with one another, possess that sense of themselves as knowers, capable of judging for themselves, once they have demonstrated that they are each committed to pursuing the truth, albeit each in their own way, they are then in a position to know themselves as the part of nature they are: that is, they are prepared to learn the science of man as set out by Descartes.

²⁶ Francis Bacon's unfinished *New Atlantis* (BACON, 1627) makes this point, imagining a utopian society with a lively division of epistemic labor. Margaret Cavendish's *The Description of a New World called the Blazing World* (Cavendish, 1666) owes a debt to Bacon, and expands on this vision.

5. Conclusion

François Poulain de la Barre's Cartesianism is well-acknowledged. Cartesian natural philosophy and Cartesian method serve as the foundation for his advocacy for the equality of men and women both metaphysically and politically. However, at the same time as he endorses the Cartesian conception of mind, he also implicitly criticizes Descartes' conception of thinking as an essentially individual activity. For Poulain, human beings are essentially social beings, and as such situated in a social world structured by social causes. Social causes leave us with prejudices, or false beliefs, about the social world, but we cannot simply absent ourselves from society. We need to understand these social causes of belief to correct our prejudices. Social interactions, however, also enable us to realize our natures as thinking things in the first place. We learn to reason through conversing with others, we learn to distinguish good and bad reasons through those conversations, and we develop our confidence in ourselves as thinkers through these exchanges. For the shared search for truth to be successful, it is imperative that our social relationships are structured well. Conversations among friends provide the model of social structures that are well-suited to the pursuit of truth. Friends respect differences of opinion, even as they try to persuade one another; they listen to one another; they ask questions; they respect one other in a way that enables each of them to have confidence in their own thinking; they each bring different experiences to the conversation, and thereby expand each individual's capacity for reasoning. Perhaps most importantly, they share a common goal: the search for truth.

Bibliography:

- ALANEN, L. (2003). *Descartes's Concept of Mind*. Harvard University Press.
- BACON, F. (1627). *New Atlantis*.
- CARRIERO, J. (2009). *Between Two Worlds: A Reading of Descartes's Meditations*. Princeton University Press.
- CAVENDISH, M. (1666). The Description of a New World, Called the Blazing World. In S. James (Ed.), *Margaret Cavendish: Political Writings*. Cambridge University Press.
- DESCARTES, R. (1964). *Oeuvres de Descartes: Vol. 12 vols* (C. Adam & P. Tannery, Eds.; Revised). J Vrin.
- _____. (1984). *The Philosophical Writings of Descartes* (J. Cottingham, R. Stoothof, D. Murdoch, & A. Kenny, Trans.; Vol. 1–3). Cambridge University Press.
- _____. (1997). *Oeuvres de Descartes: Vol. 12 vols* (C. Adam & P. Tannery, Eds.). J Vrin.
- PELLEGRIN, M.-F. (2020). *Pensées du corps et différences des sexes à l'époque moderne*. ENS Éditions.
- Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 n^o 1, 2021, p. 1-18

- POULAIN DE LA BARRE, François. (1673). *De l'égalité des deux sexes: Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*. Jean du Puis.
- _____. (1674). *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit, dans les sciences et dans les moeurs: Entretiens*. Jean du Puis.
- _____. (1675). *De l'excellence des homes, contre l'égalité des sexes*. Jean du Puis.
- _____. (2011). *De l'égalité des deux sexes; De l'éducation des dames; De l'excellence des hommes* (M.-F. Pellegrin, Ed.). J Vrin.
- REUTER, M. (2013). Freedom of the Will as a Basis of Equality: Descartes, Princess Elisabeth and Poullain de la Barre. In Q. Skinner & M. van Gelderen (Eds.), *Freedom and the Construction of Europe* (Vol. 2, pp. 65–83). Cambridge University Press.
- SCHMITTER, A. M. (2018). Cartesian prejudice: Gender, education and authority in Poulain de la Barre. *Philosophy Compass*, 13(12). <https://doi.org/10.1111/phc3.12553>
- STUURMAN, S. (1997). Social Cartesianism: François Poulain de la Barre and the Origins of the Enlightenment. *Journal of the History of Ideas*, 58(4), 617–640.
- _____. (2004). *François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality*. Harvard University Press.

Autoridade, paixão e a igualdade dos sexos em Poulain de la Barre

Sacha Zilber Kontic
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Resumo: Em seus três tratados feministas publicados entre 1673 e 1675, Poulain de la Barre critica a situação das mulheres na sociedade seicentista, adotando uma posição de defesa da igualdade dos sexos. O presente artigo busca analisar de que modo essa crítica se converteu em um efetivo projeto político. Para tanto, buscamos compreender de que modo a descrição histórica que Poulain fez do surgimento do preconceito misógino engendrou uma teoria das paixões sociais; em seguida, discutiremos como essa teoria foi mobilizada para repensar o contrato social no interior da sociedade civil.

Palavras-chave: François Poulain de la Barre; Igualdade dos Sexos; Feminismo; Contratualismo; Educação; Política.

Abstract: In his three feminist treatises published between 1673 and 1675, Poulain de la Barre criticizes the condition of women in the seventeenth century society, adopting a position of defense of the equality of the sexes. The present article seeks to analyze how this criticism became an effective political project. To do so, we seek to understand how Poulain's historical description of the emergence of misogynistic prejudice engendered a theory of social passions; we will then discuss how this theory was mobilized to rethink the social contract within civil society.

Keywords: François Poulain de la Barre; Equality of the Sexes; Feminism; Contractualism; Education; Politics.

A defesa da igualdade dos sexos feita por François Poulain de la Barre tem como ponto de apoio uma antropologia radicalmente igualitária. Em seus três tratados feministas¹, publicados entre 1673 e 1675, o autor se arma explicitamente de diversos aspectos da filosofia de Descartes para acusar o preconceito misógino que reitera a superioridade masculina e para defender uma radical igualdade de natureza entre homens e mulheres. Dentre esses aspectos,

¹ A caracterização da obra de Poulain como *feminista* exige uma contextualização. Não se trata aqui de filiar anacronicamente Poulain a uma tradição intelectual ou um tipo de organização social que só viria a tomar forma no século seguinte, mas de ressaltar que sua reflexão possui um lugar no desenvolvimento da própria noção da igualdade de gênero (ou *dos sexos*, no vocabulário seicentista que adotamos aqui para evitar possíveis equívocos). Como resume Natassja Pugliese: “[...] a história feminista da filosofia é possível mesmo antes do século XVIII pois as contribuições intelectuais das pioneiras constituem as condições para que o estabelecimento do fato. Portanto, podemos tomar os escritos pré-feministas, os tratados em defesa da educação das mulheres do século XVII, as obras sobre a natureza ou a constituição da mulher, os argumentos pela igualdade e diferença entre os sexos como componentes da tradição de escritos que, de um modo de outro, estão nas origens dos feminismos modernos e contemporâneos” (2021, s.p.).

se destacam a necessidade de denunciar os preconceitos adquiridos pela tradição; o uso do método como um meio pelo qual as mulheres podem se emancipar intelectualmente; e o reconhecimento da distinção substancial entre alma e corpo para argumentar que diferenças fisiológicas entre os sexos não se traduzem em diferença intelectual, e que mesmo tal diferença fisiológica não é tão grande quanto se crê. Mas se a antropologia é uma das pedras de sustentação de seu igualitarismo, este só ganhará seu sentido ao ser complementado por uma teoria do contrato social e do direito natural. É por meio dela, e afastando-se do quadro conceitual estritamente cartesiano, que seu projeto igualitário ganhará um caráter propriamente político.

A passagem de um estado no qual reina a igualdade natural entre os sexos para a sociedade civil patriarcal, regida por um contrato que coloca a autoridade exclusivamente na mão de homens, permite que Poulain considere que a inferioridade das mulheres é um preconceito instaurado na origem do estado civil e perpetuado pelos costumes e interesses masculinos. Contudo, a descrição dessa passagem contém um elemento central para compreender tanto a força deste preconceito quanto a permanência do patriarcado: as transformações sociais que instauraram o poderio masculino e a submissão feminina foram acompanhadas do surgimento de paixões próprias a esse estado.

1. História conjectural e desejo de dominação

O objetivo de Poulain em sua primeira obra, *Da igualdade dos dois sexos (De l'égalité des deux sexes)*, de 1673, é mostrar que a desigualdade entre os sexos que percebemos em nosso tempo não se deve à natureza, como afirma o argumento misógino, mas sim aos hábitos e ao costume. É por isso que esse preconceito não pode ser combatido com as mesmas armas que Descartes combatia os preconceitos de infância. Naturalmente, enquanto cartesiano, a evidência jamais deixa de exercer um papel fundamental na argumentação de Poulain², pois é somente através dela que os argumentos que demonstram a igualdade entre os sexos podem ser estabelecidos. Ainda seguindo Descartes, Poulain também considera que os preconceitos são “juízos feitos sobre as coisas sem tê-las examinado” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 53)³. Contudo, o preconceito misógino possui uma particularidade: ele não somente é

² No prefácio do *Da igualdade dos sexos*, Poulain rebate um possível objetor afirmando que “[...] o caráter essencial da verdade é a clareza e a evidência”, e que basta seguir esse critério para reconhecer se aquilo que é afirmado é verdadeiro ou não.

³ Todas as traduções das obras de Poulain são de nossa responsabilidade. A leitora ou o leitor poderá encontrar o *Da igualdade dos sexos* traduzido para o português por Yasmin Haddad na coletânea *Arqueofeminismos* (POULAIN DE LA BARRE, 2019).

efeito do costume, mas também de uma *paixão* e de um *interesse* que se imiscuem nas opiniões dos homens que se dedicam a defender a inferioridade das mulheres:

Os homens sempre tiveram essa infelicidade comum de difundir, por assim dizer, suas paixões em todas as obras da natureza; e não há muitas ideias às quais eles não tenham unido algum sentimento de amor ou de ódio, de estima ou de desprezo; e aquelas que concernem a distinção dos dois Sexos são de tal modo materiais e de tal modo turvadas pelos sentimentos de imperfeição, de baixaza, de desonestidade e de outras bagatelas que, não podendo ser tocadas sem mover alguma paixão e sem excitar a carne contra o espírito, é muitas vezes prudente nada dizer sobre elas. (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 123).

A refutação do preconceito misógino exige, portanto, que ele seja considerado a partir de uma dupla perspectiva: primeiramente, deve-se ressaltar que ele se funda no costume, e não na natureza. Em segundo lugar, é preciso mostrar que ele se mantém no tempo e no espaço não somente por ser um juízo reiteradamente errôneo, mas porque foi erigido historicamente sobre paixões que também possuem um componente histórico. Em outras palavras, é necessário demonstrar de que modo a gênese do preconceito misógino é contemporânea da gênese das paixões e dos interesses que o sustentam e o conservam no tempo. Para tanto, Poulain expõe na primeira parte do *Da igualdade dos dois sexos* uma *conjectura histórica* que busca explicar como os homens puderam se tornar senhores.

A escolha por uma *história conjectural* – e não por uma *história factual*, baseada em relatos históricos – deixa claro o cuidado de Poulain em fundar o surgimento do preconceito misógino em uma antropologia. Ao fazer isso, ele almeja refutar o argumento de que a inferioridade das mulheres pode ser comprovada pela situação dos sexos em todos os lugares e em todos os tempos⁴. A genealogia do preconceito permite conceber um momento pré-civil no qual os costumes, os hábitos e as leis civis ainda não tinham se consolidado, e que, portanto, os homens e as mulheres encontravam-se em um estado de igualdade natural. Desse modo, torna-se possível conceber a diferença entre os sexos tal como ela se encontra na natureza, sem qualquer influência da cultura de exclusão que é própria ao estado civil:

⁴ Isso mostra, ademais, como o recurso aos historiadores é de pouca valia para Poulain que, ecoando o desprezo do cartesianismo pela disciplina histórica e pelo testemunho dos autores antigos, afirma: “[...] os Antigos não eram menos homens que nós, nem menos sujeitos ao erro; e não devemos nos render mais às suas opiniões agora do que teríamos feito no tempo deles. As mulheres eram consideradas antigamente como são consideradas hoje, e também com tão pouca razão. Assim, tudo o que os homens dizem delas deve ser considerado suspeito, pois eles são Juizes e parte; e quando alguém levanta contra elas as opiniões de mil autores, essa história deve ser considerada somente como uma tradição de preconceitos e de erros” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 93).

[...] essa persuasão [da inferioridade das mulheres], como a maioria daquelas que temos sobre os usos e costumes, é apenas um puro preconceito que formamos sobre a aparência das coisas por não as examinarmos de perto, e das quais nos desenganaríamos se pudéssemos nos dar o trabalho de retornar à fonte e comparar o que se fez outrora com o que se faz hoje, e os antigos hábitos com aqueles que vemos se estabelecer em nosso tempo. Se tivéssemos seguido essa regra em uma infinidade de juízos, não teríamos caído em tantos desprezos; e no que concerne à condição presente das mulheres, teríamos reconhecido que elas não foram subjugadas senão pela lei do mais forte, e que não foi por falta de capacidade natural nem de mérito que elas não dividiram conosco aquilo que elevou o nosso sexo acima do delas (POULAIN DE LA BARRE, 2011, pp. 63-64).

Desse modo, Poulain considera que é pela lei do mais forte, e não por uma desigualdade natural, que as mulheres foram inicialmente subjugadas pelos homens. Essa ideia, contudo, já estava presente em Hobbes, que algumas décadas antes escrevera que “não é tão grande a desigualdade de suas forças naturais que o homem possa obter sem guerra o domínio sobre a mulher” (HOBBS, 2002, p. 145). O exemplo do reino mítico das Amazonas ou das ocasiões históricas nas quais as mulheres se investiram do poder soberano comprovam, para o filósofo inglês, que não é contraditório que mulheres possam vir a possuir um domínio sobre os homens. Se após o pacto as mulheres se veem subjugadas, é porque elas se submetem seja ao soberano, seja por um contrato matrimonial aos seus maridos. Se o *Do cidadão* deixa essa questão em aberto, o *Leviatã* se limita a afirmar que a lei civil costuma emitir sentenças favoráveis aos pais em casos que envolvem os filhos “porque na maior parte dos casos o Estado foi criado pelos pais, e não pelas mães de família” (HOBBS, 1979, p. 123). O pacto que institui a sociedade civil foi firmado por homens, e por isso mesmo os favorece. No entanto, Hobbes aparenta se silenciar sobre *como* essa submissão efetivamente ocorre, isto é, de que modo a igualdade natural entre os sexos torna-se, de forma quase universal, uma desigualdade pactuada.

É justamente esse vazio na genealogia hobbesiana da sociedade civil que Poulain busca preencher com sua *história conjectural*. Mas seu ponto de partida é distinto do de Hobbes: ao invés de considerar o estado pré-civil como um estado de guerra, Poulain o pensa como um estado de igualdade e de convivência pacífica. Nele “se vivia como crianças, e toda vantagem era como aquela de um jogo”. Os homens e as mulheres eram “simples e inocentes, se empregando igualmente no cultivo da terra e da caça, como fazem ainda hoje os selvagens. O homem e a mulher iam cada um para o seu lado; aquele que trazia mais coisas era mais estimado” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, pp. 64-65). As desigualdades eventuais não

determinavam nenhuma espécie de hierarquia social. A paixão dominante era a estima, que, como sinal de reconhecimento, não gerava nenhum vínculo de dominação ou de sujeição. Essa igualdade natural só era rompida pela gravidez, que diminuía por algum tempo as forças da mulher e a impedia de trabalhar como antes⁵. Mas enquanto as famílias continuavam sendo compostas apenas pelo pai, a mãe e os filhos, isto é, pela família nuclear, essa desigualdade permanecia sendo apenas temporária. Uma vez terminada a gravidez e o período no qual a criança depende da mãe para sobreviver, a igualdade entre os sexos voltava a reinar.

É interessante notar que a descrição da estima como paixão dominante no estado pré-civil retoma um dos aspectos mais marcantes do estado de guerra hobbesiano, sem, contudo, considerá-lo uma fonte de conflito. No capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes lista a glória, ao lado da competição e da desconfiança, como causa da discórdia no estado de natureza. O desejo de glória indica que a reputação é um elemento tão determinante para o estado de discórdia entre os homens quanto a competição pelos mesmos recursos e a busca por segurança. Esse desejo nos leva a disputar “ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo” (HOBBS, 1979, p. 75). A busca por reputação não ambiciona sobrepujar o outro pela força, como nos casos da discórdia e da competição, mas sim pela consideração de uma superioridade de espírito ou de capacidade. Ela evidencia, como desataca Limongi (1999, pp. 92-93), que a discórdia pode se dar no campo de uma disputa que não visa somente os bens necessários à sobrevivência, mas também os signos de reconhecimento.

Ao afirmar que a estima é a paixão dominante do estado pré-civil, Poulain concorda com Hobbes ao considerar que a comparação e o reconhecimento se encontram na natureza do homem e, conseqüentemente, antecedem o estado civil. Contudo, diferente do filósofo inglês, ele não considera que a busca por reconhecimento instaura uma desigualdade e se transmuta em relação de força, como o faz a busca hobbesiana pela glória. Isso ocorre por duas razões: primeiramente, porque essa estima é passageira e diz respeito somente às habilidades, sem que nela se misture quaisquer relações de poder. Em segundo lugar, porque a estima, neste estado de igualdade, sempre tem como objeto o outro. Aqui, Poulain se afasta

⁵ Poulain insiste frequentemente que, excetuada a gravidez, as diferenças fisiológicas entre os sexos são negligenciáveis e não podem dar origem a uma desigualdade de natureza. Contra aqueles que defendem que há uma desigualdade natural a partir da noção de *temperamento*, fundada na medicina dos humores, Poulain afirma que a diferença entre os sexos “deve ser restringida ao designio que Deus teve de formar os homens pelo concurso de duas pessoas, e de só admiti-la para o que for necessário para tanto” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 128).

da antropologia hobbesiana e encontra na teoria cartesiana das paixões um modo de considerar esse reconhecimento natural de uma forma igualitária.

No artigo 54 das *Paixões da alma*⁶, Descartes considera a estima e o desprezo como paixões que se unem à admiração “conforme seja a grandeza de um objeto ou sua pequenez que admiremos” (DESCARTES, 1983, p. 242). No artigo 150, acrescenta que

essas duas paixões são apenas espécies de admiração, pois, quando não admiramos a grandeza nem a pequenez de um objeto, não lhe damos nem mais nem menos importância do que a razão nos dita que devemos dar, de forma que o estimamos ou o desprezamos então sem paixão (DESCARTES, 1983, p. 275).

A estima e o desprezo são, dessa maneira, paixões em um sentido diferente das demais, pois não dizem respeito a um bem ou a um mal do corpo, mas somente ao grau de admiração que tal objeto merece, segundo uma consideração racional. Se não estiverem unidas às paixões, como o amor ou o ódio, elas se referem somente ao grau de admiração que a razão dita que devemos ter em relação a tais ou tais objetos. Estima e desprezo só se tornam verdadeiramente paixões quando o objeto da admiração somos nós mesmos. É nessa ocasião que surgem as “paixões e, em seguida os hábitos de magnanimidade ou de orgulho, e de humildade ou de baixaza” (DESCARTES, 1983, p. 242). Quando é nosso próprio mérito que estimamos ou desprezamos, as paixões são mais “notáveis, e o movimento dos espíritos que as causam é, então, de tal modo manifesto que muda mesmo a expressão, os gestos, o andar e em geral todas as ações dos que concebem uma melhor ou pior opinião de si próprios que de ordinário” (DESCARTES, 1983, p. 276).

É justamente esse segundo passo que dá origem à magnanimidade ou ao orgulho, paixões que estão ausentes, para Poulain, do estado de igualdade natural. Neste, a estima é proporcional ao mérito, e os homens não têm a si mesmos como objetos de admiração. A estima é aqui regrada unicamente pela luz natural e, desse modo, é isenta de agitações fortes do espírito. Paixão desapixonada, ela denota um reconhecimento que não se desdobra, nem visa se desdobrar, em discórdia ou em um signo de superioridade. Se nesse estado as vantagens eram *como as de um jogo*, é porque a estima merecida não se transformava em orgulho ou em magnanimidade, ou seja, é porque os homens e as mulheres estimavam uns aos outros na medida em que suas ações eram louváveis, e jamais a si mesmos. O amor de si,

⁶ Convém notar que, ao fim do *Da educação das damas*, Estasímaco, o porta-voz de Poulain no diálogo, lista, dentre as leituras recomendadas para a jovem Sofia, as *Paixões da alma*, de Descartes, ressaltando que “é uma obra bem escrita, e na qual há coisas curiosas para o detalhe dos caracteres interiores e exteriores das paixões” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 272).

pressuposto na glória, não tinha ainda se desenvolvido⁷. Passado o momento da admiração, as peças voltam para seus lugares e os jogadores encontram-se novamente em um estado de igualdade. Em suma, o reconhecimento no estado de natureza não pressupõe, como para Hobbes, qualquer espécie de conflito.

É por isso que a desigualdade passageira instaurada pela gravidez não se transformava, para os maridos, em uma paixão de orgulho ou de glória, ou em baixeza ou humildade, para as mulheres. Isso só ocorre quando a igualdade natural começa a ser corroída pela primeira introdução da desigualdade entre os sexos. É somente a partir desse momento que uma série de transformações passionais destrói a estima mútua, e o desejo por glória e por dominação se introduz nas relações sociais.

Poulain identifica dois elementos conexos que contribuíram para transformar esta diferença transitória em uma desigualdade duradoura. O primeiro é o crescimento das famílias que viviam sobre o mesmo teto. Essa convivência familiar estendida transforma a dependência, que até então era temporária, em algo mais notável. À medida que as relações familiares se tornavam mais complexas, e que os seus membros eram levados a conviver com irmãos, irmãs, netos etc., as mulheres se tornaram mais dependentes dos maridos. Estes, por sua vez, converteram-se em comandantes de seus filhos. A desigualdade de vigor entre os filhos faz com que o primogênito submeta os outros pela força, e que as filhas sigam o exemplo da mãe e fiquem no interior das casas. A estima mútua, apoiada no fato de que os homens e as mulheres executavam as mesmas tarefas, sofre um primeiro abalo. Disto resulta o segundo elemento que rompe definitivamente com a igualdade natural, que é a divisão sexuada do trabalho. Com ela, as mulheres tornam-se responsáveis pelos cuidados dos filhos e ficam no lar, enquanto os homens passam a cuidar exclusivamente do exterior (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 65).

A descrição que Poulain faz desse primeiro surgimento da desigualdade entre os sexos deixa claro que o momento em que se estabelece a divisão sexuada do trabalho é contemporâneo ao surgimento da relação de força entre os homens. Ao mesmo tempo que os afazeres das mulheres se restringem ao cuidado da casa e dos filhos, tornando-as assim dependentes do marido para todo o resto, a relação entre os homens adquire um caráter marcadamente hierárquico. Mas enquanto entre os dois sexos a relação é de submissão pela divisão do trabalho, o convívio entre os homens é regado pela honra e pela força. São essas

⁷ Descartes define a glória no §204 das *Paixões da alma* como “uma espécie de alegria fundada no amor que se tem por si próprio e que provém da opinião ou da esperança de sermos louvados por alguns outros” (DESCARTES, 1983, p.291).

relações hierárquicas e de força que levam, pela primeira vez na narrativa de Poulain, ao rompimento da unidade familiar:

É fácil imaginar que houve então nas casas mais funções diferentes, que as mulheres, obrigadas a permanecer no lar para educar os filhos, tomaram para si o cuidado do interior. E os homens, sendo mais livres e mais robustos, encarregaram-se do exterior, e que depois da morte do pai e da mãe, o primogênito quis dominar. As filhas, acostumadas a permanecer no lar, não pensaram em sair. Alguns caçulas descontentes e mais orgulhosos que os outros, sem querer se submeter, foram obrigados a se retirar e partir sós. Vários dentre eles compartilharam a mesma sorte e fizeram amizades. E ao se verem todos sem bens, procuraram meios de adquiri-los. Como não havia outra maneira senão tomar os bens alheios, lançaram-se sobre aqueles que estavam mais próximos. E, para conservá-los com segurança, dominaram também seus donos. (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 65).

Aqui fica visível a distância que Poulain toma de Hobbes. O estado de guerra não se encontra no estado de natureza, mas se consolida no momento em que a relação de força entre os homens torna insustentável a manutenção da família, e que a lei do mais forte, até então restrita às relações entre pais e irmãos, se exterioriza. O estado de guerra, assim generalizado, impõe uma mudança no regime passional dos homens. O desejo de dominação surge nos primogênitos, que para levá-lo a cabo dominam as famílias e subjugam os irmãos mais novos. Os irmãos mais novos desenvolvem o orgulho que, como vimos, pressupõe uma estima ou um desprezo de si mesmos, algo até então ausente.

Por fim, Poulain ressalta que essa transformação passional altera decididamente a instituição do casamento. Se tirarmos do matrimônio tudo aquilo que advém das leis civis e dos costumes, as únicas submissões possíveis nessa relação são de experiência e de luzes, sendo perfeitamente possível, nesse caso, que os maridos se submetam às esposas: “Ambos se engajam livremente uns com os outros, em um tempo no qual as mulheres têm tanta razão, e frequentemente mais, que seus maridos. As promessas e as convenções do casamento são recíprocas, e o poder igual sobre os corpos” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 95). No ironicamente intitulado *Da excelência dos homens (De l'excellence des hommes)*, de 1675, Poulain ressalta que o casamento não pode ser considerado um contrato no mesmo sentido do contrato que institui a sociedade civil. Neste, o medo é o principal motivo de sua instauração, e a autoridade pressupõe ao menos três pessoas: uma que se une à outra para constranger uma terceira a seguir o que foi acordado. O casamento, por sua vez, tem sua origem no amor, e não no medo: “O homem e a mulher não se buscam pela apreensão de ser prejudicado pelo outro ou pela posse de um bem estrangeiro, mas para satisfazer pela posse de suas

próprias pessoas um desejo que bane todos os temores” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 313). Diferente do contrato social, que prevê uma submissão voluntária dos contratantes a um terceiro, o contrato do casamento é inteiramente livre e não institui nenhuma espécie de autoridade ou de submissão entre as partes. O casamento perde o seu caráter igualitário quando a ele se misturam o costume e as leis civis, que transformam a igualdade em dependência e em autoridade do homem sobre a mulher.

Na *história conjectural* elaborada por Poulain, esse equilíbrio igualitário do casamento no estado de natureza é rompido conjuntamente com a estrutura da família nuclear e com a instauração do estado de guerra. Se até então os casamentos ocorriam no interior das famílias estendidas, de modo que, nas palavras de Poulain, os maridos consideravam as esposas “como irmãs”, no estado de guerra as mulheres “foram constringidas a tomar como maridos estrangeiros desconhecidos, que as consideravam somente como as mais belas do butim” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 66). É assim que o casamento passa de uma relação fundada na estima e no amor para uma relação fundada na violência e na submissão e que, por consequência, as mulheres se tornam objeto de desprezo. As transformações ocorridas no casamento marcam de um modo particularmente agudo o abandono dos vínculos fundados nas paixões naturais e razoáveis, substituindo-os por relações de dependência, de violência e de sujeição.

Essas transformações passionais que acompanham a instauração do estado de guerra não ocorrem da mesma maneira em ambos os sexos. Enquanto as mulheres são “demasiadamente humanas” para participar das conquistas, e por isso são deixadas no lar, os homens são possuídos por paixões violentas: “como o *desejo de dominar* tornou-se uma das mais fortes paixões, que só podia ser satisfeita pela violência e pela injustiça, não surpreende que os homens, seu único instrumento, tenham sido preferidos às mulheres” (*ibidem*). A escolha dos termos que Poulain utiliza para caracterizar esses regimes passionais ressalta a importância dessa diferenciação. *Demasiadamente humanas*, as mulheres guardam do estado pré-civil a estima como a paixão fundamental, e o cuidado do lar como sua principal atividade. Essa doçura⁸ no comportamento as exclui das conquistas dos homens seja por sua função na divisão do trabalho, seja por não ter desenvolvido as paixões violentas. Os homens, por sua vez, são de tal modo tomados pelo desejo de dominação que se tornam eles mesmos instrumentos desse desejo. O desejo de dominar e de ferir, que Hobbes atribuía a

⁸ A doçura [*douceur*] tem no francês seiscentista o sentido de uma maneira de agir pacífica ou sem tribulações. O *Dictionnaire de l'Académie Française* de 1697, por exemplo, a caracteriza como uma “maneira de agir doce e distante de toda forma de violência”.

todos que se encontram no estado de guerra, possui para Poulain um caráter marcadamente adquirido e sexuado: esse desejo é produzido em um certo momento histórico, e é próprio aos homens. É esse regime passional masculino, violento e injusto que se encontra na origem do estado civil e, por extensão, de suas instituições.

A importância dada às instituições nesse desenvolvimento histórico não pode ser subestimada. Ao mesmo tempo em que elas garantem a saída dos homens do estado de guerra, na medida em que instauram leis e costumes que estabilizam as relações sociais, elas também concretizam nessas mesmas leis e costumes o desprezo pelas mulheres e o seu papel subordinado. As primeiras instituições criadas são as instituições políticas, e é nelas que a submissão das mulheres se estrutura e se consolida como parte integrante do contrato. A predisposição passional dos homens para a guerra e para a violência, que está no princípio do estado de guerra, é também o fundamento das primeiras instituições civis. É por isso que, segundo Poulain, as mulheres se viram de partida excluídas dos primeiros governos:

Quando um senhor se viu mestre de um Povo e de uma Região considerável, ele formou um Reino; ele fez leis para governá-lo, escolheu Oficiais dentre os homens e elevou aos Cargos aqueles que melhor o serviram em seus empreendimentos. Uma escolha tão notável por um sexo de preferência a outro fez que as mulheres fossem ainda menos consideradas; e *como os humores e as funções delas as distanciavam da carnificina e da guerra*, acreditou-se que elas só eram capazes de contribuir para a conservação dos Reinos ajudando a povoá-los (ES, p. 67; grifo nosso).

Poulain atribui à diferença entre os regimes passionais dos senhores (que emergiram vitoriosos do estado de guerra e fundaram seus reinos) e das mulheres (que retinham a doçura do estado de natureza) a exclusão das mulheres dos primeiros governos. Essa passagem deixa claro que o contrato social que instituiu a sociedade civil foi feito com o consentimento livre dos homens, mas não das mulheres. Ele foi feito *pelos* homens e *para* os homens, e as instituições que foram por eles criadas refletem a violência e a injustiça próprios ao desejo masculino de dominação. É por isso que as leis civis que submetem as mulheres ao controle de seus maridos e que as excluem de grande parte da vida política, longe de serem fundadas na natureza, são apenas consequência do interesse dos homens de conservar seu poder.

A desigualdade criada ao longo do surgimento da sociedade civil é perpetuada pelo costume, que transforma a exclusão histórica das mulheres dos cargos políticos no preconceito que sustenta a concepção da incapacidade natural das mulheres de ocupar tais cargos. Com isso, Poulain torna-se capaz de dar razão ao caráter propriamente patriarcal das instituições políticas e sociais. Na medida em que os primeiros governos eram instituídos

para reter e para preservar as conquistas e as usurpações dos homens, as mulheres foram excluídas dos conselhos e dos cargos. Assim, o pacto que forma os estados tem como origem uma paixão propriamente masculina, de tal modo que não somente ele exclui as mulheres, mas também se constitui de tal modo a favorecer constantemente o sexo masculino.

Poulain não nega que historicamente houve rainhas e princesas que comandaram reinos. Contudo, não se deve interpretar que elas chegaram a estas posições porque os homens concederam a elas o seu poder. Como ressalta Poulain, se há estados hereditários nos quais as mulheres podem suceder os homens, isso só ocorre para evitar guerras civis e rompimentos na linha sucessória, apoiando-se na crença de que as mulheres jamais trairiam seus filhos, e que elas cuidariam adequadamente do reino antes de passar o poder a eles⁹. A experiência histórica de reinos comandados por mulheres antes confirma do que desafia o caráter estritamente patriarcal do poder político.

Mas Poulain não se limita a explicar por esse meio a recusa da participação das mulheres nas instituições de governo. Esse desprezo que os homens adquirem pelas mulheres também explica a exclusão delas das demais instituições do estado civil, em especial das entidades eclesiásticas e científicas. Em ambos os casos, já estando a inferioridade das mulheres consolidada pelo costume, os homens estenderam o seu domínio e tomaram para si aqueles cargos. É por isso que os primeiros sacerdotes foram homens, e às mulheres coube apenas serem sacerdotisas das deusas, e sempre sob o bel-prazer dos sacerdotes (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 68). Pela mesma razão, à medida que as ciências se aperfeiçoavam e as primeiras academias foram criadas, as mulheres também foram delas excluídas (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 69)¹⁰. As instituições religiosas e científicas não deixam de ser, assim, locais de poder, pois perpetuam e aprofundam a dominação masculina e a exclusão das mulheres.

Por fim, Poulain destaca que se os homens dominaram o governo e a ciência, o mesmo não aconteceu com os modos. Enquanto eles se empregavam em ocupações grandes e importantes, as mulheres desenvolveram uma maior graça e modos mais agradáveis. Mas essa qualidade não é apresentada como uma contrapartida da inabilidade das mulheres para

⁹ “Há hoje estados hereditários nos quais as mulheres sucedem os homens para ser Rainhas ou Princesas. Mas há razão para crer que se deixaram as mulheres se intrometerem nesses Reinados, foi para evitar que eles caíssem em guerra civil; e se as Regências foram permitidas, isso só foi feito pela consideração de que as mães, que sempre amam seus filhos, teriam um cuidado particular com os Estados durante a minoridade deles” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p.68).

¹⁰ Na França seiscentista, as mulheres ainda eram de modo geral excluídas das academias de ciências, embora fossem presenças importantes nos *salons* literários e científicos e muitas vezes os organizassem. Por mais que a participação das mulheres nas academias não fosse proibida, ela era impossível na prática. Sobre isso, cf. SCHIEBINGER, 2006.

a ciência, como ocorre frequentemente nos discursos seiscentistas¹¹. Ela também não constitui um sinal de superficialidade ou de coqueteria. Pelo contrário, a habilidade das mulheres nos modos é descrita como um sinal de prudência e de engenho, mas também de proteção. Vendo que os ornamentos faziam com que os homens as olhassem com mais doçura, elas passaram a usá-los como uma maneira de tornar a sua condição mais suportável. Tal como ocorre com as demais desigualdades entre os sexos, essa vantagem feminina no que se refere aos modos e aos ornamentos é solidificada pelo costume, de modo que sua motivação original acaba por ser obscurecida (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 70).

A lacuna na narrativa hobbesiana da passagem do estado de natureza, no qual reinava a igualdade entre homens e mulheres, para a sociedade quase exclusivamente patriarcal do estado civil pode ser assim preenchida. Visto que o estado de guerra que submete as mulheres ao domínio masculino é forjado por uma usurpação da igualdade natural, o contrato que institui a sociedade civil e põe um fim no estado de guerra torna-se um instrumento para a perpetuação dessa mesma desigualdade. Poulain pode delinear assim um aspecto do poder político que havia escapado a Hobbes: o poder exercido pelos déspotas é intrinsecamente masculino, isto é, um poder violento e injusto. Em outras palavras, a instituição do poder civil tem como motor histórico o exercício de um poder sexuado, instaurado pelo desenvolvimento gradual do desejo masculino de dominação, que substitui a estima como a paixão social dominante.

Podemos ver assim como a genealogia do preconceito misógino presente no *Da igualdade dos dois sexos* possui um caráter intrinsecamente político. De uma antropologia que visa compreender os elementos que possibilitaram o surgimento da distinção sexuada das atividades na sociedade pré-civil, Poulain passa para uma descrição da constituição das instituições políticas como produto da violência masculina. O papel subalterno atribuído às mulheres, que no estado de guerra era garantido pela força, ganha no estado civil um caráter institucional. São os homens que ocupam os cargos e, conseqüentemente, que exercem o poder político, sempre em benefício de seu sexo. Isso só se torna possível devido às transformações passionais que fazem a relação entre os sexos passar da estima para a violência e para a dominação. Resta-nos saber se a essa constatação do caráter político presente na origem da desigualdade entre os sexos Poulain opõe uma resposta política pela igualdade.

¹¹ É o caso, por exemplo, de Malebranche: “Cabe às mulheres decidir sobre os modos, julgar sobre a língua, discernir a boa aparência e as belas maneiras. Tudo o que depende do gosto é da competência delas, mas ordinariamente elas são incapazes de penetrar as verdades um pouco difíceis de descobrir” (MALEBRANCHE, 1991, pp. 266-267). Sobre a influência dessa concepção da imaginação feminina no iluminismo, cf. HAMERTON (2008).

2. A autoridade entre o acaso e a razão.

A *história conjectural* que abre o *Da igualdade dos dois sexos* instaura uma tensão no interior do contrato que funda a sociedade civil: é a luz natural que dita que os homens necessitam de convenções para sair do estado de desconfiança mútua que caracteriza o estado de guerra (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 106), mas essa mesma luz natural mostra que, no que diz respeito à relação entre os sexos, as convenções não são nada mais do que efeitos do acaso ou do costume, que por sua vez são mantidos e naturalizados seguindo o interesse dos homens em manter sua posição de autoridade e de poder. Poulain é especialmente sensível ao papel que as leis civis possuem nessa perpetuação de um poder fundado na violência e à atribuição ilegítima dessas leis à natureza. Em uma crítica endereçada provavelmente a Grotius, que afirmava que a superioridade natural dos homens lhes dava o direito sobre as mulheres e sobre os filhos¹², o autor censura os juristas que favorecem seu próprio sexo ao escrever ou compilar as leis. Visto que na natureza reina a igualdade, é necessariamente por uma violação ilegítima que a desigualdade se insere na vida civil:

Deve-se considerar que aqueles que fizeram ou compilaram as Leis, sendo homens, favoreceram o seu Sexo, como talvez as mulheres teriam feito se estivessem no lugar deles. E as Leis, tendo sido feitas desde o estabelecimento das sociedades do modo que são presentemente em relação às mulheres, os Jurisconsultos, que tinham também seu preconceito, atribuíram à natureza uma distinção que vem somente do costume. [...] Sendo a dependência uma relação puramente corporal e civil, ela deve ser considerada unicamente como um efeito do acaso, da violência ou do costume (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 95).

O diagnóstico é claro: aqueles que fazem o contrato e criam as leis civis visam por meio delas perpetuar o seu próprio poder. Aqui, o igualitarismo de Poulain é patente. Caso as mulheres tivessem criado o estado no lugar dos homens, elas teriam igualmente favorecido o seu próprio sexo. Não se trata, portanto, de considerar que um governo estritamente matriarcal teria criado um estado igualitário ou mesmo mais perfeito. Se o desenvolvimento histórico que levou ao estado de guerra e à instituição do estado civil tivesse sido outro, poderíamos ter tido um governo matriarcal no lugar de um governo patriarcal. Contudo, tanto um quanto outro estariam igualmente distantes da igualdade natural.

¹² No quinto capítulo do Livro II do *Direito da guerra e da paz*, Grotius escreve: “Pela geração, um direito é adquirido pelos pais sobre os filhos. Falo de ambos, do pai e da mãe, mas se essas duas autoridades não concordam entre si, a do pai é preferida, por causa da superioridade do sexo.” (GROTIUS, 2004, p. 385). A relação entre Poulain e a tradição jusnaturalista é detalhada por Ginevra Conti Odorisio (2017).

É interessante, nesse ponto, destacar o modo como Poulain emprega o exemplo clássico do reino das Amazonas. Tal como para Hobbes, a possibilidade de pensar em um reino comandado por mulheres ressalta o caráter contingente das instituições patriarcais. Ademais, afirma Poulain, não só o patriarcado é contingente, como também o próprio preconceito misógino:

Todos os raciocínios daqueles que sustentam que o belo Sexo não é tão nobre nem tão excelente quanto o nosso são fundados sobre o fato de que sendo os homens mestres, crê-se que tudo é feito para eles; e estou seguro de que acreditaríamos no contrário, e de maneira ainda mais forte, isto é, que os homens existiriam para as mulheres, se elas tivessem toda a autoridade, como no Império das Amazonas (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 91).

A inversão de ponto de vista propiciado por esse exemplo permite conceber um estado no qual toda a hierarquia social seria diametricamente oposta à da sociedade patriarcal. Se um reino matriarcal é plausível – e, cabe destacar, o mito era corroborado por relatos de historiadores como Heródoto, dentre outros –, então o governo patriarcal não é natural. Mas, ao mesmo tempo em que esse recurso retórico visa mostrar que a superioridade masculina não decorre da natureza humana, ele se mantém no nível da desigualdade. Como nota Pellegrin (2017), o reino das Amazonas não abole uma estrutura social fundada na oposição entre dominante e dominado. Permanece nele a ideia de uma estrutura hierárquica fundada na relação de dominação entre os sexos, por mais que inverta seus polos tradicionais. Um governo das mulheres não constitui, portanto, uma solução para que se possa pensar em um estado igualitário. Pelo contrário, para que isso possa ser feito, é preciso desfazer a vinculação entre a autoridade e a relação entre os sexos.

Ao longo do *Da igualdade dos dois sexos*, o autor se esforça, como vimos, em indicar o caráter arbitrário e violento do poder patriarcal, apontando como em cada instância a atribuição de papéis femininos e masculinos na sociedade é efeito da educação e do costume. Contudo, é apenas na exegese bíblica feita ao longo do *Da excelência dos homens* que a sua análise se volta para a própria natureza da autoridade. Nela, Poulain responde aos argumentos misóginos que justificam a dominação masculina nas palavras que no “Gênesis” Deus dirigiu à Eva, dizendo-a que ela seria dominada por seu marido. A interpretação dessa passagem permite que Poulain se debruce sobre o real sentido da autoridade e, em especial, sobre a relação entre a autoridade natural e a autoridade civil.

O exame das diversas formas de dependência descritas nas Escrituras o leva a distinguir entre dois tipos de superioridade: uma de vontade e de potência e outra de espírito e de luz. A primeira consiste em obrigar os outros a fazer o que queremos, e ela só existe

legitimamente em Deus, pois entre os homens a extensão e o poder da vontade são sempre os mesmos. É por isso que um homem não é submetido naturalmente a outro, do mesmo modo que as mulheres não devem se submeter a seus maridos. A segunda também não se encontra preferencialmente em um sexo em detrimento do outro, pois ambos possuem igual disposição às ciências. Deus não deu aos homens nem às mulheres a superioridade da vontade pois, sendo pecadores, ambos não poderiam exercê-la sem desordem ou injustiça. Assim, o exercício legítimo da autoridade está, para Poulain, intrinsecamente ligado ao uso da razão. Mesmo a autoridade dos príncipes só é legítima se for acompanhada de sabedoria e de prudência. É por isso que se pode concluir que “a autoridade pública e particular não tem como fim senão declarar aqueles que estão submetidos a ela o que a razão quer que eles façam, e de modo algum sujeitá-los à vontade daqueles que a tornam conhecida, visto que são apenas o instrumento da razão” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 309). O uso legítimo do poder político deve sempre passar pelo crivo da razão, e aqueles que obedecem a esse poder nada mais fazem do que obedecer a própria luz natural.

A distância entre um contrato fundado na razão e outro fundado na violência e na exclusão torna-se, assim, mais evidente. Foram as paixões exacerbadas e o desejo de dominação dos homens que fundaram as instituições do estado civil, e é o interesse que as mantém. Um poder político exercido somente por homens e mantido por leis por eles criadas não pode ser legítimo, tal como não o seria um governo comandado unicamente por mulheres. Se a razão é igualmente distribuída entre os sexos, a marca do exercício racional do poder político deve ser o governo misto. Do ensino universitário ao comando de exércitos, passando pelos cargos eclesiásticos, todos os empregos que no Antigo Regime eram reservados aos homens seriam igualmente bem exercidos pelas mulheres se fossem dadas a elas as mesmas condições para alcançá-los. Mas é na condução, propriamente falando, do poder político que a radicalidade da proposta de um governo misto se torna clara:

Assim, nada impediria que uma mulher estivesse sobre um Trono, e que para governar seus povos ela estudasse a natureza, as leis, os costumes e os comportamentos deles; que ela tivesse em conta somente o mérito na distribuição dos cargos; que colocasse nos empregos da capa e da espada somente as pessoas justas, e nas dignidades da Igreja somente pessoas de luz e de exemplo. [...] É preciso, para a condução de um Reino, mais aplicação e mais vigilância do que as mulheres possuem para suas famílias, e as Religiosas para seus Conventos? O refinamento não faria falta a elas nas negociações públicas tanto quanto não faz falta nos assuntos particulares, e como a piedade e a doçura são naturais a seu Sexo, a dominação seria menos rigorosa do que a de muitos Príncipes, e desejaríamos para o seu Reino o que tememos em tantos outros:

que os súditos se regrassem pelo exemplo das pessoas que os governam (ES, pp. 118-119).

Os homens e as mulheres são igualmente capazes de governar um reino e, portanto, de exercer o poder político. Contudo, como o trecho acima deixa claro, ter uma mulher no trono não é somente possível, mas também, em certo sentido, desejável. O cuidado que elas adquirem a partir do lugar social que ocupam frente às famílias ou aos conventos convém para o reino, assim como o refinamento adquirido na conversação (atividade que na França seiscentista era ainda marcadamente feminina) é também útil para as negociações políticas. Mas Poulain vai mais longe: em um ataque direto à estrutura política e social do Antigo Regime, ele considera que uma mulher no trono se apoiaria no mérito, e não no sangue ou no *status* social, ao realizar a distribuição de cargos. Em suma, uma mulher no poder não seria somente uma governante mais capaz do que seu equivalente masculino, mas uma governante que se oporia à estrutura fundamentalmente arbitrária da sociedade de corte.

A hipótese de uma inversão na relação de dominação política entre homens e mulheres engendra o que Pellegrin (2011, p. 25) chamou de vasta reforma social, que diz respeito não só à relação entre os sexos, mas sobretudo à hierarquia social seiscentista como um todo. Pois do mesmo modo que o acaso, o interesse e o costume colocaram os homens nos cargos de poder, são também eles que distribuem as ocupações na sociedade: “Os filhos aprendem suas profissões de seus pais. Um, que preferiria uma espada se a escolha fosse sua, é constrangido a escolher a batina; e poderíamos ser o homem mais hábil do mundo que jamais assumiríamos um cargo, se não tivéssemos como comprá-lo” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 71). É a nascença, o acaso e – seguindo o costume do estado francês de distribuir cargos administrativos mediante pagamento –, as riquezas que determinam a ocupação das profissões e dos cargos políticos, e não o mérito. Nesse ponto, o projeto igualitário de Poulain ultrapassa os limites da distinção sexual. Não são somente as mulheres que são excluídas da sociedade, mas também todos aqueles que, por falta de instrução ou por sua classe social, se veem impedidos de se distinguir socialmente¹³.

De que modo, então, colocar as mulheres nos cargos políticos inverteria essa lógica social? Do ponto de vista estritamente igualitário, ambos os sexos são igualmente capazes de sentar-se no trono e de conduzir um reino, não havendo uma diferença de *natureza* que faça

¹³ “Quantas pessoas estão na poeira, e que teriam se distinguido se tivessem sido um pouco incentivadas? E quantos camponeses seriam grandes doutores se tivessem sido colocados nos estudos? Estaríamos muito enganados em crer que as pessoas mais hábeis hoje sejam aquelas que em seu tempo tiveram mais disposição para as coisas nas quais se distinguem, e que em um tão grande número de pessoas sepultadas na ignorância não haja nenhuma que não tivesse se tornado mais capaz com os mesmos meios” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 71).

com que um seja mais capaz do que o outro na condução do governo. Contudo, na medida em que os homens buscam preservar seus interesses e encontrar, dentre seus próximos, aqueles que melhor satisfazem seu desejo de dominação, a distribuição dos cargos feita pelo Rei buscará sempre a conservação e a propagação de seu domínio. Visto que esse domínio foi tomado pela força e mantido pelo costume, são a força e o costume que guiam a hierarquia social e política dos estados mantidos pelo poder masculino.

Aqui, novamente, o regime passional dos homens gera uma desigualdade na própria estrutura política da sociedade patriarcal. Nela, o acaso e o interesse substituem o mérito como critério de escolha para a ocupação dos cargos. As mulheres, por sua vez, sendo *demasiadamente humanas*, mantêm do estado de natureza a inclinação para a estima como paixão dominante. É nesse sentido que devem ser compreendidas a piedade e a doçura naturais que Poulain atribui às mulheres. Enquanto a autoridade masculina é exercida por meio de paixões violentas e do interesse, o governo nas mãos das mulheres seria mais conforme ao uso legítimo e racional da autoridade. Nesse governo feminino, a escolha dos cargos não visaria satisfazer a paixão violenta que guia o desejo de dominação, mas sim uma legítima escolha fundamentada no mérito, na estima e, conseqüentemente, na luz natural.

Cabe aqui precisar o que Poulain compreende por *mérito*. Sendo fundado em uma estima estritamente racional, o mérito não pode ser julgado apenas pela capacidade de se distinguir socialmente. Não se trata para ele de instituir uma *meritocracia*, se quisermos atribuir ao termo o significado que ele costuma ter para nós de uma conquista individual de reconhecimento. As mulheres que se tornam tão hábeis quanto os doutos na ciência, por exemplo, são proporcionalmente mais estimáveis:

Foi-lhes preciso superar a moleza na qual seu sexo foi criado, renunciar aos prazeres e à indolência aos quais são reduzidas, vencer certos obstáculos públicos que as distanciam dos estudos, e se colocar acima das idéias desvantajosas que o vulgo tem das doudas, além das que tem em geral de seu sexo. Elas fizeram tudo isso, e seja porque as dificuldades tenham tornado o espírito delas mais vivo e mais penetrante, seja porque essas qualidades lhes são naturais, elas se tornaram proporcionalmente mais hábeis do que os homens (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 82)¹⁴.

¹⁴ Uma passagem notável do *Da igualdade dos dois sexos* ressalta que, em uma sociedade livre e sem estado, estimaríamos mais aqueles que mais contribuem para a conservação de nossas vidas. É por uma espécie de corruptela desse princípio que nos acostumamos a considerar os Príncipes como os principais membros do estado, visto que os cuidados e a previdência deles é a mais extensa e a mais geral (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p.92). É por isso que, nos termos de uma estima racional, as mulheres sempre terão mais mérito do que qualquer Mestre, Magistrado ou Príncipe. Estes fazem pouco mais do que assegurar a posse dos bens para os que os possuem, e a buscar sua própria glória e seus interesses particulares. As mulheres, por sua vez, jamais deixam de ser fundamentais para a criação e para o bem das crianças que elas

Aqui podemos ver de que modo a proposta de colocar a mulher no trono como uma governante de fato, e não somente como regente que assegura a continuidade da linha sucessória, engendraria uma mudança radical na estrutura hierárquica da sociedade. Ela significaria substituir acaso e interesse por mérito, governo violento por autoridade racional, desejo de dominação pela estima. Em suma, o regime passional masculino, sustentado e conservado no estado pela presença exclusiva de homens nos cargos de autoridade, deixaria de ser dominante com a presença das mulheres nas mesmas posições. Trata-se, portanto, de um novo contrato social, diferente daquele que tirou a sociedade do estado de guerra e excluiu as mulheres dos lugares de poder.

Mas tal contrato é possível? Uma passagem do *Da excelência dos homens* expõe, nas palavras de um misógino, a dificuldade: “[...] aqueles que querem tirar de seu próprio sexo uma vantagem que ele sempre possuiu tranquilamente, e que o outro sexo lhe concedeu desde que ambos subsistem, são pessoas que se despojam, sem fruto e de boa vontade, de um título legítimo e não contestado” (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 341). Por um lado, é o caráter pacífico das mulheres, avessas à guerra e à violência, que o misógino identifica aqui. Contudo, a ausência de contestação possui ainda uma raiz mais profunda, que é o preconceito presente nas mulheres a respeito de suas próprias capacidades. Esse preconceito é ilustrado no diálogo *Da educação das damas* (*De l'éducation des dames*), de 1674, com os relatos das duas personagens femininas sobre as razões de se afastarem das ciências. Ao fim do primeiro diálogo, por exemplo, a jovem Eulália, descrita como uma dama que fala bem e com graça, mas que não possui o hábito do estudo, se choca com a afirmação de Estasímaco – o porta-voz de Poulain – de que é possível adquirir os mais belos conhecimentos sem saber grego ou latim, e até mesmo sem ingressar no colégio. É na educação recebida pelas mulheres, portanto, que se encontra a dificuldade delas em contestar, mesmo no campo da ciência, o preconceito misógino¹⁵.

As ciências e a educação se tornam assim o principal campo de batalha para o estabelecimento desse novo contrato. Não é por acaso que talvez a maior indicação de que Poulain pensa ser possível refazer o contrato social e sexual do Antigo Regime encontra-se na abertura do *Da educação das damas*. A obra visa desenvolver um programa para a educação das mulheres que possa torná-las não somente capazes de exercer qualquer ciência, mas

criam. Assim, conclui, “Uma vez pacificados os Estados, a maior parte das pessoas que tem autoridade são como mortas e inúteis: as mulheres jamais deixam de nos ser necessárias” (Ibid).

¹⁵ Amy M. Schmitter (2018) aproxima essa concepção do preconceito que muitas mulheres carregam contra si mesmas narrado por Poulain à noção contemporânea de *implicit bias* (viés implícito, em uma tradução livre). As mulheres se considerariam assim de forma irrefletida como inferiores ou como incapazes de executar algumas atividades ao assumir como naturais os costumes no qual foram educadas.

também fornecer-lhes um método para que possam elas mesmas se tornarem instrutoras. Mas antes de apresentar esse programa, Estasímaco apresenta uma ousada proposta para que as mulheres possam ter a felicidade que desejam:

Além de diversas normas que seriam vantajosas às mulheres, eu impediria de todo que as mulheres fossem colocadas na Religião contra a vontade. Limitaria de tal modo a autoridade conjugal que nenhum homem abusaria dela. Pois nada me sensibiliza mais do que ver uma mulher obrigada a viver com um bruto ou com um ciumento que a torna infeliz. Estabeleceria um conselho paritário de homens e de mulheres que regularia unicamente o que poderia concernir os interesses do belo sexo. E como estimo infinitamente ser sábio, da maneira como eu o concebo, regraria as coisas de tal maneira que as mulheres pudessem alcançar isso tanto quanto os homens podem fazê-lo (POULAIN DE LA BARRE, 2011, p. 163).

As diversas instâncias nas quais esse novo contrato deve operar evidenciam a amplitude da reforma social ambicionada por Poulain. Em primeiro lugar, ela se volta para a autoridade da família e da religião sobre a mulher, impedindo que ela seja levada a vestir o hábito contra a vontade. Esse apontamento é fundamental, pois garante que as filhas não sejam afastadas forçadamente do estudo sob o pretexto de dedicar-se unicamente à devoção. Em segundo lugar, ele busca desfazer um dos núcleos do poder patriarcal, que é a autoridade do marido sobre a mulher. Trata-se aqui do reestabelecimento do direito natural no matrimônio: os homens e as mulheres devem se unir por uma relação de amor, e não de submissão. Em terceiro lugar, o estabelecimento de um conselho paritário para tratar dos assuntos relacionados às mulheres mostra a preocupação de Poulain com a aplicabilidade dessa reforma. Após dissecar o preconceito misógino no *Da igualdade dos dois sexos*, Poulain está consciente que algo tão bem entranhado na vida social e passional dos homens não poderá ser inteiramente refeito ou apagado. Isso torna necessária uma instância institucional que, diferente das instituições criadas pelo contrato que tirou os homens do estado de guerra, teria seu caráter igualitário assegurado pela paridade entre os sexos. Ao garantir que os homens não regrariam de modo interessado as leis que dizem respeito às mulheres, a igualdade entre os sexos poderia ser assegurada independentemente da presença e da força do preconceito misógino. Por fim, o direito à educação garantiria às mulheres o ingresso nas ciências, o que era negado pela interdição ao ensino formal feminino.

Podemos assim esboçar um aspecto fundamental do horizonte político do projeto de Poulain para a emancipação das mulheres. Ao insistir que a desigualdade entre os sexos deriva do costume e da educação, e que as mulheres podem ser governantes tão boas ou melhores do que os homens, o que está em jogo é uma repactuação do poder político. Se

Poulain considera as mulheres mais adequadas para assumir os cargos de autoridade, isso não ocorre em detrimento de seu projeto igualitário. Pelo contrário, é por possuir paixões mais conformes ao estado igualitário que as mulheres são mais capazes do que os homens de constituir uma autoridade racional, justa e equitativa. Fornecer as condições para que as mulheres ocupem os mesmos cargos e tenham a mesma oportunidade de se educar que os homens é, portanto, lançar as bases para um novo modelo de sociedade civil.

Referências Bibliográficas:

- CONTI ODORISIO, G. (2017). Poulain de la Barre: droits naturels et coutume. Un jusnaturaliste radical. In: Pellegrin, M.-F. (Org.) *Poulain de la Barre. Égalité, modernité, radicalité*. Paris: Vrin.
- DESCARTES, R. (1983). *As paixões da alma*. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- GROTIUS, H. (2004). *O direito da guerra e da paz*. Ijuí: Editora Unijuí.
- HAMERTON, K. J. (2008). Malebranche, Taste, and Sensibility: The Origins of Sensitive Taste and a Reconsideration of Cartesianism's Feminist Potential. *Journal of the History of Ideas*, Volume 69, N° 4. <https://doi.org/10.1353/jhi.0.0017>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- HOBBS, T. (1979). *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- HOBBS, T. (2002) *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes.
- LIMONGI, M. I. (1999). *O homem excêntrico: Paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola.
- MALEBRANCHE, N. (1991). *De la Recherche de la Vérité, Livres I-III*. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Vrin.
- PELLEGRIN, M.-F. (2011). Poulain de la Barre: un féminisme philosophique. In: Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes/ De l'éducation des dames/ De l'excellence des hommes*. Paris: Vrin.
- _____. (2017). Procédés d'inversion chez Poulain de la Barre : pour un concept d'efféminage. *Philosophiques*, 44, (2), 193–208.
- POULAIN DE LA BARRE, F. (2011). *De l'égalité des deux sexes/ De l'éducation des dames/ De l'excellence des hommes*. Paris: Vrin.
- _____. (2019). Da igualdade entre os dois sexos. In Rovere, M. (Org.) *Arqueofeminismos*. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- PUGLIESE, N. (2021). *O que é a história feminista da filosofia?* Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/anpof-pugliese-historia-feminista/>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- SCHIEBINGER, L. (2006). *Women of Natural Knowledge*. In: *The Cambridge History of Science, vol. 3, Early Modern Science*. New York: Cambridge University Press.

SCHMITTER, A. M. (2018). *Cartesian prejudice: Gender, education and authority in Poulain de la Barre*. *Philosophy Compass*, vol. 13, issue 12. <https://doi.org/10.1111/phc3.12553>. Acesso em: 28 jun. 2021.

Sobre Lady Masham e alguns pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia moderna

Tessa Moura Lacerda
Universidade de São Paulo (USP)
tessalacerda@usp.br

Resumo: Partindo da reflexão de Gayatri Spivak sobre o que são histórias alternativas, trata-se de refletir sobre a construção do cânone da filosofia moderna e sobre a proposta de Lisa Shapiro de uma outra narrativa baseada no tema da educação e da capacidade humana de conhecimento. Essa proposta coloca a ênfase em um tema que foi bastante trabalhado durante os séculos XVII e XVIII e facilita a recuperação de nomes de filósofas que tomaram parte no debate, inclusive o nome de Damaris Cudworth Masham (1659-1708).

Apesar de concordarmos com a proposta, consideramos fundamental reconhecer que estamos situados no tempo e no espaço e, por isso, escrevemos a partir de um país que já foi colônia e no qual o critério da racialidade e da classe são critérios hierárquicos no interior da sociedade, assim como Lady Masham, situada numa Europa do século XVII, vivia condições específicas que permitiram a ela tomar parte no debate filosófico.

Palavras-chave: Lady Masham, Gayatri Spivak, Lisa Shapiro, História, Feminismos.

Abstract: Based on Gayatri Spivak's reflection on what alternative histories are, the aim is to reflect on the construction of the canon of modern philosophy and on Lisa Shapiro's proposal for another narrative based on the theme of education and the human capacity for knowledge. This proposal places emphasis on a theme that was much worked during the 17th and 18th centuries and facilitates the of recovery the names of philosophers who took part in the debate, including the name of Damaris Cudworth Masham (1659-1708).

Although we agree with the proposal, we consider it essential to recognize that we are situated in time and space and, therefore, we write from a country that was once a colony and in which the criteria of raciality and class are hierarchical criteria within society, just as Lady Masham, situated in 17th century Europe, lived specific conditions that allowed her to take part in the philosophical debate.

Keywords: Lady Masham, Gayatri Spivak, Lisa Shapiro, History, Feminisms.

I. Histórias

A história é uma narrativa construída. Mais do que isso, “narrativas históricas são negociadas” (SPIVAK, 2019, p.251). Poderíamos nos perguntar: negociadas por quem, para quem, por que e para quê? Fiquemos com estas questões em mente.

Pensando sobre a construção das narrativas históricas na Índia como uma sociedade pós-colonial, Gayatri Spivak “feminista, e uma marxista fora de moda” (SPIVAK, 2019, p.251), como se autodefine, propõe a diferenciação entre *escritura* da história e *leitura* da história. Spivak está preocupada com a questão do que chama de “história alternativa”. Entre escrever e ler há deslocamentos. Ainda que façamos narrativas legíveis, as leituras que emergem e qual será legitimada dependem desses deslocamentos: “Se o sujeito privilegiado (...) foi mascarado como o sujeito de uma história alternativa, devemos refletir sobre como ele está escrito, em vez de apenas ler sua máscara como uma verdade histórica.” (SPIVAK, 2019, p.252). Segundo Spivak (2019, p.254), somos obrigados a trabalhar dentro de narrativas da história e a acreditar nelas. Por isso é imperioso refletir sobre essa construção da narrativa histórica sem tomá-la pura e simplesmente como uma verdade histórica. As histórias alternativas se diferenciam do discurso dominante – mas um sujeito privilegiado pode ser mascarado como sujeito de uma história alternativa. Gênero, raça, etnicidade e classe são instrumentos para desenvolver histórias alternativas.

Deslocando a questão de Spivak, tentando, todavia, não mascarar um sujeito privilegiado como sujeito de uma história alternativa, propomos trazer essas considerações sobre a história da Índia pós-colonial para a consideração da construção do cânone filosófico e, particularmente, do cânone da filosofia seiscentista. Com isso, propomos fazer conscientemente o deslocamento entre escritura e leitura com o qual se preocupa Spivak. Dentre os instrumentos sugeridos por Spivak para pensar as histórias alternativas, vamos usar o *gênero* – todavia, não vamos usar esse instrumento sem pelo menos apontar o fato de que a questão da *classe* está profundamente imbrincada nessa proposta de discussão do cânone filosófico, assim como a questão da “*raça*”¹, mas talvez de maneira mais explícita ou direta.

II. Lisa Shapiro e cânone em filosofia moderna

O que significa o cânone filosófico? Como é constituído?

¹ Escolho manter a palavra “raça” entre aspas, porque, embora seja um elemento fundamental nas sociedades capitalistas, principalmente a partir da modernidade e do período escravagista do capitalismo, trata-se de uma ficção. Ficção que, todavia, organiza e classifica o tipo de sociabilidade que experimentamos até hoje no Brasil, por exemplo. Sobre isso, por exemplo, a discussão sobre o conceito a partir do debate sobre as cotas raciais nas universidades brasileiras feitas por Sueli Carneiro (CARNEIRO, 2019).

Lisa Shapiro sugere pensar o cânone a partir de três características: “uma história causal, um conjunto de questões filosóficas centrais e um conjunto de obras claramente filosóficas” (SHAPIRO, 2016, p.1). Esses seriam os critérios, tácitos certamente, que elevariam sete filósofos ao ranking de grandes filósofos da modernidade: Descartes, Espinosa, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume e Kant. Shapiro considera que os esforços mais recentes (a partir da década de 1990) para inserir nomes até então não canônicos nessa listagem, mostra que a questão precisa ser repensada. Mas considera também que se nomes como Malebranche, Gassendi, Reid, entre outros, estão sendo trazidos para o interior desse cânone, é porque se encaixam na narrativa que explica o cânone. É essa narrativa, como justificativa interna da existência do cânone, que nos interessa particularmente – pois, como sugere Shapiro (2016, p.5), seguindo Richard Rorty, o cânone tem uma função pedagógica e justifica o interesse contemporâneo em determinadas questões filosóficas.

Segundo a narrativa tradicional sobre a filosofia moderna, Descartes seria a figura primeira – e sem predecessores. Shapiro mostra que essa concepção já é atualmente questionada e a dívida de Descartes com seus predecessores passou a ser reconhecida. De todo modo, como alerta Gayatri Spivak sobre a construção da narrativa histórica, “Refazer a história envolve uma negociação com as estruturas que produziram o indivíduo como agente da história” (SPIVAK, 2019, p.262) – rever a ideia de indivíduo, qualquer indivíduo, como protagonista da história, é uma tarefa que implicaria talvez a desconstrução da ideia mesma de cânone, para conceber que esses indivíduos, que elencamos como figuras canônicas, apenas deram um acabamento a um conjunto de questões que mobilizava os pensadores daquele período e, nesse sentido, precisaríamos entender que se trata, digamos assim, de questões coletivas.

De todo modo, e voltando à reconstrução de Lisa Shapiro faz da narrativa tradicional, Descartes seria a figura primeira por propor uma metafísica inovadora: o dualismo entre corpo e mente, que impactou Espinosa e Leibniz. Ambos desenvolveram suas próprias explicações para sanar as fragilidades do sistema cartesiano. Espinosa, questionando a consistência da ontologia cartesiana segundo a qual há uma substância infinita e duas substâncias finitas, pensamento e extensão, afirma que há apenas uma substância, infinita, com infinitos atributos infinitos em seu gênero dentre os quais a mente finita conhece apenas dois, pensamento e extensão. Leibniz, discordando dos dois e assumindo a impossibilidade de causalidade eficiente transitiva entre substâncias realmente distintas, afirma a existência de infinitas substâncias finitas, cuja causa é a substância infinita, e que têm uma causalidade apenas ideal entre si, na medida em

que cada uma delas concentra em si a totalidade do mundo de que faz parte e, portanto, exprime todas as demais. Locke, também impactado pela proposta de Descartes, busca uma alternativa ao conhecimento inato: a origem do conhecimento é a experiência. Assim, a substância em geral é algo que não sabemos o que é, mas um substrato de qualidades; e as substâncias particulares são um nome que atribuímos às qualidades que percebemos juntas. Berkeley e Hume, cada um à sua maneira, são afetados pela proposta de Locke e buscam preservar o empirismo de problemas interpretativos. Berkeley mostra que não se pode distinguir as propriedades dos corpos e nossas percepções; Hume se debruça sobre a questão da causalidade. E finalmente, afirmação que faço questão de reproduzir, “A cadeia causal intelectual da história canônica leva inexoravelmente a Kant como seu ponto culminante” (SHAPIRO, 2016, p.7): seja porque a obra de Hume despertou Kant do sono dogmático, seja porque Kant busca uma alternativa a partir da tradição cartesiana ou da tradição lockeana, buscando evitar as armadilhas de cada uma delas. Em resumo e usando palavras mais duras do que Lisa Shapiro, eu diria que, nessa narrativa, toda a filosofia do século XVII seria um longo comentário sobre o dualismo cartesiano e sobre a nossa capacidade de conhecimento, e levaria inexoravelmente – para usar o termo empregado por Lisa Shapiro – a Kant. O sentido desse variado comentário a Descartes seria, portanto, chegar à formulação, mais bem acabada, de Kant.

Uma segunda maneira de justificar a existência do cânone, afirma Shapiro (2016, p.7), é estruturar a narrativa em torno de um conjunto de questões, a saber: a questão epistemológica sobre nossa capacidade de conhecer e a questão metafísica sobre que coisas existem e como interagem causalmente. Nesse caso, filósofos que não figuram entre aqueles sete nomes do cânone, ganham um espaço, como Malebranche, porque tem uma reflexão sobre a causalidade e a interação (ou não interação) entre as coisas: a teoria das causas ocasionais. A causalidade ocasional prefiguraria a causalidade em Hume (Shapiro, 2016, p.7). Gassendi, por sua vez, ofereceria uma primeira versão do empirismo, depois desenvolvido por Locke.

Nas últimas décadas, aponta Shapiro, uma outra tendência interpretativa, liderada por Daniel Garber, buscou relacionar a metafísica seiscentista com a história da ciência, destacando, assim, a natureza do corpo e o tema da causalidade, mudando, portanto, o enredo da narrativa sobre o cânone. Ainda assim, aponta Shapiro, “Embora as questões centrais sejam reorientadas, as figuras centrais permanecem as mesmas, embora outras figuras, como Gassendi, Boyle e Newton passem a ser consideradas” (SHAPIRO, 2016, p. 2). Assim, Descartes e Leibniz ainda figuram em destaque, assim como Locke (pelo mecanicismo e atomismo e não pela teoria das *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 40-58

ideias) e Kant (ainda pela sua epistemologia, mas sobretudo pela fundamentação da ciência) (cf. SHAPIRO, 2016, p.9).

III. Onde estão as filósofas? Pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia

Ora, havia muitas mulheres ativamente engajadas em filosofia no início da modernidade. Por que elas não estão entre os filósofos canônicos? Segundo Shapiro, “A estabilidade arraigada das figuras no cânone destaca outro aspecto dele: sua homogeneidade” (SHAPIRO, 2016, p.2). Vale notar a elegância de Shapiro na escolha da palavra, “homogeneidade”, que descreve algo como um “epistemicídio”². As filósofas, em parte reconhecidas em seu tempo – ou, pelo menos, escutadas por aqueles que depois foram consagrados a filósofos canônicos, seja em conversações numa vida de corte, seja pela troca de cartas – foram apagadas da história da filosofia ocidental até bem recentemente.

Mas talvez seja preciso matizar a palavra “epistemicídio” e optar, como Shapiro, por uma versão mais sutil: o cânone do pensamento moderno apresenta figuras “homogêneas”, homens europeus. Matizar, porque, como sugere Muniz Sodré, “O próprio conceito de ‘Ocidente’ (...) é metáfora geográfica para uma narrativa destinada a consolidar a pretensão de domínio imperial (cultural e civilizatório) da Europa sobre o resto do mundo.” (SODRÉ, 2017, p.9). Matizar, porque essas mulheres seiscentistas sobre as quais hoje se pesquisa, se escreve e se ensina na graduação, são todas mulheres também europeias e que produziram uma forma de conhecimento reconhecidamente filosófica. Matizar, porque, neste caso, trata-se claramente de uma opressão de gênero – é por meio dessa opressão que se estabelece o questionamento a respeito do saber produzido por essas mulheres. Talvez o que Lisa Shapiro afirme sobre as figuras não canônicas que passaram a ser consideradas pela proposta de Garber, possa ser dito também das filósofas modernas. Com efeito, Shapiro afirma:

Poucas pessoas ensinam essas figuras não-canônicas em suas aulas de graduação. Se essas figuras se firmarem, tanto acadêmica, como pedagogicamente, é porque se encaixam facilmente na narrativa que impulsiona o cânone das sete figuras centrais. Portanto, o cânone moderno, tal como se encontra, limita efetivamente, senão as figuras

² Empregamos este termo no mesmo sentido que Sueli Carneiro emprega para descrever o apagamento de formas variadas de saber. Interessa-nos a descrição de como a reprodução de poderes e saberes se dá a partir de um dispositivo, no caso de Sueli Carneiro, o dispositivo da racialidade, no nosso caso, o dispositivo da sexualidade (ou a questão de gênero). Cf. CARNEIRO, 2005.

que consideramos importantes, pelo menos os enredos que usamos para definir a história da filosofia. (SHAPIRO, 2016, p.2)

Talvez possamos afirmar que se hoje nós, intérpretes da filosofia, especialistas em filosofia seiscentista, passamos num importante movimento de afirmação a incluir cartas e textos das filósofas do século XVII em nossas salas de aula e artigos, é porque essas figuras se encaixam na narrativa canônica construída sobre a história da filosofia. Embora sejam mulheres, e não podemos nunca diminuir o esforço que estamos fazendo pelo reconhecimento dessas outras vozes, essas mulheres são da Europa e, muito frequentemente, da nobreza – de modo que ampliando um pouquinho os critérios, são figuras “homogêneas” em relação às figuras canônicas da filosofia moderna. Por isso afirmamos antes que, embora escolhendo o *gênero* como instrumento para pensar uma história alternativa da filosofia, não podemos deixar de mencionar as questões de *classe* e “*raça*”. Sem diminuir a importância de incluir mulheres na história da filosofia e de propor uma reescritura do cânone, não podemos esquecer nossa “situação” – termo que recupero de Leibniz e que designa não exatamente nosso lugar no mundo, mas a partir de onde nos relacionamos com o todo de que fazemos parte: estamos situadas e situados no tempo e no espaço, ainda que tempo e espaço sejam apenas relações, e não algo em si.

Assim, situadas e situados, devemos nos reconhecer em um país pós-colonial, com passado escravagista e atualmente profundamente racista. Precisamos reconhecer também que “a todo grande sistema filosófico (...) subjaz uma política – impensada por esse mesmo sistema.” (SODRÉ, 2017, p.8-9) E que, portanto, trata-se de uma construção interessada: essa construção, afirma Muniz Sodré, “pretende ser um fato absolutamente racional, mas é de fato um magno *sentir* político eurocêntrico, que traça fronteiras para a produção filosófica” (SODRÉ, 2017, p.8). De maneira também explícita, María Lugones nos afirma que a forma de conhecimento que a Europa produziu sobretudo a partir da modernidade, ou seja, a transformação do que é conhecido em objeto e daquele que conhece em sujeito,

foi imposta, em todo o mundo capitalista, como a única racionalidade válida e como emblemática da modernidade.

De modo mitológico, a Europa, centro capitalista mundial que colonizou o resto do mundo, (...) estaria no ponto mais avançado da temporalidade contínua, unidirecional e linear das espécies. (LUGONES, 2020, p.59)

E, na medida em que “fazemos um esforço para nos ajustarmos às teorias produzidas nos Estados Unidos e na Europa” (MIÑOSO, 2020, p.103), compactuamos com um epistemicídio (agora sim, cabe a palavra). Yuderkis Minõso se refere ao feminismo da América Latina quando descreve esse esforço de adequação ao pensamento do norte global, essa “tentativa de fazer caber nelas [teorias produzidas nos Estados Unidos e na Europa] as mulheres de diferentes contextos atravessados pela colonialidade” (MIÑOSO, 2020, p.103). Minõso escolhe “um ponto de vista produzido quando somos/habitamos um corpo submetido ao empobrecimento, ao despejo e à negação sistemática de sua capacidade de desenvolver saberes, críticas e projetos de futuro” (MIÑOSO, 2020, p.109) para pensar sobre seu próprio feminismo e sobre um feminismo na América Latina. Naturalmente não podemos fazer literalmente o mesmo exercício em nossa tentativa coletiva de reescritura do cânone filosófico. Mas não podemos deixar de mencionar que, embora escolhendo o instrumento do *gênero* para pensar uma história alternativa da filosofia seiscentista, essa reescritura carrega consigo e está atravessada por questões de *classe* e de “*raça*”. Se há um entrecruzamento das opressões que derivam desses conceitos (*gênero*, *classe* e “*raça*”) e, na verdade, uma opressão não existe sem a outra, na medida em que derivam todas, como efeitos ativos, da mesma causa primeira (que podemos nomear, para simplificar, de capitalismo patriarcal), há, todavia, abrangências diferentes de cada um desses conceitos, sobretudo se forem instrumentos para a reescritura do cânone da filosofia seiscentista. Vejamos. María Lugones sugere, a partir de Quijano, que:

A colonialidade do poder introduz uma classificação universal e básica da população do planeta pautada na ideia de ‘raça’. A invenção da ‘raça’ é uma guinada profunda, um giro, já que reorganiza as relações de superioridade e inferioridade estabelecidas por meio da dominação. A humanidade e as relações humanas são reconhecidas por uma ficção em termos biológicos. (LUGONES, 2020, p.56)

Assim, os saberes produzidos pelos povos dominantes são reconhecidos como autênticos, legítimos, ou como a única racionalidade válida. É a *raça* que ancora essa afirmação³

³ Sobre isso, sugerimos também a poderosa reconstrução da filosofia e da ciência ocidentais visando compreender a racialidade como um elemento central do pensamento ocidental feita por Denise Ferreira da Silva (FERREIRA da SILVA, 2007). Vale notar o uso estratégico e sistemático que Denise Ferreira da Silva faz de “racialidade” e de “o racial” em lugar de “raça”.

e traça, como sugere Muniz Sodré, fronteiras para a produção filosófica. Dito de outro modo: a racialidade define, em última instância, o que é filosofia e o que não é filosofia.

“O *humano* define-se, assim, de dentro para fora, renegando a alteridade a partir de padrões hierárquicos estabelecidos pela cosmologia cristã e implicitamente referendados pela filosofia secular. Desta provém o juízo epistêmico de que o *Outro* (*anthropos*) não tem plenitude racional, logo, seria ontologicamente inferior ao humano ocidental. É um juízo que, na prática, abre caminho para a justificação das mais inomináveis violências.” (SODRÉ, 2017, p.13-14)

Dentre essas violências, uma é o epistemicídio. Com a humanidade dividida em duas pela “raça”, ou com os povos divididos em dois grandes grupos, os humanos e os outros, legitima-se como saber apenas o conhecimento produzido pelos “humanos”, ou pelos povos dominantes. Dentro deste grupo, por sua vez, legitima-se como saber o saber de determinada classe, também dominante (a filosofia e a ciência). E dentro deste grupo ainda mais reduzido, legitima-se por fim como saber, o conhecimento produzido pelo gênero masculino. É nesse sentido que proponho que a abrangência dos conceitos que legitimam as opressões entrecruzadas de “raça”, classe e gênero, é diferente, ainda que gênero, classe e “raça” sejam todos instrumentos para pensar histórias alternativas.

Repensar o cânone da filosofia moderna a partir do gênero, portanto, nos coloca já no interior de determinado grupo – que parece guardar uma certa “homogeneidade”, para recuperar o termo de Lisa Shapiro, com as figuras que compõem o cânone filosófico.

Mais uma vez, sem negar a importância deste trabalho de reescritura do cânone e de (re)inserção do nome de mulheres na história da filosofia, sem negar, sobretudo, a proposta de repensar o enredo da narrativa justifica a existência do cânone, não podemos nunca deixar de mencionar que, neste grupo “homogêneo” europeu, as mulheres cujos nomes e histórias conseguimos recuperar são, no geral, da nobreza. Como afirma Virgínia Woolf, no famoso ensaio sobre as mulheres e a ficção,

De vez em quando menciona-se uma mulher, uma Elisabeth ou uma Maria, uma rainha ou uma grande dama. Mas as mulheres de classe média (...) não poderiam de forma alguma ter participado de qualquer dos grandes movimentos que, reunidos, constituem a visão do historiador sobre o passado (WOOLF, 2019, p.61-62)

Dito isso, feitas todas essas observações e ressalvas, gostaríamos agora de refletir um pouco sobre uma dessas mulheres europeias, uma dessas mulheres da nobreza europeia do século XVII, e além de tudo, uma mulher que “se destaca como uma das poucas mulheres inglesas modernas que não só publicou obras filosóficas em vida, mas também se engajou na ‘República das Letras’ no continente europeu”⁴: Lady Masham.

IV. Masham e a causalidade: sobre amor e sociedade

Damaris Cudworth Masham (1659-1708) é filha de Ralph Cudworth, platônico de Cambridge. Embora não tenha recebido educação formal, como a maioria das mulheres de seu tempo, viveu sempre em círculos acadêmicos, primeiro por causa de seu pai e, depois, porque teve uma profunda amizade com Locke, que morou por 14 anos na residência dos Masham, Oates, onde manteve uma biblioteca de mais de 4000 livros e vários instrumentos científicos, e onde recebia pessoas como Newton.

Lady Masham, como poucas mulheres de seu tempo, pôde assim se engajar em debates filosóficos, e chegou a publicar – anonimamente, é importante notar – dois tratados sobre filosofia moral, metafísica e educação das mulheres: *Discourse Concerning the Love of God* (1696) e *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life* (1705). Além disso, manteve uma correspondência com Locke, Leibniz, Jean Le Clerc, Philip Van Limborch, Lord Shaftesbury. No debate epistolar com Leibniz, Masham se engaja na defesa da obra do pai, contra a interpretação que Pierre Bayle fizera deste. Bayle considera, em uma controvérsia com Le Clerc, que as “naturezas plásticas” de Richard Cudworth levariam ao ateísmo. Cudworth, criticando o mecanicismo dos atomistas e dos cartesianos, propõe as naturezas plásticas como uma mediação entre o mundo divino e o mundo natural, para manter a constância das leis do universo, seria como uma “revisitação da alma do mundo platônica” (FERREIRA, 2010, p.18). Pelas naturezas plásticas, Deus manifestaria sua vontade sem intervir diretamente no mundo: “Com esta tese, Cudworth pretende fugir do ocasionalismo de Malebranche e simultaneamente afirmar a existência de uma ordem no Universo. Há como que uma imanência de Deus no mundo, o que leva a que sua ação se manifeste no cotidiano sem que se torne necessário recorrer à sua

⁴ <https://projectvox.org/masham-1659-1708/>
Consultado em 11 de agosto de 2021.

vontade.” (FERREIRA, 2010, p.18). Lady Masham procura em Leibniz um aliado para defender o pai contra a acusação de ateísmo, sugerida na polêmica de Bayle.

Lady Masham é como poucas mulheres de seu tempo não apenas por isso: em seus escritos é notável a construção irônica do texto. Trata-se de uma escrita vigorosa na qual a autora contesta teses com as quais não concorda e apresenta suas próprias teses de maneira firme. Ainda que na correspondência com Leibniz compareçam formas de decoro, que envolvem a modéstia e a humildade – como por exemplo, “apesar de não me incluir entre aquelas que podem confirmar a ideia favorável que tendes das senhoras inglesas (...)” (MASHAM, in CARDOSO e FERREIRA, 2010, carta 29/3/1704, p.56), ou “uma interlocutora tão pequena como eu neste tipo de especulações” (MASHAM, in CARDOSO e FERREIRA, 2010, carta 3/6/1704, p.69) –, a filósofa não faz uso dessa fórmulas em seu tratados, bem pelo contrário. E, vale notar, nas cartas a Leibniz intercala essas afirmações com posições extremamente firmes e críticas nas quais manifesta seu desacordo com tranquilidade. Sobre a tese leibniziana da harmonia universal que explicaria a causalidade entre as substâncias de maneira ideal, Masham afirma, por exemplo:

(...) não vejo nada estranho que pareça não ser possível. Encontro nisto uma uniformidade que me agrada: e as vantagens propostas por esta hipótese são muito desejáveis. Mas *ainda me surge apenas como uma mera hipótese*; porque os caminhos de Deus não são limitados pelas nossas concepções; o caráter ininteligível ou inconcebível para nós de todos os caminhos menos um, *não me convence* (...) (MASHAM, in CARDOSO e FERREIRA, 2010, carta 3/6/1704, p.70, itálicos meus)

Masham ainda prossegue: Malebranche certamente nos diria o mesmo a respeito do ocasionalismo: “lembro que o Pe. Malebranche (ou qualquer outro defensor de sua hipótese) teria feito uma inferência como essa a partir da nossa ignorância no interesse das causas ocasionais” (MASHAM, in CARDOSO e FERREIRA, 2010, carta 3/6/1704, p.70). Em outras palavras, o que faria da hipótese da harmonia universal mais do que uma mera hipótese, que pudesse ultrapassar o caráter hipotético da teoria das causas ocasionais, por exemplo?

O tema da causalidade e a crítica ao ocasionalismo, aliás, são o principal objeto do livro publicado em 1696 por Masham, *Discourse Concerning the Love of God*. No tratado, a filósofa critica o ocasionalismo de um jovem autor, provavelmente John Norris. O tratado foi traduzido para o francês por Pierre Coste e publicado em Amsterdã em 1705, também anonimamente, “embora

alguns estudiosos interpretem o prefácio de Coste como uma alusão à autoria de Masham”⁵. Mr. N., como é chamado o jovem ocasionalista, defende que só percebemos as coisas em Deus e devemos ter amor a Deus (MASHAM, 2017, p.30). Masham contesta essa tese afirmando que quando diz que ama o filho ou ama um amigo, significa que são coisas nas quais sente prazer; quando diz que ama a Deus acima de tudo, significa que Ele é o maior bem e há um deleite maior que todos na consideração de seu ser e, completa a filósofa,

quando digo que me amo, também quero dizer que meu ser é querido e agradável para mim. Dizer que se ama uma coisa, e que é nisso que se tem prazer, é o mesmo. ‘Amor’ é apenas um nome dado à disposição ou o ato da mente, que encontramos em nós mesmos para qualquer coisa que nos agrade” (MASHAM, 2017, p.5).

Ora, é óbvio, pela definição que Masham dá do amor, que as coisas criadas nos dão prazer e contribuem para nosso bem ou mal; mas se as tomarmos como causas ocasionais, afirma ela, esse papel que as coisas criadas desempenham em nossa vida prática, lhes será retirado. E seu discurso contra os ocasionalistas é bastante duro:

Dada a sua ignorância de qualquer outra maneira de explicar a natureza de nossas ideias e percepções, eles – as pessoas com quem estou discutindo – dificilmente podem perceber o que significam seus próprios argumentos, a menos que tenham uma ótima opinião sobre suas próprias habilidades ou uma péssima opinião a respeito do poder e da sabedoria de Deus! (MASHAM, 2017, p.8).

Ora, argumenta a filósofa a seguir, se percebêssemos em Deus todas nossas ideias, então a maravilhosa exatidão na construção dos órgãos dos sentidos parecia supérflua e desprovida de sentido, “o que não é uma reflexão de pouca monta a respeito da sabedoria infinita!” (MASHAM, 2017, p.9), admira-se ironicamente Masham. Se nas cartas a Leibniz, servindo-se do decoro que o gênero inspira, Masham afirma que não podemos limitar os caminhos de Deus por nossa ignorância (a fim de oferecer uma tese definitiva a respeito da relação causal entre nós e as coisas criadas), no *Discurso sobre o amor de Deus*, sem precisar seguir as mesmas regras de decoro, ela contesta fortemente a tese ocasionalista como uma tese que de fato limita a infinita sabedoria

⁵ <https://projectvox.org/masham-1659-1708/>
Consultado em 12/08/2021.

divina: “esta tese, que é a base de todo o argumento, ainda deve ser provada; pois nem o padre Malebranche nem ninguém a demonstrou, e eu suspeito de que ninguém possa fazer isso.” (MASHAM, 2017, p.20).

Ora, Masham mostra que a tese ocasionalista torna supérfluas as obras de Deus. Se as coisas criadas são causas ocasionais e vemos nossas ideias diretamente em Deus, então os órgãos dos sentidos, que evidenciam uma maravilhosa engenhosidade, seriam supérfluos. Mas, pior que isso, são as consequências que podem ser extraídas do ocasionalismo: se apenas Deus é objeto de nosso amor, porque tudo o mais é uma causa ocasional, então não poderíamos viver em sociedade! Haveria um abalo não apenas da verdadeira piedade (cf. MASHAM, 2017, p.20), mas de nossa própria existência em sociedade: “É certo que se não tivéssemos nenhum desejo exceto para com Deus, as várias sociedades humanas não poderiam se manter unidas por muito tempo, e nem mesmo a humanidade poderia continuar” (MASHAM, 2017, p.22).

A ironia como elemento fundamental da escrita de Masham nos abre uma perspectiva de leitura das filósofas longe do decoro exigido no gênero epistolar, a que a maioria das mulheres do XVII (entre as que sabem escrever e se engajam em discussões filosóficas) acaba se restringindo – não por escolha, certamente, mas pelas condições de vida⁶. É com essa ironia e até um certo sarcasmo, que Lady Masham conclui seu *Discurso* extraindo consequências, aparentemente não observadas pelos ocasionistas, da hipótese das causas ocasionais:

Talvez o Sr. N não tenha inclinação para esse modo de vida, e essa relutância [de viver em sociedade] é o que o levou à feliz descoberta de que podemos buscar e desfrutar as coisas boas do mundo sem amá-las; ou talvez ele pense que somos obrigados a renunciar ao mundo e viver nas florestas, mas temo que, se ele dissesse isso em voz alta, seria suspeito de favorecer superstições (MASHAM, 2017, p.34)

Por que o nome de Lady Masham não constou até agora entre os nomes que compõem o cânone em filosofia moderna? Se, como afirma Lisa Shapiro, além da narrativa causal de uma história da filosofia que parte de Descartes e culmina com Kant, haveria uma segunda maneira de justificar a narrativa do cânone que permite incluir outros filósofos nessa narrativa, onde está Lady Masham? Em outras palavras, se estruturar a narrativa em torno de um conjunto de

⁶ Sobre o gênero epistolar e a escrita de diários como os únicos textos socialmente aceitáveis para as mulheres, ver PERROT, 2017.

questões – a saber, a questão epistemológica sobre nossa capacidade de conhecer e a questão metafísica sobre que coisas existem e como interagem causalmente – permite incluir nesta história da filosofia autores que não são os sete nomes canônicos, por que Lady Masham jamais foi incluída? É óbvio que Damaris Masham discute a questão da causalidade e, de maneira indireta, reflete sobre a capacidade humana de conhecer⁷. A filósofa debate a questão da causalidade não apenas no livro contra o ocasionalismo, mas se engaja em um debate epistolar sobre o tema com Leibniz. Em outras palavras: Masham se coloca contra a hipótese das causas ocasionais e contra a hipótese da harmonia preestabelecida. Mais do que isso, nas cartas a Leibniz discute ainda, embora não tenhamos nos detido sobre esse ponto, a impossibilidade de conceber substâncias não extensas⁸, como Leibniz propõe, afirmando, portanto, uma concepção materialista da substância.

Por que Masham jamais figurou na história da filosofia canônica? Afinal, mesmo se tomarmos as questões ortodoxas do cânone (a questão epistemológica: o alcance do conhecimento; e a questão metafísica: a causalidade corpo-alma), ela tem um debate e posições firmes no diálogo epistolar com Leibniz e indireto com Malebranche. Desejaria saber usar metade da ironia de Lady Masham para fazer esta pergunta com o sarcasmo que ela merece. Vamos propor, em lugar disso, como outras autoras já fizeram antes de nós⁹, um lugar para Masham numa história alternativa da filosofia. Essa história alternativa é sugerida por Lisa Shapiro. Vejamos.

⁷ Sobre a participação que Damaris Masham tem no debate de temas canônicos, vale a pena ler o texto de Marcy Lascano sobre Lashan. Marcy Lascano afirma que, embora menospreze a noção de metafísica quando critica filósofos sistemáticos como J. Norris, Malebranche, Leibniz, Lady Masham discute vários temas considerados metafísicos: a existência e a natureza de Deus, a essência das substâncias, a natureza da causalidade, entre outros. (Cf. LASCANO, 2018).

⁸ Sobre isso, ver por exemplo, as cartas de Masham a Leibniz, de 29/março/1704; 3/junho/1704; 8/agosto/1704, que escolhemos citar: “não posso de modo algum atribuir o que quer que seja a um sujeito do qual não tenho absolutamente nenhuma concepção; segundo a consciência de mim própria, não tenho nenhuma concepção de substância inextensa. (...). Por agora só posso conceber duas substâncias muito diferentes existindo no universo, embora a extensão convenha igualmente a ambas.” (MASHAM, in CARDOSO E FERREIRA, 2010, p.81)

⁹ Refiro-me particularmente a Sarah Hutton, a cujos textos, todavia, ainda não consegui ter acesso até o momento. Alguns deles: Hutton, S. 1993. ‘Damaris Cudworth, Lady Masham: Between Platonism and Enlightenment’, *British Journal for the History of Philosophy* 1: 29–54. Hutton, S. 2010. ‘Damaris Masham’, in P. Schuurman and S. J. Savonius Wroth (eds.), *The Continuum Companion to Locke*, London: Continuum Press, pp. 72–6. Hutton, S. 2013. ‘Debating the Faith: Damaris Masham (1658–1708) and Religious Controversy’, in A. Dunan-Page and C. Prunier (eds.), *Debating the Faith, Religion, and Letter-Writing in Great Britain, 1550–1800*, Dordrecht: Springer, pp. 159–75. Hutton, S. 2014. ‘Religion and Sociability in the Correspondence of Damaris Masham (1658–1708)’, in S. Apetrei and H. Smith (eds.), *Religion and Women in Britain, c. 1660–1760*, Farnham: Ashgate, pp. 117–30.

V. Educação: um lugar ao sol

Como produzir uma história alternativa da filosofia? Aceitando que a história da filosofia é uma narrativa entre outras, e que a cânone é, no interior dessa narrativa da história da filosofia, também uma narrativa entre outras, então podemos pensar junto com Lisa Shapiro, que pretende “mostrar como nosso cânone pode ser diferente” (SHAPIRO, 2016, p.3), e afirmar que é possível propor uma outra história causal, questionando a justificativa dominante do cânone e, assim, introduzir filósofas como figuras-chave.

Central para isso são os escritos filosóficos sobre educação. Enquadrando diversamente as questões sobre a mente que consideramos centrais, podemos não apenas mudar a narrativa da história da filosofia, mas também apresentar um conjunto de figuras mais diverso e heterogêneo e obras em nossas histórias filosóficas. (SHAPIRO, 2016, p.3)

Lisa Shapiro propõe repensar o cânone, portanto, a partir do tema da educação – a relação entre a racionalidade, propriedade do pensamento, a educação e o hábito. No século XVII, as teorias sobre a natureza da mente estavam entrelaçados aos debates sobre a racionalidade das mulheres, sobre modelos de educação, além de estar ligadas a um movimento pela educação das mulheres. Segundo Lisa Shapiro, o debate iniciado no século XIII, a chamada “*querelle des femmes*”, sobre a inferioridade racional das mulheres em relação aos homens ou sobre sua superioridade pelas virtudes morais, tem, no século XVII, um ponto de inflexão: pela primeira vez se afirma a igualdade entre homens e mulheres. A filósofa explora, então, as possibilidades dessa nova história da filosofia, na qual estão presentes Descartes e Locke, mas também Marie De Gournay, Anna Maria van Schurman, Poullain de la Barre, Mary Astell.

Lady Masham não é citada nominalmente nesta lista, mas sua participação nos debates sobre a educação das mulheres se torna evidente em seu segundo livro publicado, *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian life* (1705). E mais uma vez, o estilo irônico vai dar o tom do texto. O argumento central da obra poderia ser resumido assim: a educação das mulheres é fundamental, não apenas porque as mulheres têm almas racionais e imortais (que, como as almas masculinas, precisam da salvação), mas também porque a educação das crianças é tarefa deixada às mães. Ora, não surpreende que os homens ingleses não saibam controlar suas paixões e apetites, uma vez que foram educados por pessoas que não puderam receber educação porque são mulheres!

Masham afirma a força da educação sobre nossas mentes e vê na educação a razão do florescimento de reinos e comunidades: “não há nada mais óbvio de se observar do que o poder da educação” (MASHAM, 2004, p.4/50). E critica fortemente a negligência e a omissão da sociedade em relação à educação das mulheres:

esta omissão em relação a um Sexo mostra que os sofrimentos por que passa o outro [sexo] muito frequentemente, como de fato acontece, se mostram ineficazes; uma vez que a assistência atual das mães, será (em geral) considerada necessária para uma boa formação da mente das Crianças de ambos os Sexos; e as Impressões recebidas naquela tenra Idade, muitas das quais são transmitidas em círculos de Mulheres, são de extrema importância para os Homens ao longo de todo o resto de suas Vidas, porque têm uma forte influência, muitas vezes inalterada, sobre suas Inclinações e Paixões futuras. (MASHAM, 2004, p.4/50)

Lady Masham afirma a existência de uma lei universal e eterna do Direito (MASHAM, 2004, p.7/50), mas defende que a religião é o único suporte seguro para a virtude, já que a “crença em um Ser Onipotente Superior, que inspeciona nossas Ações, e que nos recompensará ou nos punirá de acordo com elas, é (...) na verdade o único argumento estável e irresistível para submeter nossos desejos a uma regra constante, que é em que a Virtude consiste” (MASHAM, 2004, p.5/50). Por isso, as mulheres, como os homens, devem receber uma educação religiosa. Todavia, acontece exatamente o contrário: aqueles que se ocupam da educação das moças logo após estas deixarem a infância acreditam que a instrução que as jovens receberam na infância por cuidadoras é suficiente. Além disso, se pessoas que não entendem da religião ensinam sobre religião, então a instrução irracional ou falta de instrução pode levar ao ceticismo; e ironicamente, comenta Masham: “E sendo assim, que maravilha que o ceticismo, tendo uma vez se tornado moda, deva continuar na moda... Pessoas não instruídas, e o mal instruídas, sendo muito provavelmente, a maioria.” (MASHAM, 2004, p.10/50). Segundo Masham, a maioria dos ingleses sabem tão pouco de religião quanto uma boa senhora da Igreja de Roma, que arguida pela filha sobre a transubstanciação, apenas respondeu: “O que? Você não acredita na Transubstanciação? Você é uma garota travessa e deve ser chicoteada.” (MASHAM, 2004, p.10/50). Ora, se as verdades sagradas da qual a salvação depende não são ensinadas e se as pessoas nas quais as crianças confiam não podem ensiná-las, o resultado para sociedade é desastroso.

Ora, é certo que o que, em primeiro lugar, nos preocupamos em saber o que é necessário para nossa Salvação; e é tão certo que tudo o que Deus tornou necessário para a nossa Salvação, somos ao mesmo tempo capazes de saber. Toda instrução, portanto, (...) necessária para a Salvação, e que a pessoa não possa compreender (...) é para essa pessoa uma Instrução errada; e quando tais proposições ininteligíveis ou não evidentes são ditas às crianças como se fossem verdades visíveis (...) que efeito isso pode produzir em suas mentes, a não ser ensiná-las a silenciar e suprimir sua Razão? (MASHAM, 2004, p.11/50)

Masham afirma assim que a religião não é algo contra a razão – na verdade, julga que a Lei da Razão ou a Lei da Natureza são o resultado da constituição imutável das coisas, a religião cristã apenas torna mais evidente (cf. MASHAM, 2004, p.13/50) – e, na tradição inglesa, considera que a “garantia racional da autoridade divina das Escrituras e a liberdade de examiná-las, são absolutamente necessárias para a satisfação de qualquer pessoa racional, no que concerne à certeza da religião cristã” (MASHAM, 2004, p.11/50). Ademais, afirma que, se uma criança pergunta por que se diz que as Escrituras são a palavra de Deus, e recebe como resposta que é pela majestade e pureza do texto, que é para dar glória a Deus e coisas semelhantes, a criança pode com razão duvidar que a pessoa que lhes fala esteja de fato persuadida de que as Escrituras são a palavra de Deus, “pois como é possível, não apenas para um menino ou uma menina, mas até mesmo para um homem ou mulher indígena ficar mais convencido por esta resposta (...)?” (MASHAM, 2004, p.12/50). Só é possível ser racionalmente convencida disso, afirma Masham, se a criança souber “que as Escrituras foram de fato escritas por aqueles cujos Nomes elas carregam; que essas pessoas foram testemunhas inquestionáveis e historiadores fiéis dos assuntos que relatam” (MASHAM, 2004, p.12/50) A filósofa tem, portanto, uma concepção de história, que, embora não seja original uma vez que remonta a Heródoto e à ideia de testemunho, fundamenta sua leitura da Bíblia e dos princípios religiosos. Em outras palavras: é preciso explicar racionalmente as Escrituras e satisfazer, por meio da razão, as questões que as crianças têm. Se a educação recebe seu acabamento da educação religiosa, o que caracteriza a concepção de Masham sobre a religião é a possibilidade de exame e explicação racionais a respeito dessas verdades.

Buscando dar razões que evidenciem o que para ela é óbvio, ou seja, a necessidade de as mulheres terem acesso à educação, Masham apela para a crítica às regras sociais. Na consideração do casamento, sem questionar a existência da própria regra como fizera páginas antes a respeito da castidade – que deveria ser válida para ambos os sexos e não ser considerada um pecado

nos homens que não a respeitam, (cf. MASHAM, 2004, p.31/50) – Masham questiona o modo como a sociedade inglesa do período vê essa regra. Os homens ingleses escolhem suas esposas pensando, sobretudo, na fortuna, quando deviam pensar no quão educadas nos preceitos religiosas as mulheres são:

As mulheres são muito mais dignas de pena do que de culpa. O cultivo da Razão, embora necessária às Senhoras para sua realização como criaturas racionais e embora necessária para a boa educação de seus filhos e para que sejam úteis em suas famílias, raramente são recomendações feitas aos homens; que pensam tolamente que o dinheiro responderá a todas as coisas, não se preocupam, no geral, com nada mais na mulher com quem se casariam. E não encontrando frequentemente o que não procuram, não é de admirar que a sua Descendência não herde mais razoabilidade do que eles próprios. (MASHAM, 2004, p.32/50)

Masham deixa claro, através da ironia, que manter as mulheres sem acesso à educação, e particularmente à educação religiosa, é uma forma de controle e de poder: “Mas o que é dito aqui implica que as senhoras devem entender tão bem sua religião, a ponto de serem capazes de responder tanto aos que se opõem, quanto aos que a representam erroneamente” (MASHAM, 2004, p.33/50). Se há “patronos da ignorância” que consideram desnecessário que as mulheres recebam educação adequada, são homens que agem contra os preceitos cristãos: “ou não estão devem ser persuadidos da Verdade do Cristianismo; ou então deve acreditar que as mulheres não se preocupam em ser cristãs” (MASHAM, 2004, p.33/50).

As mulheres também precisam ser convencidas da necessidade de sua educação, reconhecer a opressão em que se vive é o primeiro passo para lutar contra ela. Masham é dura em seu discurso:

é de se temer que alguma senhora (devido à desvantagem de sua própria educação) esteja tão bem preparadas quanto deveria para cuidar de seus filhos, mas não dispostas a fazer o que podem para isso, seja por pensar que seria muito difícil (...), seja por uma questão de orgulho – tão sem sentido, (...) que alguém poderia ser tentado a questionar se tais mulheres ainda são capazes ou dignas de ser as mães de criaturas racionais. (MASHAM, 2004, p.35/50)

Ora, insiste Masham, nascemos todos para contribuir com o bem da comunidade, e não para desfrutar do trabalho alheio e viver de maneira ociosa. Deus nos criou “para a sociedade e a comunhão mútua, como membros do mesmo corpo, úteis uns aos outros em seus respectivos

lugares” (MASHAM, 2004, p.36/44). Assim, se há mulheres que se colocam acima das necessidades coletivas, podem de fato estar dedicadas à educação e a instrução de seus próprios filhos?

Dessa maneira, Masham antecipa algumas das questões que serão trabalhadas por Mary Wollstonecraft no século seguinte: “Assim acontece no que concerne às implicações sociais e políticas da vocação pedagógica do sexo feminino, ao desinteresse demonstrado pelos homens quanto à instrução das suas esposas e à dualidade de uma moral diferentemente vivida por ambos os sexos.” (FERREIRA, 2010, p.13). Eis por que estaríamos diante, segundo alguns autores como uma feminista do século XVII, “pelo realce dado a algumas reivindicações que hoje nos parecem tênues, mas que na altura contrastavam com o *communis consensus*.” (FERREIRA, 2010, p.13).

Talvez o fato de estarmos diante de uma feminista explique em parte seu apagamento da história da filosofia até pouco tempo; mas explica também a inevitabilidade de retomar seus escritos e pensar junto com ela. Ainda que, como alerta Spivak, refazer a história seja “uma grande tarefa, e não devemos tomar o entusiasmo ou a convicção como únicas garantias” (SPIVAK, 2019, p.257), não podemos deixar de nos entusiasmar com a possibilidade de dar a conhecer o papel e Lady Masham na história das ideias. Cabe a nós, deste tempo, resgatar do esquecimento essa feminista em uma história feminista da filosofia, ou em uma concepção feminista da história da filosofia, na qual as mulheres são reconhecidas como filósofas, lembrando, com Spivak que “Refazer a história é uma persistente crítica, sem glamour nenhum, eliminando oposições binárias e continuidades que sempre emergem no suposto relato do real.” (SPIVAK, 2019, p.268)

Referências bibliográficas:

- CARDOSO, Adelino e FERREIRA, Maria Luísa (2010). *Correspondência entre G. W. Leibniz e Lady Masham*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- CARNEIRO, Sueli (2019). “Pela permanência das cotas raciais nas universidades brasileiras”. In: *Escritos de uma vida*. São Paulo: Polén Livros.
- FERREIRA, Maria Luísa (2010). “Quando as mulheres obrigam os filósofos a explicar-se. Lady Masham e Leibniz”. In: CARDOSO, Adelino e FERREIRA, Maria Luísa, *Correspondência entre G. W. Leibniz e Lady Masham*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- FERREIRA da SILVA, Denise (2007). *Toward a global idea of race*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2007.

- LASCANO, Marcy (2018). “‘Heads Cast in Metaphysical Moulds’. Damaris Masham on the Method and Nature of Metaphysics”. In: THOMAS, Emily (ed.), *Early Modern Women On Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LUGONES, Maria (2020). “Colonialidade e gênero” In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*, Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.
- MASHAM, Damaris (2004). *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian life*, The Project Gutenberg, EBook #13285.
- MASHAM, Damaris (2017). *A Discourse concerning the Love of God*. Copyright © Jonathan Bennett.
- MIÑOSO, Yuderlys (2020). “Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica da América Latina” In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*, Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.
- PERROT, Michele (2017). *Minha história de mulheres*, São Paulo: Contexto.
- SHAPIRO, Lisa (2016). “Revisiting the Early Modern Philosophical Canon” *Journal of the American Philosophical Association*. Accepted August 30, 2016.
- SODRÉ, Muniz (2017). *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes.
- SPIVAK, Gayatri (2019). “*Quem reivindica alteridade?*”, In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista. Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- WOOLF, Virginia (2019). *Um quarto só seu*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM. Project Vox. Masham (1656-1708) <https://projectvox.org/masham-1659-1708/>

Le Philosophe, les Dames, des Lignes et des Angles

David Rabouin
Laboratoire SPHERE
CNRS – Université de Paris
PHILIUMM (Erc Adg n°.101020985)

Resumo: Este artigo se propõe a estudar a correspondência de Leibniz com suas interlocutoras a partir dos exemplos matemáticos que ele emprega nela. Tal abordagem permite nuançar uma perspectiva bastante difundida segundo a qual Leibniz se dirigiria às “Damas” de uma maneira mais intuitiva e acessível do que o faria em outros lugares de sua correspondência. Ao contrário, mostro que Leibniz recorre deliberadamente às ilustrações que sabe serem difíceis e que isso o conduz a dar maior precisão à função das matemáticas em seu dispositivo gnosiológico. Além disso, tais ilustrações matemáticas mostram tocar em pontos difíceis de sua metafísica sobre os quais é preciso se deter – notadamente, a noção de “expressão” em sua relação complexa com o infinito.

Palavras-chave: Damas; Ilustrações Matemáticas; Metafísica, Infinito; Expressão.

Abstract: Cet article se propose d’étudier la correspondance de Leibniz avec ses interlocutrices à partir des exemples mathématiques qu’il y mobilise. Une telle approche permet de nuancer une vue très répandue selon laquelle Leibniz s’adresserait aux « Dames » d’une manière plus intuitive et accessible qu’il ne fait en d’autres lieux de sa correspondance. À l’inverse, je montre que Leibniz recourt sciemment à des illustrations qu’il sait difficiles et que cela l’amène à préciser la fonction des mathématiques dans son dispositif gnosiologique. Par ailleurs, ces illustrations mathématiques s’avèrent toucher à des points difficiles de sa métaphysique sur lesquels il faut s’arrêter – au premier chef, la notion d’« expression » dans son rapport complexe à l’infini.

Keywords: Les Dames; Illustrations Mathématiques; Métaphysique; Infini; Expression.

Whatever allowances are to be made for the language of Civiltie to Ladys, differing but little from what would look like flatterie to one of your own sex; yet I find pleasure in being prais’d by you
Lady Masham à Leibniz, 8 août 1704 (GP III, 358)

Pour icy tout est gelé, hormis l’estime que j’auray tousjours pour vous
Sophie à Leibniz, 23 janvier 1709 (K IX, 294)¹

¹ Dans cet article, j’utiliserai la manière usuelle de se référer aux éditions de Leibniz : GM = *Leibnizens mathematische Schriften*, ed. Pertz Gerhardt, Berlin, A. Asher et Halle, H. W. Schmidt, 1849-1863; GP = *Die philosophischen Schriften*, ed. C. Gerhardt, Halle, H. W. Schmidt, 1875-1889 ; A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Reihe 1-8, Darmstadt, Leipzig, Berlin, 1923- ; K = *Die Werke von Leibniz*, ed. Onno Klopp, 11 vols., Hanover, Klindworth, 1864-1884 ; Bod = *Aus den Briefen der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orléans an die Sophie Kurfürstin von Hannover*, ed. Eduard Bodemann, 2 vols., Hanover, Hahn, 1891.

Introduction

Des échanges entre Leibniz et ses interlocutrices, on a pu dire qu'ils relevaient d'une présentation « exotérique » de sa philosophie, quand il ne s'agissait pas de cette « version vulgarisée qui lui gagna l'admiration des Princes, et (plus encore) des Princesses »². Écrits pour l'essentiel en langue française, sans grande technicité, roulant souvent sur des questions de religion, de politique et de morale, quand ce n'est pas sur quelque affaire diplomatique en cours ou les derniers potins du palais, ils témoigneraient de sa « faculté d'aborder les thèmes philosophico-théologiques (...) dans un bavardage de cour galant »³. Sans aller jusqu'à ces qualifications, un brin condescendantes, nombre d'analystes considèrent que Leibniz ne s'adresse pas de la même façon quand il s'adresse à des femmes, recourant plus volontiers dans ce cas à des illustrations intuitives et accessibles⁴. Selon Javier Echeverría, l'intérêt de cette « philosophie pour princesses » serait précisément de ne rien céder à la rigueur – contrairement à ce que pensait Russell – tout en ménageant un accès intuitif et concret aux thèses les plus subtiles de sa philosophie⁵. Pourtant même cette qualification, quoique plus positive, reste loin d'aller de soi. Tout d'abord, l'échantillon de ses correspondantes féminines est trop étroit pour qu'il soit aisé de juger ce qui relève ici précisément de la manière de s'adresser aux dames⁶. Après tout, Leibniz semble recourir également à des présentations de ce type avec nombre de ses interlocuteurs masculins. Mais surtout, sa correspondance avec les dames est loin de se limiter à des illustrations concrètes et intuitives. Elle comprend notamment plusieurs références aux mathématiques, dont Leibniz indique lui-même le caractère abstrait et difficile.

² Bertrand Russell (1937), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Londres, Allen & Unwin, Préface à la seconde édition, p. xv. La référence à la présentation « exotérique » est faite notamment par Gerda Utermöhlen (1980), « Leibniz im Briefwechsel mit Frauen », *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, 52, p. 228.

³ Nora Gädeke (2016), « Au-delà de la philosophie. L'édition de la correspondance générale, politique et historique de Leibniz », *Les études philosophiques* 164, p. 583 (où la correspondance avec les dames est également qualifiée d'« exotérique »).

⁴ Karin Ilg (2011), « Leibniz' Briefgesprächen mit den Damen », in R. Hagenruber et A. Rodrigues (éds), *Von Diana zu Minerva. Philosophierende Aristokratinnen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie-Verlag, p. 68.

⁵ Javier Echeverría (1989), *G.W. Leibniz. Filosofía para princesas*, Madrid, Alianza, p. 14.

⁶ Dans cet article, j'utilise le terme « Dames » en conformité à l'usage de l'époque, cf. George MacDonald Ross (1990), « Leibniz's Exposition of His System to Queen Sophie Charlotte and Other Ladies », in H. Poser and A. Heinekamp (éds), *Leibniz in Berlin*, Wiesbaden, Franz Steiner, p. 61–69. D'après l'étude d'Utermöhlen, les femmes représentent 2% des correspondants de Leibniz, mais 40% si on les considère au sein de la classe sociale où elle se trouve le plus souvent : les aristocrates.

À ma connaissance, il n'existe pas d'étude sur la place des mathématiques dans cette « philosophie pour princesses », alors qu'elle est pourtant particulièrement intéressante. De fait, cette présence ne va nullement de soi pour une première raison, souvent alléguée par ceux qui ne l'ont justement pas repérée : il n'est pas courant de trouver dans la correspondance avec les Grands, quel que soit leur genre, un recours à des exemples scientifiques (qui nécessitent pour être compris une éducation qu'ils n'ont souvent pas eue). À quelques exceptions notables près, comme la Princesse Elisabeth, leur formation mathématique, quand elle existait, se limitait à quelques rudiments. Il y a là une première indication, trop peu commentée, sur la manière dont Leibniz choisit précisément, à rebours de ce qu'on pourrait attendre, un régime d'illustration *dont il sait la difficulté*. Ensuite, contrairement à une légende tenace, il est plutôt rare que Leibniz illustre sa métaphysique à l'aide de considérations mathématiques, en particulier infinitésimales. Comme il le fait remarquer à Masson encore en 1716, « Le Calcul infinitésimal est utile, quand il s'agit d'appliquer la Mathématique à la Physique, cependant ce n'est point par-là que je prétends rendre compte de la nature des choses » (GP VI, 629). Or c'est pourtant dans ce domaine qu'il va puiser ces exemples, allant jusqu'à avancer dans une lettre à Sophie : « les sciences mathématiques sont d'un grand secours pour avoir des pensées justes sur l'infini » (A II, 2, 463). Finalement, ces références aux mathématiques, loin de nous donner une présentation intuitive, nous font pénétrer dans certaines questions difficiles de la pensée leibnizienne, en particulier le concept d'expression (ou de représentation) sur lequel elles pourraient offrir une lumière nouvelle et sur lesquelles je conclurai cette étude.

I- Leibniz et les Dames

La manière dont Leibniz expose sa pensée aux Dames a fait l'objet d'interprétations contrastées depuis Russell qui y voyait le pire de sa philosophie – auquel le philosophe vieillissant aurait lui-même fini par croire ! – jusqu'à des commentaires plus récents qui considèrent que la coupure entre présentation « exotérique » et « ésotérique » n'est pas fondée et que le philosophe y livre bien le fond de sa pensée, mais sous une forme plus accessible. Toutes ces interprétations ont néanmoins en commun de considérer que l'exposé qui y est donné se fait sous des modalités particulières, en particulier qu'elle y prend un tour plus intuitif, sinon « galant »⁷. Ross mentionne à ce titre le passage célèbre d'une lettre à Sophie-Charlotte où Leibniz dérive toute sa philosophie

⁷ Voir les références citées note 2 à 6.

de deux principes tirés de la littérature. D'après lui, ceci indique bien à la fois le caractère systématique de sa présentation et le vêtement coloré dont il est alors revêtu⁸. Ce dernier trait semble alors rendu parfaitement explicite par le philosophe :

Voilà en peu de mots toute ma philosophie, bien populaire sans doute, puisqu'elle ne reçoit rien qui ne réponde à ce que nous expérimentons, et qu'elle est fondée sur deux dictons aussi vulgaires que celui du théâtre italien, *que c'est ailleurs tout comme icy*, et cet autre du Tasse *che per variar natura e bella*, qui paraissent se contrarier, mais qu'il faut concilier en entendant l'un du fond des choses, l'autre des manières et des apparences (*à Sophie-Charlotte*, mai 1704, GP III, 348 ; A I, 23, 348).

On notera néanmoins que « populaire » ne renvoie pas tant ici à la présentation du système – qui d'ailleurs ne vient qu'en conclusion d'un exposé abstrait des thèses principales de la métaphysique leibnizienne –, qu'au fait que ces thèses *rejoignent* des considérations communes illustrées par les deux formules mentionnées. Par ailleurs, il est clair que cette présentation n'est pas particulièrement liée à sa destinataire puisqu'on la retrouve à plusieurs reprises en dehors de ce contexte (par exemple : A VI, 6, 490 ; GP VII, 408). Surtout, Ross aurait pu tout aussi bien mentionner une dérivation du même type, non moins célèbre, présentée dans la lettre du 4/14 novembre 1696 à Sophie (ainsi qu'à sa nièce Elisabeth-Charlotte), où le philosophe avance : « mes méditations fondamentales roulent sur deux choses, savoir sur l'unité et sur l'infini » (GP III, 542/ A I, 13, 90). Or cette lettre ne s'accompagnait nullement d'une illustration tirée de la littérature, mais des mathématiques⁹. Bien plus, Leibniz y était non moins explicite sur le fait que cette approche se trouvait très *éloignée* des opinions « populaires » :

Cependant il faut avouer qu'il est important qu'on aye quelques lumières générales sur les Mathématiques, non pas comme les ouvriers, pour la justesse des ouvrages, mais à cause des ouvertures qu'on y trouve pour élever l'esprit à des pensées également belles et solides. Car sans cela les connaissances humaines ne sont que vagues et superficielles. On le voit clairement à l'égard du système de l'univers visible (...). Ce système ou cette structure du Monde visible, est d'une beauté admirable qui donne des véritables idées de la grandeur et de l'harmonie de l'univers bien éloignées des opinions populaires. (A II, 2, 461-462)

⁸ Ross, (1990), « Leibniz's Exposition of His System to Queen Sophie Charlotte and Other Ladies », p. 69.

⁹ Ross mentionne le fait que Leibniz recourt à des exemples mathématiques, mais ne commente pas ce fait qu'il se contente de signaler en passant (« Leibniz's Exposition of His System to Queen Sophie Charlotte and Other Ladies », p. 65).

Remarquons qu'il ne s'agissait alors nullement de jouer l'opinion des Grands contre celle du peuple, puisque Leibniz ajoutait immédiatement : « Il faut avouer que cette connoissance demande une attention que les personnes du grand monde ne sçauroient avoir aisément. Mais par là ils se trouvent privés d'une grande satisfaction d'esprit » (A II, 2, 462).

On voit le risque, ordinaire dans l'abord du vaste corpus leibnizien, qu'il peut y avoir à se concentrer sur certains développements aux dépens d'autres. Mais je voudrais surtout insister avec ce premier exemple sur le fait que Leibniz s'y montre parfaitement conscient du fait que la référence aux mathématiques n'est pas accessible aux personnes « du grand monde » et qu'il la mobilise *quand même*. C'est un trait qui m'intéressera particulièrement dans cet article.

De fait, il invalide déjà à lui seul l'idée que le philosophe adapterait son discours à ses interlocutrices afin de le rendre plus accessible. Si Leibniz fait une différence parmi les gens du monde, elle irait d'ailleurs plutôt en sens contraire des reconstructions qui en sont faites :

J'ay souvent pensé que les Dames dont l'esprit est élevé sont plus propres que les hommes à avancer les belles connoissances. Les hommes gênés par leurs affaires ne songent le plus souvent qu'au nécessaire; au lieu que les Dames que leur condition met au-dessus des soins chagrins et laborieux, sont plus dégagées et plus capables de penser au beau. Et si au lieu de borner leur esprit à la toilette, on les accoustumoit de bonne heure, à des beautés et ornements plus solides, et plus durables qui se trouvent dans les merveilles de Dieu et de la nature, leur curiosité et délicatesse seroit plus utile au genre humain, et contribueroit plus à la gloire de Dieu, que tous les desseins des conquerans, s'ils ne font que brouiller et que détruire. (*À Sophie-Charlotte*, nov-décembre 1697, K VIII, 49 ; A I, 14, 772)¹⁰

On pourrait croire à de la simple flatterie, d'ailleurs intéressée puisque Leibniz essaye alors de convaincre Sophie-Charlotte de la nécessité d'édifier une académie des Sciences à Berlin. Mais outre que ces interlocutrices savent parfaitement déceler ce genre de distorsion, qu'elles moquent à l'occasion (voyez la belle réponse de Lady Masham citée en exergue), le fait est que Leibniz donne aux mathématiques une place centrale dans ses échanges avec les Dames. Non pas tant en quantité, certes, tant cette correspondance est vaste et variée, mais au sens où il les convoque

¹⁰ Voir également l'éloge des Dames anglaises dans l'échange avec Lady Masham (où Leibniz mentionne notamment sa haute appréciation de la pensée d'Anne Conway) : GP III, 336-337.

régulièrement en des lieux stratégiques de son exposition et, plus singulièrement encore, lorsqu'il s'agit d'illustrer certaines thèses centrales de sa philosophie.

Je reviendrai plus particulièrement dans la troisième section sur deux de ces thèses, celle qui exprime que la réalité est traversée d'échelles d'infinité enveloppées les unes dans les autres et celle qui indique que cette infinie diversité est pourtant représentée dans des éléments absolument simples. Dans cette section, je voudrais d'abord insister sur le fait que cet usage ne va nullement de soi et que Leibniz était parfaitement conscient de ses limites et de ses dangers.

Ceci se trouve confirmé par plusieurs indications données dans la correspondance. Ainsi, après avoir détaillé un premier exemple mathématique, celui de l'angle de contact¹¹, dans sa lettre du 23 octobre/2 novembre 1691 à Sophie, Leibniz se ravise et le retire en indiquant à la place :

Et si (par exemple) V. A. S. desiroit que je luy fisse entendre comment un angle ou coin fait par le concours de deux lignes au point de rencontre, puisse estre infiniment plus grand qu'un tel autre angle, en sorte que l'ouverture des branches de l'un soit infiniment plus grande que l'ouverture des branches de l'autre, quoyque tant l'un que l'autre avec ses branches, soit enfermé dans un espace fini; je me ferois fort de le faire connoistre exactement à V. A. S. et si Elle en avoit le loisir, Elle y trouveroit une grande satisfaction, à cause de l'importance de la chose. (A II, 2, 461)

Puis il se ravise à nouveau et réduit encore sa mention au strict minimum :

Mais quand on parle communément de ce qui surpasse la nature, on entend celle des substances finies. Or il y a des raisons qui font juger qu'il y a une substance infiniment parfaite. Et les sciences mathématiques sont d'un grand secours pour avoir des pensées justes sur l'infini. Je suis etc. (A II, 2, 463)

On remarquera néanmoins que Leibniz garde par devers lui sa copie complète avec le détail de l'exemple dont la seconde version nous montre que son intention était, en fait, de l'expliquer oralement à la princesse. D'autres passages des lettres témoignent de l'importance de ses échanges oraux, dont nous n'avons malheureusement pas toujours trace (encore que Leibniz ait conservé quelques comptes-rendus de conversation fort utiles, comme nous le verrons). L'économie générale des versions est clairement de ne pas surcharger la lettre de détails

¹¹ On appelle « angle de contact » l'angle, parfois dit « mixtiligne », que fait un cercle avec la droite qui lui est tangente en un point. Euclide a démontré à la proposition 16 du troisième livre des *Éléments* que cet angle était plus petit que tout angle rectiligne donné.

fastidieux. Au cours des échanges postérieurs, Leibniz pourra constater que ces développements ne gênent pas nécessairement la princesse et il n'hésitera pas à aller dans plus de détail, surtout lorsque sa correspondante en fera elle-même la demande. Ainsi la grande lettre de 1700, en réponse à un écrit de Molanus, contient plusieurs développements mathématiques (l'un sur l'induction à partir de la série des différences des carrés, l'autre sur l'infinité enfermée dans l'angle au centre d'un cercle, sur lequel je reviendrai dans la dernière section). Mais il est significatif qu'au moment de faire suivre cette lettre à Sophie-Charlotte, par l'intermédiaire de sa dame de compagnie, Mme de Pöllnitz, Leibniz précise à nouveau :

Je ne trouve pas l'autre partie de ce que je dis là dessus trop propre à se monstrier devant nostre incomparable Princesse. Car quoyque l'esprit de Sa Serenité Electorale soit merveilleusement penetrant, et que rien ne luy échappe quand elle y veut penser, neantmoins il semble que c'est contre la convenance de luy proposer des choses epineuses où il entre des nombres et des figures à moins qu'elle ne l'ordonne exprès. (A I, 18, 710-711).

Dans quelle mesure Leibniz avait-il raison ? Voilà qui n'est pas clair. Sophie-Charlotte se plaint dans une lettre à sa dame de compagnie que Leibniz se défie de son génie. Elle mentionne alors qu'il lui a fait une dissertation sur les infiniment petits (on ne sait pas s'il s'agit d'un écrit perdu ou d'un discours), qui n'ont pourtant aucun secret pour elle¹². Mais l'interprétation habituelle de ce dernier passage est ironique¹³. De fait, dans une autre lettre où elle demande à Leibniz de venir aider cette même Mme de Pöllnitz, elle semble plutôt confirmer sa difficulté avec les mathématiques :

Voilà asez galimatiser[.] pour finir ce qui ne l'est point c'e[s]t l'estime que j'ay pour vostre merite; cet qui doit encore vous presser de venir e[s]t une oeuvre de charité[.] car la Pelnits a acheté un livre où l'on apprend les matematiques qu'elle veut etudier et les termes et le sens luy e[s]t sy difficile que sy vous ne venez la secourir[.] la teste luy tournera[.] pour moy je me suis contentés de voir les figures et les nombres sans lire[.] car tout cela e[s]t du grec pour moy. Il n'y a que l'unité dont j'ay une petite idée[.] grace à vos soins. (fin mars 1702, A I, 20, 855).

¹² Cité dans Louis Alexandre Foucher de Careil (1876), *Leibniz et les deux Sophies*, Paris, Baillièrre, p. 16.

¹³ Pour les uns, la connaissance des « infiniment petits » fait référence au fait que la Reine de Prusse se trouvait entourée d'une nuée de personnes dont l'étiquette voulût qu'elles lui soient infiniment inférieures ; pour d'autres, c'est sa position vis-à-vis du Roi, qui ne semble pas l'avoir tenue en haute estime, qu'elle tournait en dérision. Mais l'une et l'autre interprétation ont en commun de comprendre « infiniment petit » d'une manière métaphorique.

Quoi qu'il en soit, on remarquera que la réserve initiale que marque Leibniz est liée à la personne et non au genre de son interlocutrice, puisqu'il s'agit d'une lettre envoyée dans son entier à deux femmes, la princesse Sophie et Mme Pölnitz (dont on vient de voir qu'elle s'intéressait aux mathématiques)¹⁴. Dans la plupart des mentions de ce type, Leibniz semble surtout avoir à cœur de ne pas imposer des lectures fastidieuses à des destinataires qu'il sait très occupées¹⁵. Mais une fois assuré que ses correspondantes ne sont pas rebutées par quelques développements plus techniques, il n'a pas de difficulté à mobiliser des exemples mathématiques, comme il le fait dans des lettres postérieures à la même Sophie-Charlotte¹⁶.

Un trait frappant de ces échanges est donc de voir Leibniz donner une place importante à des exemples qu'il *sait* « épineux ». Laissant de côté la mention de 1691 sur l'angle de contact dont nous ne savons pas si Leibniz l'a finalement expliqué oralement à la Princesse, l'exemple de l'angle au centre du cercle enfermant une infinité de rayons est mentionné, par exemple, dans la lettre à Sophie et Elisabeth-Charlotte du 4/14 Novembre 1696, dans la lettre déjà mentionnée à Sophie, puis transmise à Sophie-Charlotte via Pölnitz, du 12 juin 1700 (il s'agit de notes sur un écrit de Molanus), ainsi que dans sa lettre du 6 février 1706 (transmise à Elisabeth-Charlotte et dans laquelle Leibniz mentionne également l'approbation de la Duchesse du Maine, qui dut avoir accès à ces échanges). L'exemple des lignes incommensurables apparaît dans les échanges avec Lady Masham de 1704 ainsi qu'avec Sophie et Elisabeth-Charlotte l'année suivante. Finalement, outre l'envoi à Pölnitz d'une présentation de son arithmétique binaire en 1702

¹⁴ La suite des échanges confirme d'ailleurs le goût de la dame de compagnie pour les mathématiques, puisque Leibniz lui envoie même un échantillon de sa dyadique (K X, 145). Cette dernière lettre confirme également qu'une partie des échanges, peut-être importante, nous manque puisque Leibniz mentionne à nouveau des explications qu'il entendait donner oralement.

¹⁵ Par la suite, Leibniz put mieux comprendre que c'était l'inverse qui était vrai : les spéculations philosophiques offraient à des reines comme Sophie-Charlotte et Caroline des fenêtres de liberté qui leur étaient précieuses. Utermöhlen considère que ces princesses n'avaient pas d'intérêt pour les mathématiques et guère de goût pour les abstractions (« Leibniz im Briefwechsel mit Frauen », p. 229). Ce n'est pas en tout cas ce que dit Leibniz, qui déclare à Masson que la Reine de Prusse et sa mère « ont souvent regretté de n'avoir point été initiées aux Mathématiques » (GP VI, 629). Je ne vois pas de raison de soupçonner Leibniz d'insincérité ici. Le fait qu'il mentionne à plusieurs reprises des explications orales semble également témoigner du fait que les princesses n'avaient pas manifesté auprès de lui un manque d'intérêt pour cette discipline. Ainsi la lettre du 24 novembre 1705 rapporte une discussion à Charlottenburg où Leibniz avait échangé avec Sophie et sa fille sur la question des points géométriques, discussion que la Reine de Prusse avait particulièrement appréciée (A I, 25, 328).

¹⁶ Dès sa lettre suivante, Leibniz envisage de mobiliser deux exemples mathématiques (le fait que les différences des nombres carrés soient les nombres impairs et le fait que deux lignes non parallèles puissent être poursuivies à l'infini sans se couper), mais, à nouveau, se ravise et ne les envoie pas. Il le fera néanmoins dans une lettre postérieure datée de fin 1703 (K X, 220-224).

(voyez note 14), Leibniz en fait également une présentation détaillée dans une lettre à Sophie de 1706 (A I, 25, 579).

La mort brutale de la Reine de Prusse en 1705, l'affaire de la succession du trône d'Angleterre et les fréquents séjours de Leibniz hors de Hanovre rendirent les discussions philosophiques moins présentes dans la correspondance des années suivantes¹⁷. On peut néanmoins rappeler deux événements de cette période qui sont en lien direct avec notre thème. Tout d'abord, Leibniz rédige en 1700 plusieurs projets de statuts pour l'Académie des sciences qui s'apprête à naître à Berlin – et dont il prendra, comme on sait, la présidence. Or il n'hésite pas à y évoquer la présence de femmes (K X, 307). Cet engagement ne fut pas de façade (pour flatter la Reine de Prusse, par exemple) et le philosophe eut l'occasion de le mettre concrètement en œuvre lors d'une affaire célèbre qui secoua l'Académie quelques années après, en 1710. La veuve de l'astronome Gottfried Kirch, Maria Winkelmann, postula, en effet, à son remplacement après son décès au motif, plus que légitime, qu'elle était déjà en charge avec son mari de la confection des calendriers – tâche principale attachée à cette charge et objet de profits importants pour l'Académie qui détenait le monopole de leur vente¹⁸. Or le conseil de l'Académie fit front contre cette demande qu'elle trouva indécente à la seule exception de son président, Leibniz – qui ne put, malheureusement, jamais arriver à ses fins. Les injonctions du secrétaire de l'Académie, Jablonski, contre ce qu'il voyait comme un fâcheux précédent, alors qu'à ses yeux, l'institution s'était déjà couverte de ridicule en autorisant Winkelmann à aider son mari, en disent long sur les préjugés qui régnaient alors. Mais elle dresse également, par contraste, le portrait d'un Leibniz qui se démarque très nettement de ses pairs sur ces questions.¹⁹

Au titre de dernier élément de notre corpus, nous devons finalement rappeler que la bien mal nommée « Correspondance avec Clarke » prit, en fait, place à l'intérieur de la correspondance avec Caroline d'Ansbach, Princesse de Galles (et qu'avait recueillie Sophie-Charlotte après le

¹⁷ Voyez néanmoins la lettre à Sophie de 1714 où Leibniz mentionne le théorème de Pythagore et en donne une démonstration à l'aide de pliage de papier (K IX, 421-423).

¹⁸ Pour être précis, Winkelmann, consciente des obstacles, se proposa avec son fils comme assistante astronome. Sur cette affaire, voir Londa Schiebinger (1987), « Maria Winkelmann at the Berlin Academy: a turning point for women in science », *Isis* 78, p. 174–200.

¹⁹ Voir également la lettre que Leibniz écrivit pour introduire Winkelmann à la cour du Roi de Prusse en 1709 (K IX, 295-296). Sous ce point de vue, on pourra également noter l'insistance de Fontenelle dans son « Eloge de Leibniz », présenté à l'Académie française des sciences (*de facto* exclusivement masculine), sur les échanges du philosophe avec ses interlocutrices – éloge dont on se rappellera qu'il fut commandité par Elisabeth-Charlotte et constitue le seul hommage officiel que le philosophe reçut après sa mort cf. Gregory Brown (2004), « Leibniz's Endgame and the Ladies of the Courts », *Journal of the History of Ideas* 65 (1), p. 75-100.

décès de sa mère). C'est elle qui fut l'initiatrice de ce débat et qui fut la première destinataire d'écrits qu'elle transmettait ensuite à Clarke²⁰. Or il ne sera pas la peine d'insister sur le fait que les considérations mathématiques tiennent une place de premier rang dans cette correspondance.

Au bilan, on voit que les mathématiques sont très présentes dans ces différents échanges. En un sens, il n'y a là rien de surprenant au regard de la philosophie de Leibniz. En bon platonicien, il pense que les mathématiques peuvent être transmises à toutes et à tous du moment qu'on leur donne l'attention suffisante²¹. Il y voit également un rempart contre les philosophies en vogue, au premier rang celle de Locke et de Toland qui s'orientent vers un sensualisme qu'il juge dangereux. La position de Leibniz est ici de faire valoir un certain idéal de rigueur et d'attachement aux idéalités, surtout auprès des Gens de cour qu'il veut prévenir contre les dangers des beaux discours. Comme il l'exprime joliment à Madame de Brinon en 1692 :

Je voudrais, dans les matières importantes, un raisonnement tout sec, sans agrement, sans beautés, semblable à celui dont les gens qui tiennent des livres de compte, ou les arpenteurs, se servent à l'égard des nombres et des lignes. Tout est admirable dans M. de Meaux [*scil.* Bossuet] et M. de Pellisson ; la beauté et la force de leurs expressions, aussi bien que leurs pensées, me charment jusqu'à me lier l'entendement ; mais quand je me mets à examiner leurs raisons en logicien et en calculateur, elles s'évanouissent de mes mains ; et quoyqu'elles paroissent solides, je trouve qu'elles ne concluent pas tout à fait tout ce qu'on en veut tirer. (3 juillet 1692, K VII, 200)

Au-delà du modèle de connaissance fourni par les mathématiques, ces correspondances ont également ceci de singulier que Leibniz y avance régulièrement des illustrations mathématiques de ses thèses métaphysiques, notamment à partir d'objets enveloppant des considérations infinitaires comme l'angle de contingence, l'angle au centre ou les lignes incommensurables. Ceci mérite d'autant plus de nous arrêter que ce recours aux mathématiques n'est pas aussi courant qu'on pourrait le penser dans l'œuvre du philosophe.

²⁰ Domenico Bertoloni Meli (1999), « Caroline, Leibniz, and Clarke », *Journal of the History of Ideas* 60(3), p. 469-486.

²¹ Leibniz se réfère au Socrate du *Ménon* faisant découvrir des vérités mathématiques au jeune esclave dans sa lettre « touchant ce qui est indépendant des sens et de la matière ». Il précise alors : « Et cela se pourroit practiquer fort aisément dans les nombres, et autres matières approchantes », en conformité avec les exemples qu'il vient de donner (A I, 21, 343). Il insiste sur le fait que la capacité à faire des mathématiques n'est à ses yeux qu'une affaire d'attention depuis sa lettre à Sophie de 1691 jusqu'à celle à la comtesse Kielmansegg de 1716 (cité par Utermöhlen, « Leibniz in Briefwechsel mit Frauen », p. 221).

II- Sur la place des mathématiques

La place des mathématiques dans la philosophie de Leibniz a longtemps été affaire de reconstruction de la part des commentateurs et c'est pourquoi il n'est pas exagéré d'avancer, comme le fit Enrico Pasini en 2001, qu'elle reste encore largement à investiguer²². Ceci est encore plus vrai si l'on entend les mathématiques dans le sens large où elles peuvent s'étendre à une *mathesis rationis*, c'est-à-dire à (une mise en calcul de) la logique²³. Un grand débat de la fin du XIXème et du début du XXème siècle aura été, comme on sait, de déterminer si une telle logique mathématique formait le centre de la métaphysique leibnizienne, comme le défendaient à des titres divers Russell et Couturat, ou s'il fallait plutôt donner cette place au calcul différentiel et à l'*analysis situs*, comme le défendaient Cassirer et Brunschvicg. Or ce qui frappe le lecteur d'aujourd'hui, surtout maintenant qu'une grande partie du matériau philosophique inédit est accessible, c'est que ces interprétations se souciaient finalement assez peu d'aller voir la place effective que Leibniz donne réellement dans ces textes philosophiques aux mathématiques.

Force est, en effet, de constater que cette place est plutôt limitée, souvent réduite à des métaphores présentées comme telles. Leibniz ne cesse même de donner des indications empêchant d'en faire le cœur de son système. Ainsi, nous l'avons vu avancer explicitement à Masson que le calcul différentiel n'était pas propre à rendre compte de la nature des choses. Il faudra revenir sur les raisons qu'il allègue alors et qui sont cruciales (elles sont liées au caractère « fictif » des êtres mathématiques impliqués). Mais notons également que, symétriquement, son intérêt très vif pour l'édification de calculs logiques et le monument que constitue de ce point de vue les *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités* ne semble pas avoir eu le rôle structurant qu'on aurait pu attendre²⁴. Même s'il ne connaissait pas la plupart des manuscrits traitant de ces questions, c'était déjà le constat que dressait Russell, voyant là une forme de recul d'un penseur comme effrayé par ses propres fulgurances. Dès l'époque, plusieurs commentateurs plus soucieux de la chronologie firent néanmoins remarquer que cette lecture ne pouvait pas tenir : nombre de thèmes métaphysiques apparaissent, en effet, dès les années

²² Enrico Pasini (2001), « La philosophie des mathématiques de Leibniz. Lignes d'investigation », dans *VII. Internationaler Leibniz-Kongress. Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz*, Berlin, G.W. Leibniz-Gesellschaft, p. 954-963.

²³ Leibniz y fait référence dans une lettre à Sophie de 1706 (K IX, 171).

²⁴ Voyez les remarques à ce sujet faites par Wolfgang Lenzen (2004), « Leibniz's logic », in Dov M. Gabbay, John Woods, Akihiro Kanamori (éds), *Handbook of the History of Logic*, Amsterdam, Elsevier, p. 56.

parisiennes (1672-1676), soit avant la création des premiers calculs logiques ou les premiers échantillons de caractéristique géométrique (autour de 1679), et bien avant que le calcul différentiel balbutiant puisse se prévaloir de quelque influence sur sa pensée métaphysique – rappelons que l’algorithme différentiel ne fut élaboré qu’à l’automne 1675.

Certes, on peut toujours rappeler que Leibniz déclarait sa métaphysique « toute mathématique »²⁵ ou pointer le fait qu’il existe des résonances conceptuelles importantes entre les deux champs, comme la notion de « point de vue » ou celle d’« expression » (régulièrement présentée au moyen de l’exemple des projections du cercle). Mais une étude plus poussée montre d’une part que le contexte de la première citation est celui de l’analyse conceptuelle que pratiquent les mathématiciens, d’autre part que Leibniz lui-même développe rarement les rapprochements comme le second dans ses textes proprement mathématiques²⁶. Bien plus, il fit lui-même l’expérience du danger de ces comparaisons :

Il y a bien des années, alors que ma philosophie n’était pas encore mûre, je localisais les Ames dans des points, et pensais ainsi pouvoir expliquer leur multiplication par la Traduction, puisqu’on peut obtenir plusieurs points à partir d’un seul (...). Mais je devins plus circonspect, et je m’aperçus que c’était s’enfoncer dans d’innombrables difficultés, et même qu’il y avait là si j’ose dire une sorte de *metabasis eis alo genos*. Car il ne faut attribuer aux Ames rien qui touche à l’étendue, ni penser leur unité ou multitude sous le prédicat de la quantité, mais sous celui de la substance ; c’est-à-dire non à partir de points, mais de la force primitive qui agit. L’action propre à l’âme est la perception, et l’unité de ce qui perçoit vient de la liaison des perceptions, suivant laquelle celles qui suivent dérivent de celles qui précèdent. (*à Des Bosses*, 24 avril 1709)²⁷

Sous ce point de vue, la correspondance de Leibniz avec ses interlocutrices est particulièrement intéressante non seulement parce qu’il y donne des illustrations mathématiques de certaines thèses métaphysiques centrales, mais aussi parce qu’il se trouve conduit à préciser la place exacte que peut tenir cette forme de connaissance dans son dispositif gnoséologique – place qui est étroitement liée, comme on va le voir, à leur lien à l’imagination. Ainsi au moment

²⁵ À L’Hospital, 27 Décembre 1694 (A III, 6, 253).

²⁶ Valérie Debuiche (2009), « La notion d’expression et ses origines mathématiques », *Studia Leibnitiana* 41 (1), p. 88-117.

²⁷ Christiane Frémont (1981), *L’Être et la Relation, avec trente cinq lettres de Leibniz au R.-P. Des Bosses*, Lettre XVI, Paris, Vrin, p. 131-132.

où Leibniz planifie d'introduire l'exemple de l'angle de contingence (qu'il retirera finalement de l'envoi), il prend bien soin de le faire précéder de l'avertissement suivant :

Il ne faut pas trouver estrange qu'il y ait une substance infiniment plus parfaite que les autres : cela même paroist conforme à la raison. Et même parmy les accidens, ou façons d'estre des substances (qu'on peut appeler des demy-estres), il y en a dont l'un est infiniment plus grand que l'autre. Il y a un angle infiniment plus grand qu'un tel autre angle. (K VII, 157)²⁸

Il ne s'agit donc nullement de comparer directement les substances à des angles, ce dernier exemple ne valant que des « accidents ou façons d'être », mais plutôt d'indiquer certaines possibilités de pensée qu'ouvrent les mathématiques, même si elles traitent d'entités d'un genre différent (des « demy-estres »). Leibniz revient sur ces différences dans une conversation qu'il a avec la Princesse en décembre 1692 et dont il a rédigé un compte-rendu. Il y rappelle les distinctions présentées dans les échanges avec Arnauld entre être réel et être par agrégation avec ses exemples habituels de l'armée, du troupeau ou du réservoir plein de poissons, dont l'unité n'est que de nom (A II, 2, 639). À cette occasion, il insiste sur le caractère « fictif » ou « imaginaire » de tels êtres²⁹ et c'est pourquoi il peut conclure :

on en peut dire autant de toutes les choses composées, que ce ne sont que des pluralités, ou des amas de plusieurs estres. Il n'y a qu'un simple, qui soit un estre veritable à la rigueur sans aide de l'imagination. Je parle d'un simple qui est une veritable unité. Or il est manifeste que les composés ne sçauroient estre sans les simples, ny les pluralités sans les unités, ny enfin les estres d'imagination, sans les estres veritables à la rigueur. (A II, 2, 639)

On trouve là la matrice d'un argument qui perdurera jusqu'aux premières propositions de *La Monadologie*. Ainsi le régime phénoménal a ceci de particulier qu'il n'est fait que de multiplicités, à la différence du régime substantiel, seul à même de présenter d'authentiques éléments simples ou « véritables unités ». Ce rôle central de la composition des multitudes

²⁸ Dans une lettre de 1696 (finalement non envoyée), Leibniz précisait que ces degrés d'infini sont soumis à un calcul de son invention (A I, 13, 85).

²⁹ « L'armée n'est pas proprement une chose, mais plusieurs, pris ensemble ; son unité n'est que de nom, c'est un estre de fiction ». / « Nous regardons un corps, un morceau de chair, un os, comme un estre, mais c'est par ce que nous avons la veue basse; si nous l'avions assez perçante (...), nous verrions qu'il est aussi peu un véritable estre, qu'une armée, ou qu'un troupeau. Ainsi c'est un estre d'imagination » (A II, 2, 639).

phénoménales tient une place de premier plan dans les échanges subséquents que Leibniz entretient en 1696 avec Sophie et Elisabeth-Charlotte (« Madame ») :

Tous les corps ont des parties, et ne sont rien que des amas et des multitudes, comme des troupeaux des moutons ou des étangs pleins de gouttes et de poissons, ou comme une montre qui a plusieurs ressorts et d'autres pieces necessaires. Mais comme tous les nombres consistent en un et un, ainsi toutes les multitudes sont composées des unités. Ainsi les *unités* sont la veritable source et le siege de tous les estres, de toute force et de tous leur sens, et tout cela n'est autre chose que des ames (GP VII, 540)

Mais remarquons que ce passage témoigne également du statut ambivalent des mathématiques. D'un côté, en effet, l'exemple des nombres sert ici à expliciter le fait qu'il ne saurait y avoir de multiplicités sans unités constituantes ; d'un autre côté, les unités mathématiques ne sauraient justement être des unités réelles, puisque tout nombre, comme tout être d'imagination, est lui-même une multitude. Comme Leibniz le répètera à Sophie-Charlotte en 1702 : « L'unité des Mathématiciens et celle des philosophes ont cela de différent que la première a des parties, et que l'autre n'en a point, parce que c'est une simple unité, sans mélange de multitude. S'il en était de même de l'unité des Arithméticiens, on pourrait se passer des fractions, ce qui accommoderait fort les écoliers » (K X, 143)

Cette ambivalence se retrouvera dans la lettre à Sophie du 24 novembre 1705 où Leibniz range le nombre entier tantôt du côté du continu, avec les autres entités divisibles³⁰ (mais opposé à la matière dont les subdivisions infinies ne sont pas seulement indéterminées, mais déterminées), tantôt du côté du discret (et donc de la matière elle-même en tant qu'actuellement divisée à l'infini)³¹. Ce fut là une source de questionnement pour ses interlocutrices qui peinèrent à bien comprendre le statut de ces unités à la fois comparables et incomparables aux unités mathématiques, à la fois absolument simples et enfermant toutefois une multiplicité. Leibniz fut d'ailleurs très soulagé de voir que ce problème était au cœur d'une réflexion que fit le Duc de

³⁰ « L'on voit aussi par là que le nombre (soit Entier, Rompu, ou sourd) n'est pas par rapport aux fractions une quantité discrete (comme la MULTITUDE l'est par rapport aux UNITÉS)[,] mais une quantité continue comme la ligne, le temps, et le degré d'intension dans la vistesse » (A I, 25, 245).

³¹ « L'Espace ou le lieu immobile est une chose *ideale*, comme le temps, et regarde le possible comme l'actuel. C'est ce qui fait qu'il est *Quantum continuum* (une grandeur où il n'y a point de separation) estant indifferent à toutes les Divisions possibles, comme le nombre l'est par rapport à toutes les fractions qu'on y pourra faire. Mais la *Matiere*, qui est *reelle*, est *Quantum Discretum* (une grandeur deja divisée) comme le Nombre Entier l'est par rapport aux Unités dont il resulte » (A I, 25, 330).

Bourgogne, à partir de la question des incommensurables et qui lui permit de trouver un soutien aristocratique à ses vues³².

Avant d’y revenir, rappelons que le premier contexte de ces échanges était une série de remarques que Leibniz fit sur les théories de Van Helmont, à la demande d’Elisabeth-Charlotte, nièce de Sophie. Il s’y opposait notamment à la doctrine cartésienne selon laquelle les animaux seraient de simples machines, dénuées d’âmes – une thèse qui plut particulièrement à Madame au regard de l’affection qu’elle portait à ses chiens³³. Fort de ce soutien, Leibniz s’avança plus dans l’explicitation de ses thèses en mobilisant à la fois le concept clef de « représentation » et une autre illustration mathématique sur laquelle il nous faudra revenir :

Mes Meditations fondamentales roulent sur deux choses, sçavoir sur l'unité, et sur l'infini. Les ames sont des unités, et les corps sont des multitudes; mais infinies; tellement que le moindre grain de poussiere contient un monde d'une infinité de creatures, et les Microscopes ont monstré aux yeux mêmes plus d'un million d'animaux vivans dans une goutte d'eau. Mais les unités, quoyqu'elles soient indivisibles et sans parties, ne laissent pas de représenter les multitudes, à peu près comme toutes les lignes de la circonference se réunissent dans le centre, qui fait face luy seul de tous costés, quoyqu'il n'ait point de grandeur. C'est dans cette réunion de l'infini dans l'unité que consiste la nature admirable du sentiment. C'est ce qui fait aussi, que chaque ame est comme un monde à part, représentant le grand monde à sa mode, et suivant son point de veue (4 novembre 1696, A I, 13, 90)

Leibniz reprendra cette théorie en grand détail, avec la même illustration mathématique, quelques années plus tard lors de sa discussion avec Sophie sur les thèses de Molanus³⁴. Mais c’est précisément à cette occasion que Sophie lui avouera qu’elle ne comprend pas ce concept si singulier d’unité³⁵. Elisabeth-Charlotte en dira autant quelques années plus tard³⁶. De fait, de telles présentations ne pouvaient qu’accroître la perplexité de ses interlocutrices dans la mesure

³² *Elemens de géométrie de Monseigneur le Duc de Bourgogne*, Paris, Jean Boudot, Paris (1705), dont Leibniz prend connaissance par un article du *Journal des sçavans* de septembre 1705.

³³ A I, 13, 81. L’argument précédemment cité y tient un rôle clef puisque pour Leibniz, c’est précisément le caractère mécanique de tout corps qui plaide pour l’existence d’unité constituante sans laquelle ces corps ne seraient que des agrégats sans réelle unité.

³⁴ A I, 18, 112, analysé plus bas pp. 84-85.

³⁵ Voir sa lettre du 16 juin 1700 (A I, 18, 119). Pour d’autres références et une explication des raisons pour lesquelles Sophie peine à comprendre les thèses leibniziennes, voir Lloyd Strickland (2011), éd., *Leibniz and the Two Sophies: The Philosophical Correspondence*, Toronto, CRRS Publications, p. 51-52.

³⁶ « Mons. Leibnitz’ unitet verstehe ich eben so wenig, als wenns grichis oder latain were » (*à Sophie*, 27 December 1705, Bod. II, 121).

où elles posaient de mystérieuses entités à la fois absolument simples et enfermant pourtant une multitude (et même une multitude infinie) de représentations. J'y reviendrai dans la troisième section de cet article. Dans l'immédiat, je voudrais insister sur les aspects gnoséologiques que Leibniz fut amené à introduire progressivement dans ces discussions pour éclaircir la portée de ses comparaisons.

Comme on l'a vu, Leibniz reprend les thèses du *Discours de Métaphysique* concernant le caractère « imaginaire » des êtres composés en général, et des objets mathématiques en particulier – seuls les êtres réels étant, par contraste, concevables « sans aide de l'imagination » (A II, 2, 639). Même si cette conséquence n'est pas toujours bien perçue par les commentateurs, l'arrière-plan de ces thèses est que les mathématiques relèvent très directement de la connaissance imaginative, même si elles ne s'y réduisent pas. C'est ce que développera remarquablement la grande lettre à Sophie-Charlotte de 1702, qu'on nous permettra de citer longuement tant elle est importante pour notre propos. Leibniz commence par y reprendre la description du sens commun héritée des commentaires au *De Anima* d'Aristote :

Il faut rendre cette justice aux sens qu'outre ces qualités occultes, ils nous font connaître d'autres qualités plus manifestes, et qui nous fournissent des notions plus distinctes. Et ce sont celles qu'on attribue au *sens commun*, parce qu'il n'y a point de sens externe auquel elles soient particulièrement attachées et propres. Et c'est là qu'on peut donner les définitions des termes ou mots qu'on emploie. Telle est *l'idée des nombres*, qui se trouve également dans les sons, couleurs, et attouchements. C'est ainsi que nous nous apercevons aussi des *Figures* qui sont communes aux couleurs et aux attouchements, mais que nous ne remarquons pas dans les sons. Quoiqu'il soit vrai que, pour concevoir distinctement les nombres et les figures mêmes, et pour en former des sciences il faut venir à quelque chose que les sens ne sauraient fournir, et que l'entendement ajoute aux sens. (GP VI, 500-501, A I, 21, 338)

Cette première description le conduit alors à une des plus claires caractérisations gnoséologiques des objets mathématiques qu'il n'ait jamais données :

Comme donc notre âme compare (par exemple) les nombres et les figures qui sont avec les couleurs, avec les nombres et les figures qui se trouvent par attouchement, il faut bien qu'il y ait *un sens interne*, où les perceptions de ces différents sens externes se trouvent réunies. C'est ce que l'on appelle *l'imagination*, laquelle comprend à la fois les *notions des sens particuliers*, qui sont *claires mais confuses*, et les *notions du sens commun*, qui sont *claires et distinctes*. Et ces idées claires et distinctes qui sont sujettes à l'imagination, sont les objets des *sciences mathématiques*. (GP VI, 501 ; A I, 21, 339).

Bien que Leibniz insiste dans cette lettre, comme dans bien d'autres textes, sur le fait que notre connaissance doit enfermer quelque chose « qui passe les sens et l'imagination » – ce dont témoigne justement la connaissance des vérités nécessaires – on ne peut manquer de noter le lien très fort qu'il établit également entre cette dernière et les mathématiques. Ceci s'inscrit dans une critique du cartésianisme, dont il a rappelé les ingrédients dans ses notes sur Molanus adressées à Sophie en 1700 :

Je demeure d'accord que nos ames pensent, et que nostre corps a de l'extension. J'accorde aussi que lors que deux choses ont des attributs tellement divers, qu'on peut comprendre parfaitement l'un, sans songer à l'autre, alors les choses mêmes sont de différente nature. Mais si la pensée se peut comprendre, sans songer à l'étendue, c'est de quoy il y a lieu de douter. Je demeure aussi d'accord qu'il y a des pensées dont on n'a point d'images ny figures dans l'esprit, et que quelques unes de ces pensées sont distinctes. Mais je ne conviens point de tous les exemples que les Cartesiens apportent, car une figure de mille angles alleguée icy n'est pas entendue distinctement, non plus que l'idée de quelque grand nombre, c'est une pensée sourde, comme dans l'Algebre où l'on pense aux symboles à la place des choses. Ainsi souvent pour abreger, on employe les mots en pensant, sans en faire l'analyse, parce qu'elle n'est point alors nécessaire. (A I, 18, 116-117).

Là où Descartes proposait de distinguer entendement pur et imagination sur l'exemple de la figure du chiliogone, Leibniz répond, comme il le présentait déjà dans les *Meditationes* de 1684, que le concept de chiliogone ne deviendra pas plus clair de ne pas être accompagné de représentation spatiale. Selon l'exemple qu'il mobilisait déjà dès le *De arte combinatoria*, un grand nombre (ici le nombre mille) enferme ni plus ni moins de connaissance « aveugle » puisqu'il est donné par des symboles qu'il faudrait encore analyser pour s'assurer de la possibilité de l'objet. Ainsi nous faisons usages de la connaissance aveugle « dans l'algèbre et dans l'arithmétique, et presque en tout domaine »³⁷. Sous ce point de vue, on ne se passe donc nullement du rôle constitutif de l'imagination en mathématiques en se passant de représentations spatiales, les symboles et les mots jouant le même rôle d'images « aveugles » tant qu'ils ne sont pas analysés. La question ne sera donc nullement de se passer de l'imagination, mais de la contrôler par l'entendement sous la forme d'idées « claires et distinctes ».

³⁷ Leibniz, G. W. *Opuscules philosophiques choisis*, (DP Scherecker, P. éd. 2001) Paris Vrin, p. 19 et A VI, 4, 587-588.

Mais d'où provient ce rôle irréductible de l'imagination en mathématiques ? Nous avons vu qu'il arrive à Leibniz de désigner tous les êtres par agrégation d'imaginaire ou de fictif. D'autres éléments permettent néanmoins de distinguer, à l'intérieur des composés, les objets mathématiques. Le critère, cette fois, n'est plus la simplicité, mais la détermination³⁸. Comme Leibniz l'exprime dans une version de sa grande lettre à Sophie du 31 octobre 1705 :

V. A. E. l'avoit bien connu, lorsqu'elle dit à feu M. d'Alvenslebe dans le jardin de Herrenhausen de voir s'il trouveroit deux feuilles dont la ressemblance fût parfaite, et il n'en trouva point. Il y a donc tousjours divisions et variations actuelles dans les masses des corps existens, à quelque petitesse qu'on aille. C'est nostre imperfection et le defaut de nos sens, qui nous fait concevoir les choses physiques comme des Estres Mathematiques, où il y a de l'indeterminé. Et l'on peut demonstrier qu'il n'y a point de ligne ou de figure dans la nature, qui donne exactement et garde uniformement par le moindre espace et temps les propriétés de la ligne droite ou circulaire, ou de quelque autre dont un esprit fini peut comprendre la definition. L'esprit en peut concevoir et mener par l'imagination à travers des corps, de quelque figure qu'ils soyent, quelque ligne qu'on veuille s'imaginer, comme l'on peut joindre les centres des boules par des droites imaginaires, et comme l'on conçoit des axes et des cercles dans une sphere qui n'en a point d'effectifs. Mais la Nature ne peut point, et la sagesse divine ne veut point tracer exactement ces figures d'essence bornée, qui presupposent quelque chose d'indeterminé, et par consequent d'imparfait, dans les ouvrages de Dieu. (A I, 25, 246-247)

Ainsi, c'est notre incapacité à saisir les déterminations ultimes du réel qui nous fait l'appréhender à travers des formes imaginaires – et ces formes sont imaginaires précisément au sens où elles contiennent de l'indétermination (elles sont des structures de possibilités). Que ces formes soient constitutives est évidemment crucial pour maintenir la compatibilité de ces thèses avec le platonisme de Leibniz : notre accès au monde obéit à des structures, à commencer par celles de notre perception, et ces structures ont été choisies par Dieu parmi les vérités éternelles quand il a choisi notre monde. C'est pourquoi notre monde obéit à une régularité de type mathématique. Dans la suite du passage, Leibniz rappelle qu'en conséquence le temps et l'espace

³⁸ Une autre manière de l'exprimer, que Leibniz mobilise souvent, est que les rapports tous/parties n'y sont pas du même type : le tout venant avant les parties dans le continu mathématique, alors qu'il est constitué des parties dans les entités matérielles. Mais cette caractérisation, comme on l'a vu, ne suffit pas à distinguer les êtres mathématiques puisque les nombres entiers sont déclarés du second type.

ne peuvent pas être des êtres réels. En tant que structuration des possibles, ils se ramènent à de pures relations entre choses :

L'on voit bien que le Temps n'est pas une substance, puisqu'une heure, ou quelque autre partie du temps qu'on prenne n'existe jamais entière, et en toutes ses parties ensemble. Ce n'est qu'un principe de rapports, un fondement de l'ordre dans les choses, au tant qu'on conçoit leur existence successive, ou sans qu'elles existent ensemble. Il en doit estre de même de l'espace : c'est le fondement du rapport et de l'ordre des choses, mais autant qu'on les conçoit exister ensemble. (A I, 25, 247)

Mais il insiste à nouveau :

L'un et l'autre de ces fondemens est veritable, quoyqu'il soit ideal. La continuité uniformément reglée, quoyqu'elle ne soit que de supposition et d'abstraction, fait la base des verités éternelles et des sciences nécessaires : elle est l'objet de l'entendement divin, comme le sont toutes les verités, et ses rayons se repandent aussi sur le nostre. Le possible imaginaire participe autant que l'actuel de ces fondemens de l'ordre, et un Roman pourra estre aussi bien réglé à l'égard des lieux et des temps, qu'une Histoire veritable. (A I, 25, 247)

Il ne sera guère nécessaire d'insister sur le fait que nous touchons là aux thèses qui forment le cœur de l'échange avec Clarke. Le statut relationnel des objets mathématiques, à commencer par le temps et l'espace, y jouent, comme on sait, un rôle central. Ces thèses étant bien connues, je n'y reviendrai pas sinon pour insister à nouveau sur le fait que la première destinataire de ces échanges était la Princesse Caroline. L'on aurait d'ailleurs grand tort de croire que cette dernière ne fut alors qu'une observatrice passive et amusée de ces querelles (qu'elle trouvait assurément un peu ridicules). Comme y insiste Brown, Caroline reçoit Newton et assiste à ses démonstrations avec intérêt. Elle se laisse d'ailleurs convaincre de la justesse de certaines vues newtoniennes, face auxquelles elle demande Leibniz de la remettre « sur le droit chemin »³⁹.

Mis bout à bout, ces différents textes forment donc un corpus d'une très grande richesse dans lequel les mathématiques tiennent une place centrale. Bien plus, Leibniz y décrit le statut des connaissances mathématiques avec une précision dont on trouve peu d'exemples ailleurs dans son œuvre. Finalement, comme je le développerai dans la troisième section, les illustrations

³⁹ « Demain nous verrons les experimens des couleurs et un que j'ai pour le vuide, m'a Presque convertie. C'est votre affaire, Monsieur, de me ramener dans le droit chemin, et je l'attends pour la réponse que vous ferez à Clarke » (K XI, 93).

mathématiques qu'il mobilise sont également d'un grand intérêt et nous offrent l'occasion de mieux appréhender certaines questions difficiles de sa philosophie.

III- Des unités, des lignes et des angles

Comme on l'a vu, une des difficultés centrales des illustrations mathématiques est liée, sans surprise, à l'élucidation du concept d'unité. Il faut dire que l'argument de Leibniz n'est pas facile à saisir de prime abord : d'un côté, il s'agit de faire valoir que l'idée de multitude nécessite l'idée d'unité pour substituer comme telle, sur le modèle des nombres entiers ; de l'autre, les objets mathématiques, *dont les nombres entiers*, sont réputés ne pouvoir jamais être constitués d'unités réelles, chaque unité étant elle-même divisible, et ainsi de suite, à l'infini. Les deux énoncés ne sont certes pas contradictoires dans le cadre mathématique, dans la mesure où il est toujours possible de poser l'existence d'unités indivisibles composant les nombres entiers par simple stipulation. Ces mêmes nombres entiers, et en particulier l'unité, peuvent bien alors être considérés comme divisibles dans le cadre d'une autre stipulation, par exemple lorsque nous les utilisons pour mesurer des grandeurs continues. Ce rôle des stipulations en mathématiques est d'ailleurs mis en avant par Leibniz lui-même lorsqu'il fait suivre la distinction entre unités arithmétiques et unités réelles d'un échantillon de sa dyadique. Ainsi, on peut tout aussi bien stipuler, sans contradiction, que tout nombre est composé non seulement d'unités, mais également de néant (A I, 25, 579). Cette situation est typique des objets mathématiques qui sont définis par des systèmes de relations et sont des « êtres d'imagination ».

On peine, cependant, à comprendre comment on pourrait tirer argument de cette situation pour conclure à la nécessité de poser des unités *réelles*. Ceci vaut également d'un autre exemple que Leibniz mentionne à l'occasion pour illustrer la nature non-étendu des éléments simples : le point géométrique (K IX, 146 ; GP III, 362). De fait, le continu ne pouvant être composé de points, il ne peut s'agir que d'entités dépendantes, atteintes par exemple comme extrémités de lignes. Ici encore, ils ne sauraient donc être proprement comparés à des unités constituantes (il s'agit d'entités nécessairement secondes)⁴⁰.

On imagine la perplexité de Sophie quand Leibniz lui expliqua qu'il n'y avait rien de plus à comprendre que la juxtaposition de ces deux thèses : aucun corps ou composé n'est une

⁴⁰ On peut certes partir du point comme notion primitive en géométrie, et Leibniz lui-même s'y est essayé dans plusieurs échantillons d'*analysis situs*, mais c'est la nature d'unités constituantes du continu qui est ici en jeu.

authentique unité, mais il n’y a pourtant de multiplicité que composées d’unités (A I, 20, 74-75 ; novembre 1701). À l’évidence, Leibniz se satisfait de mener sa correspondante face à ce paradoxe qui doit la conduire ensuite à accepter la nécessité d’entités échappant à ce régime paradoxal de multiplicités enveloppées les unes dans les autres sans fin – régime qui prévaut aussi bien dans les mathématiques que dans les phénomènes sensibles. L’on imagine, symétriquement, sa satisfaction lorsque le philosophe rencontra un paradoxe similaire, formulé également de l’intérieur des mathématiques, sous la plume du Duc de Bourgogne. Nous y reviendrons sous peu, mais notons dès à présent que cette approche « paradoxale » des mathématiques est intéressante en tant que telle. Elle n’est pas sans évoquer la stratégie qu’avait suivie Pascal dans son opuscule *De l’esprit géométrique*, avec lequel les interrogations du Duc ne sont pas sans résonance. À l’opposé des thèses cartésiennes, Pascal y montrait que les notions fondamentales des mathématiques ont toutes à voir avec l’infini et ses mystères. Il fallait donc les dire « claires et constantes » (non claires et distinctes) et l’on pouvait y séjourner pour « s’estimer son juste prix, et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie »⁴¹.

Cette manière singulière de jouer avec l’incompréhension de ses interlocutrices (avec un succès tout relatif d’ailleurs) se retrouve dans la correspondance avec Lady Masham, à cette différence près que l’interrogation n’y porte pas tant sur la question des unités comme telles que sur leur caractère non-étendu. Les unités étant rapportées par Leibniz à des forces, la fille de Cudworth confesse au philosophe ne trouver « aucune Idée positive de leur essence, et le fait que vous niez qu’elles puissent avoir quelques Dimensions me rend leur existence, je dois le confesser, inconcevables ; n’étant pas capable de concevoir une existence pour ce qui est sans lieu » (GP III, 350. Ma traduction).

Leibniz répond que l’idée positive de cette force primitive non étendue est donnée par le progrès réglé des perceptions dans l’âme. Ainsi l’âme n’est pas située dans le corps *stricto sensu*, mais s’y trouve en tant que point de vue et l’étendue y est non pas constituante, mais représentée. Certes, accorde-t-il, on ne peut pas penser de choses sans étendue et c’est même ainsi que nous concevons souvent Dieu lui-même, à partir de la « variété continue et ordonnée des choses existantes ». Mais cela n’empêche nullement de concevoir « qu’il y a en luy quelque chose au delà de l’étendue, et qui même en est la source, aussi bien que des changemens qui s’y font ». À l’appui

⁴¹ Blaise Pascal (1991), *Œuvres Complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, vol. 2, p. 411.

du caractère non imaginable de certaines notions, il avance que « même les mathématiques nous fournissent une infinité de choses qu'on ne sauroit imaginer, témoin les incommensurables dont la vérité est pourtant démontrée. » (GP III, 357).

Ce dernier exemple pourra surprendre non seulement parce qu'il paraît contredire la caractérisation des objets mathématiques comme irréductiblement liés à l'imagination, mais surtout parce qu'il ne semble y avoir aucune difficulté à imaginer des quantités incommensurables, comme la célèbre diagonale du carré unité. À quoi il faut répondre, comme on l'a déjà indiqué, que la question de l'imagination mathématique n'est pas limitée, pour Leibniz, à celle de la représentation spatiale et que son irréductibilité ne signifie certainement pas qu'il n'y a pas des choses « qui passent l'imagination » en mathématiques (c'est-à-dire des idées claires et distinctes qui viennent en contrôler le bon usage). Quant au point, on se contentera de rappeler que voir la diagonale du carré ne nous donne aucun accès à son incommensurabilité. Encore faut-il comprendre l'idée même d'incommensurabilité, caractérisée depuis Euclide par le fait que l'algorithme de détermination d'une commune mesure ne termine pas dans ce cas. Mais c'est alors la question de l'infini qui resurgit à nouveau au cœur de cet exemple, comme elle resurgira dans le paradoxe exposé par le Duc de Bourgogne⁴². C'est elle qui témoigne, de l'intérieur des objets imaginables, de quelque chose qui doit excéder l'imagination.

Lady Masham ne s'y trompe pas qui répond que l'exemple des incommensurables ne lui semble pas convenir, car il s'agit d'une idée qu'elle peut parfaitement concevoir, même si elle admet ne pas en saisir les raisons – qui sont précisément liées à l'infini qui s'y trouve enveloppé (GP III, 362-363). C'est l'occasion pour Leibniz de revenir plus précisément sur la distinction entre image et notion, à propos de laquelle il renvoie stratégiquement à Locke (alors en résidence chez Lady Masham). Dans un développement finalement non envoyé, il précise que dans le cas des incommensurables, le fait de posséder la notion sans posséder la raison revient au fait de ne pas avoir d'attestation de possibilité (et donc, comme il le dit dans d'autres textes, de n'avoir qu'une connaissance « aveugle »). Ainsi avance-t-il triomphant, « vous n'en sauriez avoir une idée plus claire que celle que vous avés d'une substance non-étendue ». Dans un parallèle plus audacieux encore, il avait indiqué : « si nous n'avions point de conceptions que lors que nous en avons l'Analyse suffisante, bien des Geometres n'auroient pas même la conception de ligne

⁴² Leibniz rappelle cette caractérisation dans une première version sa lettre du 31 octobre 1705, cf. K IX, 147-148.

droite » (GP III, 362-363). De fait, Leibniz a lui-même beaucoup travaillé sur la définition de la ligne droite dans ses travaux d'*analysis situs* et a pu se convaincre que cette notion était loin d'être parfaitement élucidée par les géomètres qui l'avaient précédé. Nous retrouvons ici la place centrale de la connaissance aveugle ou symbolique dans les mathématiques. Mais l'aspect de ces échanges qui est le plus intéressant pour nous est de constater que Leibniz ne mobilise pas nécessairement les exemples mathématiques comme des modèles qui éclairciraient son propos : ils peuvent aussi témoigner du fait que la connaissance la plus certaine que nous ayons suppose à son fondement des notions qui ne sont pas toujours intuitives (au sens leibnizien du terme).

Comme indiqué précédemment, Leibniz trouva un soutien de choix dans les écrits mathématiques du Duc de Bourgogne qui avait rencontré un paradoxe tout à fait similaire. Partant de l'idée qu'une multiplicité de choses n'a de réalité que par ses constituants, qui en forment les unités, le Duc montrait que ce jugement, appliqué aux grandeurs continues, devrait conduire à les déclarer composées d'indivisibles. Or cette affirmation va à l'encontre, au moins en première apparence, de la divisibilité infinie de ces mêmes grandeurs et de l'impossibilité de composer des grandeurs continues avec des indivisibles. Et le prince de conclure de manière toute pascalienne : « Voicy nostre raison reduite à d'estranges extremités. La Geometrie nous demonstre la divisibilité de la matiere à l'infini, et nous trouvons en même temps qu'elle est composée d'indivisibles » (K IX, 148).

À quoi Leibniz répond tout d'abord qu'une part du paradoxe peut être levé du fait que la division à l'infini ne marque pas l'impossibilité d'existence des indivisibles (ici les points), mais le fait qu'ils ne peuvent pas être atteints en un nombre fini d'étapes (comme ce sera le cas pour toute division actuelle que nous réaliserions, nous autres êtres humains). Il s'attarde ensuite sur la seconde objection qui lui semble plus forte : à supposer qu'on parte des indivisibles, donc des points, une difficulté classique est qu'on ne pourra pas alors les composer pour former des grandeurs continues ; le point n'est accessible que comme extrémité et ne saurait donc avoir de réalité antérieurement au continu (comme devraient l'être nos indivisibles pour remplir le rôle d'unités constituantes). C'est ici que la distinction entre espace et matière s'avère des plus importantes. De fait, l'espace, rappelle Leibniz, est une entité idéale qui « regarde le possible comme l'actuel ». Ainsi le continu n'est tel qu'à être indifférent à toutes les divisions, tandis que la matière est une grandeur « déjà divisée » et se doit donc dire en ce sens « discrète » (A I, 25, 330).

Cet argument est crucial pour que le raisonnement leibnizien puisse être concluant. De fait, l'enveloppement à l'infini des objets mathématiques pourraient tout à fait être considéré, à l'inverse de ce que veut Leibniz, comme un témoignage du fait qu'il n'y a aucune contradiction à penser un monde *sans unités ultimes*. À l'exemple de Pascal, on pourrait poser, à partir des paradoxes de la composition du continu, une réalité traversée de toute part d'infini et, en son fond, mystérieuse. Si une telle thèse est inacceptable, c'est parce qu'elle contredirait un autre principe central de la philosophie leibnizienne qui permet de distinguer les phénomènes « réels » et les entités « idéales », à savoir celui de détermination. Le monde ne saurait être continu, même s'il nous apparaît tel, car le continu suppose toujours une forme d'indétermination. Les paradoxes du continu ne nous enseignent donc rien, contrairement à ce que voulait Pascal, sur la Nature. Infinité naturelle et infinité mathématique ne sont pas du même type.

On voit l'importance que tient dans tous ces échanges la distinction entre des « genres d'être » (unités réelles, phénomènes, objets mathématiques) et ceci explique bien pourquoi toute comparaison de l'un à l'autre court le risque, comme il le dit à Des Bosses, de verser dans une forme de *metabasis eis allô genos*. Mais ceci rend d'autant plus significatif le fait que Leibniz recoure précisément à de telles comparaisons, dont on aurait donc tort de croire qu'elles sont transparentes. À chaque étape, Leibniz doit non seulement les expliciter, mais indiquer les limites bien précises dans lesquelles elles prennent place. Ceci confirme, s'il le fallait encore, le caractère extrêmement peu « exotérique » de telles présentations.

Reste alors à comprendre un point crucial : si les unités réelles, pas plus que les points, n'entrent dans les phénomènes selon des rapports de composition, quelle est la nature du fondement qu'elles procurent à ces pluralités ? La réponse, apportée à Sophie dès 1696, est que ce fondement est de nature *représentative*. Mais comment un être absolument simple pourrait-il représenter une diversité ? C'est pour répondre à cette question que Leibniz recourt à l'exemple du centre du cercle qui, quoiqu'absolument simple, enferme en lui l'infinité des angles que forment les rayons qui y convergent.

Ce même exemple est repris de manière plus détaillée dans les notes sur Molanus envoyées à Sophie, puis à Sophie-Charlotte en 1700. Le philosophe commence par y rappeler qu'il n'est pas possible de concevoir des éléments matériels entrant dans l'âme, qui est sans « trou ni portes ». Il faut donc réaliser que c'est leurs représentations qui s'y trouvent, mais que « cette représentation des choses étendues n'a pas besoin d'être étendue elle-même ». Il avance alors

qu'« on peut encor l'eclaircir par un exemple pris des Mathematiques, mais particulièrement de la Geometrie, en se servant de la comparaison des Angles ou inclinations de deux Lignes entre elles » :

Soyent par exemple les lignes droites AB et AD qui forment un angle droit BAD de 90 degrés, ou d'un quart de cercle. Or il est manifeste que cet angle ne se mesure pas seulement par le grand arc BCD, mais encor par un moindre EFG, quelque petit qu'il puisse estre et l'ouverture commence en un mot dès le point A qui est le centre. Aussi est-ce dans le centre même que se trouve l'angle ou l'inclination des deux lignes BA et DA, et par consequent dans le centre même tout indivisé commence la même ouverture ou le même nombre de degrés qui est dans les arcs EFG et BCD, et qui se represente pour ainsi dire dans le centre. (A I, 18, 112)

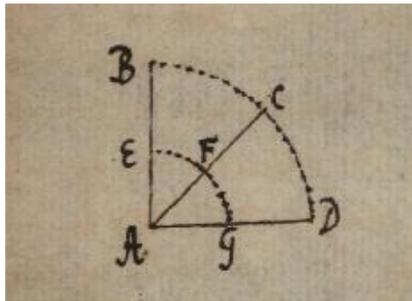


Figure 1. Le diagramme dessiné par Leibniz en marge de son explication (L Br F 16, fol. 31r)

Leibniz poursuit en montrant que le même raisonnement s'applique à un angle compris dans le premier (ACD/AFG sur sa figure, reproduite ci-dessus). Comme cela est vrai de tout angle, il faut donc conclure que c'est l'infinité des degrés qui se trouve ainsi exprimée dans le centre⁴³. Ce même exemple sera encore repris en 1706 avec une précision importante : « Et ces rayons ne consistent pas seulement dans des lignes, mais encor dans des tendances ou efforts selon les lignes, qui se coupent sans se confondre comme le mouvement des fluides nous le fait comprendre » (GP VII, 566).

L'analyse de cet exemple nécessiterait une étude à part entière tant il est riche et nous conduit dans les arcanes de la philosophie leibnizienne. Mon but dans cet article étant simplement d'indiquer cette richesse, je me contenterai d'en dessiner pour finir les grandes lignes d'interprétation que je rassemblerai autour de trois grandes orientations :

⁴³ Version similaire dans l'extrait que Leibniz fait de sa lettre (A I, 18, 116).

- Tout d'abord, le raisonnement lui-même, qui est loin d'être facile à saisir par le passage à la limite qu'il suppose. Il s'agit de voir le point comme conservant l'information contenue dans la diversité des angles qui y convergent et enfermant ainsi une infinité de sollicitations.

- Ensuite, la notion de « représentation » ou d'« expression »⁴⁴, qui est souvent interprétée sur le modèle de la correspondance point à point ou du transport de structures. De telles interprétations trouvent, en effet, ici une limite de fait puisque l'une et l'autre s'accordent mal avec l'idée qu'un des pôles de la représentation soit un unique point.

- Finalement, le choix de l'exemple lui-même, qui n'est pas sans évoquer celui de l'angle que forme le cercle avec sa tangente, avancé dès 1691 dans les premières versions d'une lettre à Sophie pour illustrer l'idée de degrés d'infinité.

En guise d'ouverture à cette étude, je reprendrai brièvement pour finir ces trois lignes interprétatives en indiquant leur importance pour la compréhension de certains aspects centraux de la philosophie leibnizienne.

Le premier aspect n'est pas sans évoquer la célèbre Loi de continuité qui autorise à « considérer le point par rapport à la ligne, le repos par rapport au mouvement, comme des cas particuliers compris dans le cas général inverse, le point apparaissant comme une ligne infiniment petite, évanescence »⁴⁵. Mais cette déclaration célèbre est encadrée de précautions qu'il ne faut pas négliger : il s'agit, nous dit Leibniz, d'une « manière paradoxale » de parler, « une *Figure Philosophico-rhétorique* » pour ainsi dire ; ces formules ne sont vraies que « par tolérance » (selon une formule de Jungius) et elles enveloppent « quelque chose de fictif et d'imaginaire » (GM V, 385). On voit que Leibniz ne ménage donc pas son interlocutrice en recourant de manière implicite à un principe qui nécessite tant de précautions dans son usage.

C'est certainement pourquoi il accompagne ici son exemple d'une explicitation : si le point garde l'information, c'est que l'angle que nous repérons sur le cercle est conservé quel que soit l'arc que l'on prend entre deux rayons, aussi proche que l'on veut du centre. Ainsi peut-on considérer des arcs « infiniment proches » du centre et, à la limite, des angles exprimés dans le centre lui-même. Dès ses années parisiennes, Leibniz était parvenu dans son étude des variations projectives des coniques à la conclusion suivante : si nous étudions les objets géométriques du

⁴⁴ Les deux termes sont souvent mis en synonymie par Leibniz, comme dans l'extrait qu'il prépare de sa lettre où il écrit « sont représentés ou exprimés dans le centre » (A I, 18, 116).

⁴⁵ Lettre à Wolff (1713), GM V, 385, trad. fr. M. Parmentier, p. 445-446.

point de vue de la variation continue de leur grandeur⁴⁶, alors il ne nous est pas possible de distinguer des points qui coïncident ou des points qui se trouvent à distance infiniment petite. Un aspect crucial de l'argument est que la distance « infiniment petite » est alors considérée sous la modalité archimédienne d'une grandeur finie, mais variable, qu'on peut prendre « aussi petite que l'on veut » – ou encore, comme il le dira dans des textes plus tardifs, qu'à celui qui poserait que subsiste un écart irréductible entre l'arc et le centre, il sera toujours possible de répondre en montrant qu'on peut réduire cet écart à un plus petit (et que nos deux éléments sont donc sans écart irréductible entre eux).

Ce raisonnement permet de soutenir la thèse avancée auprès de Lady Masham selon laquelle l'étendue peut être exprimée par du non-étendu (ici le point). Il repose fortement sur l'idée que toute l'information doit être conservée par continuité. Néanmoins, il faut garder à l'esprit les limites dans lesquelles cette comparaison prend place puisque les arguments de continuité ne fonctionnent *pas*, nous l'avons vu, pour les substances réelles. À cause de l'indétermination propre à tout phénomène continu, elles ne sauraient, en effet, être caractérisées par des processus continus *stricto sensu*. Ainsi la « représentation » n'autorise-t-elle la conclusion que parce qu'elle va de pair avec une phénoménalisation de l'activité de la force primitive – et c'est pourquoi il est crucial que Leibniz rappelle dans sa lettre de 1706 qu'il s'agit moins de considérer ici des lignes idéales que des « sollicitations ». C'est la partie la plus difficile et la plus mystérieuse du raisonnement puisqu'elle nous mène au cœur du processus qui phénoménalise la force primitive sous la forme d'une spatialisation – un processus que Leibniz rapporte ailleurs à une forme de diffusion (l'*extensio* comme force qui se manifeste comme étendu ou *extensum*).

Ceci nous conduit au cœur de la seconde perspective ouverte par ce texte, celle de la « représentation » ou de l'« expression ». Parce que Leibniz définit parfois l'expression comme « analogie de rapport » ou « loi constante et réglée » entre des relations, il est tentant de l'interpréter sous la forme d'un isomorphisme, qu'on le formule en termes de correspondance ensembliste ou non⁴⁷. L'exemple de la représentation projective, et en particulier de la correspondance point par point du cercle et de l'ellipse, qui revient régulièrement sous la plume de Leibniz, a favorisé de telles lectures. Mais, comme le rappelle Valérie Debuiche dans son

⁴⁶ Ce n'est pas vrai, en revanche, si nous les étudions du point de vue de leur position, par exemple.

⁴⁷ Voir Valérie Debuiche, « La notion d'expression et ses origines mathématiques », qui rappelle et discute les thèses de Mark Klustad et Chris Swoyer.

étude, il existe bien d'autres exemples d'« expressions » qui entrent mal dans un tel cadre. Notre exemple est de ceux-ci, puisqu'un point y « exprime » une infinité. Il n'est pas sans évoquer le fait qu'une grandeur comme $\pi/4$ est « exprimée » par la série donnant la quadrature arithmétique du cercle. Dans l'*Historia et origo calculi differentialis*, Leibniz explique comment l'identité solitaire du $A = A$ peut se déplier en une série infinie de différences $A - A + B - B + C - C + \dots = 0$, ce qui correspond, en remplaçant les différences comme $A - B$, $B - C$, etc. par leurs valeurs, disons L , M , etc., à des séries de la forme $A - E = L + M + N + P - E$, etc. et à termes, en prenant E aussi petit qu'on veut (les termes sont supposés décroissants) à une expression de A par une série infinie. Ainsi tout point peut se déplier en une série de différences qui l'exprime et c'est également le type d'expression que vise notre texte en rapportant l'infinité à un dépliement interne du point (une infinité de différentiations ou « sollicitations »).

Le modèle de Leibniz est particulièrement stimulant parce qu'il repose sur une forme d'équivalence par déformation continue qui n'est pas réductible à une correspondance ensembliste ou un isomorphisme de structures. Il n'est pas sans évoquer l'importance de plus en plus grande prise dans les mathématiques contemporaines par les phénomènes « homotopiques » (c'est-à-dire équivalents par déformation continue). Que l'information soit conservée signifie que d'un certain point de vue, le point et l'infinité des rayons qui balayent le disque sont « la même chose », même s'il n'est pas possible de les faire correspondre bijectivement ou de voir la rétraction du disque sur le point comme un transport de structure *stricto sensu*.

Finalement, il nous faut dire un mot du fait que Leibniz revient ici à la question de l'angle, qu'il avait déjà envisagé de prendre comme exemple dès sa lettre à Sophie de 1691 pour illustrer l'idée qu'un infini peut être plus grand qu'un autre. Les deux exemples combinés conduisent, en effet, à l'idée que le centre-unité peut enfermer non seulement une infinité de degrés, mais des degrés d'infinités de degrés, enveloppés les uns dans les autres. À chacun de nos rayons comme AC , nous pouvons ainsi associer une infinité de cercles qui lui sont tangents au point de référence choisi A . Chacun de ces cercles formera avec le rayon un angle dit « de contact » qui est infiniment plus petit que n'importe quel angle pris entre deux rayons, aussi proches qu'on les prenne (c'est la propriété de l'angle de contact qu'a démontrée Euclide). Ainsi une infinité d'angles de second degré peut venir se loger entre chaque angle de premier degré (qui eux-mêmes, comme l'a montré Leibniz, forme une première infinité enveloppée dans le centre).

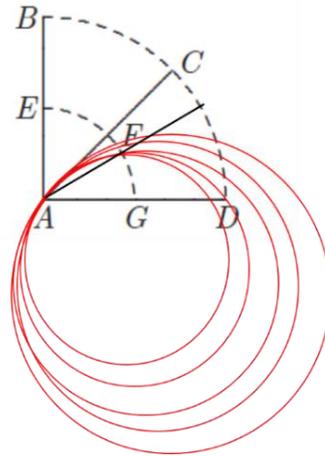


Figure 2. Une infinité d'angles de contact peut venir se loger à l'intérieur de n'importe quel angle rectiligne au centre

On peut également considérer une courbe à laquelle un de nos rayons serait tangent en A. Pour chaque courbe de ce type, on pourra alors évaluer non seulement la direction en ce point (donnée par la tangente, donc dans notre exemple, par le rayon AC), mais aussi la variation de direction (ou « courbure », exprimée par le rayon du cercle tangent qui « embrasse le mieux » la courbe ou cercle « osculateur ») et de même pour les variations de courbure, les variations de cette variation, etc., autant de degrés de variation, potentiellement infinis, que le calcul différentiel permettra d'évaluer et de déplier à partir des « sollicitations » exprimées dans le point A.

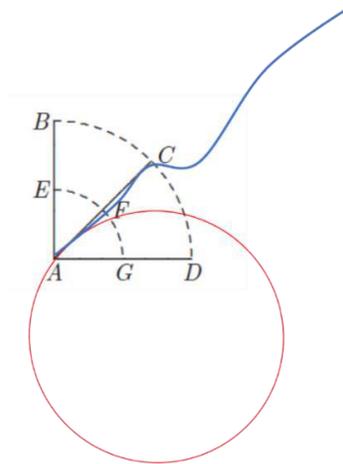


Figure 3. Le même exemple où AC est vu comme tangente à une courbe passant par A

Conclusion

Si les lignes ouvertes par l'étude des mathématiques dans la correspondance avec les Dames mériteraient d'être poursuivies plus amplement, c'est notamment parce qu'elles nous mènent en droite ligne à un modèle qui constitue, en fait, un des très rares cas où Leibniz ait explicitement fait le rapprochement entre ses considérations métaphysiques et sa « géométrie sublime ». Il s'agit d'un texte que les éditeurs ont daté de 1686 mais qui est vraisemblablement plus tardif⁴⁸. Leibniz s'y propose d'expliciter l'infinité des degrés existant entre les âmes par un parallèle avec la manière dont la géométrie sublime permet de mesurer l'infinité des degrés de variation (variation de direction, variation de cette variation (courbure), et ainsi de suite à l'infini)⁴⁹. Ainsi le simple point correspond au corps, degré zéro de l'âme réduit à la pure instantanéité, tandis que l'âme elle-même se déploie à partir des sollicitations/directions (exprimées par les tangentes). Mais on peut ensuite estimer les variations de ces directions ou courbure, puis les variations de la courbure, etc. Les âmes peuvent ainsi exprimer plus ou moins distinctement des degrés de variations de plus en plus riches, à l'infini. La principale différence avec nos textes est donc, comme je l'ai suggéré dans mon dernier exemple, que le point-centre n'est plus considéré isolément, mais est vu désormais comme appartenant à une trajectoire (représentée par la courbe), c'est-à-dire que l'âme est vue à partir du procès réglé de ses perceptions selon un avant et un après (qui peut être caractérisé sans recours au temps à partir de la seule notion de réquisit). Leibniz y fait d'ailleurs référence en post-scriptum à sa lettre du 6 février 1706 : « Là où les impressions précédentes sont distinguées et gardées, c'est là où il y a une ame: Ainsi il y a ame partout. Il est vray et tres notable, que joignant à ce point la matière qui l'environne, il y a moyen de demêler le passé. Car toutes les impressions se peuvent lire pour ainsi dire dans les varietés infinies de figures et mouvemens qui y sont et qui gardent quelque chose de tous les effets precedens » (A I, 25, 577).

Mon but dans cette étude n'était pas, cependant, de mener ces considérations à leur terme, il était d'abord de convaincre le lecteur que la correspondance de Leibniz avec les Dames

⁴⁸ *Infiniti possunt gradus esse inter animas* (1686), A VI, 4, 1524. De fait, ce texte montre que Leibniz ne commet plus l'erreur sur le nombre de points nécessaires à la détermination des osculations, qui sera au cœur de sa querelle avec Jacob Bernoulli et ne prendra fin qu'en juillet 1695 (GM III, 207). Je remercie Sandra Bella de m'avoir fait remarquer cet élément qui paraît crucial pour la datation du texte.

⁴⁹ Arnaud Pelletier (à paraître), « Intensités : degrés et courbures de l'être selon Leibniz », in Fabienne Baghdassarian, Kristell Trego (dir.), *L'être et ses degrés. Etude de l'ontologie scalaire dans l'histoire de la métaphysique*, Paris, Hermann.

est loin de se réduire à un « bavardage de cour galant » (même si elle en relève assurément pour partie). Pas plus ne peut-on considérer qu'il y adapte systématiquement son discours de sorte à lui donner un tour plus intuitif et plus concret (même s'il le fait assurément parfois). J'espère avoir montré, à l'inverse, que la place qu'y tiennent les mathématiques abstraites y est très remarquable et même, à bien des égards, singulière. Leibniz y donne des indications sur le lien des mathématiques à l'imagination et sur le rôle des considérations infinitaires qu'il fournit rarement ailleurs et qui en font un corpus à la fois unique et précieux.

BIBLIOGRAPHIE:

- BERTOLONI MELI, Domenico (1999), « Caroline, Leibniz, and Clarke », *Journal of the History of Ideas* 60(3), p. 469-486.
- BROWN, Gregory (2004), « Leibniz's Endgame and the Ladies of the Courts », *Journal of the History of Ideas* 65 (1), p. 75-100.
- DEBUICHE, Valérie (2009), « La notion d'expression et ses origines mathématiques », *Studia Leibnitiana* 41 (1), p. 88-117.
- DUC de BOURGOGNE (1705), *Elemens de géométrie de Monseigneur le Duc de Bourgogne*, Paris, Jean Boudot, Paris.
- EACHEVERRÍA, Javier (1989), *G.W. Leibniz. Filosofía para princesas*, Madrid, Alianza.
- FOUCHER DE CAREIL, Louis Alexandre, *Leibniz et les deux Sophies*, Paris, G. Bailliere, 1876.
- FARA, Patricia (2004), « Leibniz's Women », *Endeavour* 28, p. 146-148.
- FRÉMONT, Christiane (1981), *L'Être et la Relation, avec trente cinq lettres de Leibniz au R.-P. Des Bosses*, Paris, Vrin.
- ILG, Karin (2011), « Leibniz' Briefgesprächen mit den Damen », in R. Hagengruber et A. Rodrigues (éds.), *Von Diana zu Minerva. Philosophierende Aristokratinnen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie-Verlag, p. 67-80.
- GÄDEKE, Nora (2016), « Au-delà de la philosophie. L'édition de la correspondance générale, politique et historique de Leibniz », *Les études philosophiques* 164, p. 577-596.
- LENZEN, Wolfgang (2004), « Leibniz's logic », in Dov M. Gabbay, John Woods, Akihiro Kanamori (éds.), *Handbook of the History of Logic*, Amsterdam, Elsevier, p. 1-83.
- MACDONALD ROSS, George (1990), « Leibniz's Exposition of His System to Queen Sophie Charlotte and Other Ladies », in Hans Poser and Albert Heinekamp (éds); *Leibniz in Berlin*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, p. 61-69.
- PASCAL, Blaise (1991), *Œuvres Complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, vol. 2
- PASINI, Enrico (2001), « La philosophie des mathématiques de Leibniz. Lignes d'investigation », in VII. Internationaler Leibniz-Kongreß. Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz, Berlin, G.W. Leibniz-Gesellschaft, p. 954-963.
- PARMENTIER, Mars (1989), éd., *Leibniz. La naissance du calcul différentiel*, Paris, Vrin.

- PELLETIER, Arnaud (à paraître), « Intensités : degrés et courbures de l'être selon Leibniz », in Fabienne Baghdassarian et Kristell Trego (éds.), *L'être et ses degrés. Etude de l'ontologie scalaire dans l'histoire de la métaphysique*, Paris, Hermann.
- RUSSELL, Bertrand (1937), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (2nd edition), Londres, Allen & Unwin.
- SCHIEBINGER, Londa (1987), « Maria Winkelmann at the Berlin Academy: a turning point for women in science », *Isis* 78, p. 174-200.
- LEIBNIZ, G. W. *Opusculs philosophiques choisis*, (SCHRECKER, Paul. 2001, éd) Paris: Vrin.
- STRICKLAND, Lloyd (2011), éd., *Leibniz and the Two Sophies: The Philosophical Correspondence*, Toronto, CRRS Publications.
- UTERMÖHLEN, Gerda (1980), « Leibniz im Briefwechsel mit Frauen », *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 52, p. 219-244.
- ZEDLER, Beatrice H. (1989) « The Three Princesses », *Hypatia* 4, p. 28-63.

O que Elisabeth da Bohemia perguntou a Descartes? Uma proposta de leitura da carta que inaugura a Correspondência

Katarina Ribeiro Peixoto¹
E-mail: katarinapeixoto@hotmail.com

Resumo: Em maio de 1643, Elisabeth da Bohemia endereçou uma questão a Descartes que inaugurou uma Correspondência de seis anos, até a morte do filósofo. Ele dedica à Princesa o seu trabalho de maturidade metafísica (*Princípios de Filosofia Primeira*, 1644) e redige *Paixões da Alma* (1649) como um dos resultados do diálogo com a filósofa. O silenciamento dos últimos cem anos de historiografia sobre o legado de Elisabeth da Bohemia nesta troca epistolar causou distorções e, em alguns casos, lastreou o viés como regra e como a história. Uma das consequências dessa distorção está na leitura de que a questão da filósofa consistiria em uma crítica ao dualismo substancial. Neste estudo busco oferecer uma interpretação da natureza da primeira questão, com o intuito de esclarecer o pensamento da filósofa e o seu papel no diálogo, de uma maneira compreensiva, sem subscrever o paradigma literário do solilóquio cartesiano, e seu viés na literatura filosófica.

Palavras-chave: Elisabeth da Bohemia, René Descartes, Troca Epistolar, Teoria da Ação, Prudência, *Conscientia*.

Abstract: In May 1643 Elisabeth da Bohemia addressed a question to Descartes which inaugurated a six-year Correspondence, until his death. He dedicates his mature metaphysical work to the Princess (*Principles of First Philosophy*, 1644) and writes *Passions of the Soul* (1649) as one of the results of the dialogue with the philosopher of Bohemia. The silencing of the last hundred years of historiography on Elisabeth of Bohemia's legacy in this epistolary exchange caused distortions and, in some cases, underpinned the bias as a rule and as the history. One of the consequences of this distortion is the interpretation according to which her first question would consist of a critique of substantial dualism. In this study I suggest an interpretation of the nature of the first question, in order to clarify the philosopher's thinking and her role in dialogue, in a comprehensive way, without subscribing to the literary paradigm of the Cartesian soliloquy, and its bias..

Keywords: Elisabeth of Bohemia, René Descartes, epistolary exchange, theory of action, Prudence, *Conscientia*.

¹ Lattes: CV: <http://lattes.cnpq.br/2097301021486201>; Academia: <https://uerj.academia.edu/KatarinaPeixoto>; Medium: <https://medium.com/@katarinapeixoto>

Introdução

Elisabeth da Bohemia (1618-1680)² foi uma princesa exilada da Guerra dos Trinta Anos, que se correspondeu com René Descartes (1596-1649). Esta troca epistolar é o documento de referência para o estudo do pensamento filosófico de Elisabeth e, também, para compreender como Descartes leva adiante implicações do método dele que, até então, não estavam claras nem para si mesmo. As implicações são de ordem prática e psicológica e estão na raiz do último trabalho de Descartes, *Paixões da Alma* (1649), que ele escreveu a partir da interlocução com a filósofa da Bohemia. As cartas com Elisabeth desafiam mais de cem anos de cultivo do cânone racionalista e ainda merecem um longo caminho de pesquisa histórico-conceitual. O que se sabe é que a Correspondência (com algumas cartas perdidas) foi encontrada em 1876 e publicada em 1879 (EBBERSMEYER, 2020, p. 4), e que, somente no fim do século XX, Elisabeth começou a ser retirada do silenciamento, por meio da nova historiografia filosófica, marcada pelo ceticismo frente ao cânone.

Graças ao trabalho de algumas filósofas, como Lisa Shapiro, Sabrina Ebbersmeyer e Lilli Alanen, Elisabeth da Bohemia passou a ser estudada. Este trabalho é recente e tem, contra si, não apenas o deserto literário que se seguiu ao silenciamento da princesa filósofa, como a plethora de comentários, teses, dissertações, livros e ensaios sobre o que Descartes respondeu a Elisabeth. A fama de Elisabeth da Bohemia, na filosofia, anda de par com o silenciamento e a ignorância a respeito do que ela pensou e de como articulou filosoficamente o seu pensamento, a partir da leitura de *Meditações Metafísicas* (1641) e do diálogo com Descartes.

Neste trabalho, busco enfrentar essa injustiça epistêmica (FRICKER, 2007 p. 129). O objetivo é oferecer uma análise da tenacidade da questão feita por Elisabeth, em 06 de maio de 1643, que deu início à troca epistolar de mais de seis anos, com Descartes. A questão de Elisabeth foi reconstruída ao menos quatro vezes na literatura e o modo como se interpreta o que a princesa da Bohemia perguntou a Descartes governa e deve governar a interpretação da Correspondência como um todo. Isso também permite o tratamento dessa troca epistolar como as *Oitavas Objeções e Respostas*³, porque há razões para proceder assim. Com mais força, deve-se reconhecer esse documento como a origem conceitual do tratamento racionalista da moralidade

2 Para saber sobre a vida de Elisabeth, vale consultar os verbetes de Sabrina Ebbersmeyer, referido nas notas, o de Lisa Shapiro, na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL:

<https://plato.stanford.edu/entries/elisabeth-bohemia/>

e o meu verbete, publicado no *Blog Mulheres na Filosofia*. URL :

: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/2020/10/19/elisabeth-da-bohemia/>

3 Antônia Lolordo, salvo melhor juízo, foi quem cunhou esta expressão, eu estou de acordo e a reproduzo aqui.

e da política, que Descartes foi levado a pensar a partir do “achado” de Elisabeth. A natureza desse “achado” não está assentada na literatura e o percurso ora proposto visa a oferecer uma interpretação: Elisabeth interpela Descartes quanto à natureza prática de seu projeto fundacionalista (tal como é apresentado nas *Meditações Metafísicas* (1641) e não faz, para tanto, uma crítica à ontologia Cartesiana, e nem critica o dualismo substancial.

Partirei de uma das últimas cartas da filósofa e, em seguida, analisarei a posição de Elisabeth de trás para frente, isto é, da Carta de 1648 à Carta de maio de 1643. A escolha desse percurso visa a reconstruir os passos de maneira a oferecer uma interpretação da primeira questão endereçada a Descartes. Espero, ao final, deixar claro que esta primeira questão tem um sentido programático em relação à Correspondência; e isso vale para a primeira Carta, também, quanto à perspectiva da princesa, na troca epistolar. O estudo das trocas epistolares e da contribuição de figuras não-canônicas na história da filosofia do início do período moderno torna a questão sobre o valor da análise de questões um problema ocioso: a natureza das questões ocupa a reflexão filosófica moderna e sua ênfase em discussões de método de maneira persistente. Ainda assim, é preciso enfatizar o sentido dessa busca, tanto com vistas à literatura já existente como aos estudos e equívocos ou possíveis arregimentações vindouros sobre Elisabeth da Bohemia.

Por um lado, pode-se dizer que dissecar questões filosóficas pelo exercício de análise é incorrer em uma repetição indevida. Esta teria sido a marca da prática de silenciamento não apenas de Elisabeth, mas de muitas mulheres filósofas, nos últimos cem anos de historiografia. Por outro, fazer isso pode e deve ser, eu penso, uma maneira de dignificar a relevância e a potência da interpelação feita pela filósofa, no seu aspecto conceitual. O esforço de reconstrução e análise, aqui, consiste em demonstrar por que Elisabeth da Bohemia deve ser incluída no cânone modernista, e nos currículos. Ao fazê-lo, o papel da filosofia da Princesa da Bohemia ficará claro e, assim, espera-se, a literatura que considerou uma Correspondência como um solilóquio de Descartes será reconsiderada.

Da unidade expressiva da consciência moral à origem de *Paixões da Alma* (julho de 1648 a 13 de setembro de 1645)

Em uma de suas últimas cartas, em julho de 1648, Elisabeth da Bohemia se situa na terceira pessoa ao formular, de maneira compreensiva, o que considera o agir moralmente. Ela afirma que a ação moral é aquela por meio da qual a consciência busca sua satisfação apenas na

“expressão que sua consciência lhe dá de ter feito o que ela [consciência] deve”⁴ (AT V, 210-211). Esta poderia ser tomada como uma afirmação daquilo em que consiste a felicidade moral: satisfazer à própria consciência diante das ações realizadas. Ela não está apenas se referindo a uma “consciência tranquila”, mas satisfeita com as próprias realizações. A satisfação aparece depois: como uma reflexão sobre os próprios atos que deve ser buscada na ação. Assim, pode-se reconstruir a concepção de ação moral como aquela em que 1) há uma busca de satisfação da própria consciência; 2) esta satisfação ocorre quando se verifica os próprios atos. Assim, Elisabeth introduz a satisfação da autoconsciência (uma consciência que pensa e avalia a si mesma) como elemento constitutivo da moralidade, garantido por uma diacronia reflexiva: os atos realizados e aquilo que resulta de ações, por sua vez, conscientes. Tudo se passa, assim, como se a moralidade tivesse uma dimensão autorreferente que não apenas estabelece a busca de satisfação como reclama influência sobre os atos. Quanto a estes, não são desvinculados da infraestrutura consciente, nem à partida, nem à chegada. Elisabeth defenderia, assim, uma unidade a partir da qual se orienta a vontade de agir e sobre a qual repousa a possibilidade de verificação a atestar que aquela ação foi uma ação moral.

A noção de “consciência moral”, aí, segue um padrão de uso de “*conscience*” pela filósofa⁵, e, neste caso, é instanciada na terceira pessoa. Ao fazê-lo, em 1648, Elisabeth já não se situa como uma estudante ou uma aluna, mas como uma filósofa em sentido próprio, a oferecer uma teoria da moralidade não apenas consistente com o cartesianismo, mas como uma versão elaborada ao longo do diálogo com o filósofo. Neste percurso, o que se busca é o encadeamento de razões que levam Elisabeth à formulação da ação moral como uma ação a um só tempo consciente e prudente. A consistência com o cartesianismo depende de alguns passos dados na interlocução com Descartes. Pois, em que pese se possa observar uma irreduzível presença do domínio da psicologia no da moralidade, não se deve perder de vista que a preocupação com a objetividade e com a responsabilidade pelas próprias ações, frente aos outros, de fato impede que se tome o pensamento filosófico de Elisabeth como uma psicologia.

4 Estou usando a tradução e edição comentada por Lisa Shapiro, para o inglês, da Correspondência. Todas as traduções para o português, ao longo deste texto, são minhas.

5 Em artigo que está no prelo (“Context and self-related reflection: Elisabeth of Bohemia's way to address the moral objectiveness”), exploro esse uso recorrente da noção de consciência ou (o texto será publicado na Coleção *Women in the History of Philosophy and Sciences*, com os trabalhos da I Conferência Internacional Mulheres na Filosofia Moderna, ocorrido em junho de 2019). URL:

<https://www.springer.com/series/15896>

Nesse caminho, a satisfação da consciência diante dos próprios atos repousa em uma medida social, na qual se determina a objetividade e a responsabilidade, supondo um conhecimento prático. Este conhecimento não se compara ao metafísico; há um traço intrinsecamente social na tese moral apresentada por Elisabeth. A satisfação da própria consciência depende de uma observância irremediável ao contexto e às exigências correlatas à posição de poder que ela desempenha por ser da família que é. Esta observância é considerada a partir da afirmação de Descartes, na Carta de 01 de setembro de 1645, de que há uma conexão entre o livre arbítrio e o conhecimento do caminho necessário para alcançar a verdadeira felicidade (AT IV, 282, p. 106); para Descartes, tanto a liberdade como o conhecimento do que é melhor para a própria felicidade dependem exclusivamente do exercício da própria racionalidade, independentemente (e apesar do que se passa no mundo) do que se passa consigo, no nível passional. A esta versão racionalista radicalmente interna, se assim se pode dizer, Elisabeth responde em três etapas, em 13 de setembro de 1645, na carta que, segundo Lisa Shapiro (SHAPIRO, 2007, p.110, nota 79), contém a raiz de *Paixões da Alma*, dado o seu caráter programático.

As três etapas são as seguintes: 1) Elisabeth estabelece que a posição social obriga e pode prejudicar o exercício do livre arbítrio (“...minha origem e minha fortuna me forçaram a exercer meu juízo mais cedo do que a maioria, para poder levar uma vida muito desafiadora e livre da prosperidade que poderia me impedir de pensar em mim e também livre da sujeição que me obrigaria a contar com a prudência de uma governanta” (AT IV, 288, p. 110); 2) o conhecimento do caminho correto, ou do bem a ser perseguido, precisa de determinação, visto que, do contrário, seria necessário o acesso a uma “ciência infinita”, o que resultaria na impossibilidade do exercício da liberdade, porque não temos como conhecer tudo.

(“É verdade que um hábito de estimar boas coisas de acordo com o modo como elas podem contribuir para o contentamento, medindo este contentamento de acordo com perfeições que dão origem os prazeres, e julgando essas perfeições e esses prazeres sem paixão vai protegê-la de um número de erros. Mas a fim de estimar esses bens desta maneira, deve-se conhecê-los perfeitamente. E para conhecê-los dentre as coisas que devemos escolher em uma vida ativa, deve-se possuir uma ciência infinita” (AT IV, 289, p. 110), e, finalmente, 3) Elisabeth questiona Descartes e lhe pede que explique por que ela tem paixões que a levam a ações razoáveis. Nas Cartas que se seguem, de 13 de setembro de 1645 a julho de 1648, em diversas ocasiões, Elisabeth reitera que não está interessada em fazer uma metafísica. O que pretendo enfatizar, a fim de

lançar luz para a inteligibilidade da primeira questão, entretanto, é que a filósofa não pensa as ações morais fora de um contexto e das posições de poder em jogo nesse contexto; de fato, o contrário ocorre, do que se segue que relações de poder, em sociedade, acarretam níveis de responsabilização distintos, inclusive no nível moral, para ela. Segue-se também que o afastamento da exigência de uma ciência infinita anda de par com o reconhecimento de uma dimensão construtiva ou cooperativa com a moralidade, no domínio passional. E também que se pode pensar, a partir da Carta de 13 de setembro de 1645, que as relações de poder, o conhecimento prático e o papel dos afetos constituem a determinação moral das ações que poderão satisfazer à consciência da agente.

O método mais racional para tratar a mente (16 de julho de 1645 a 18 de maio de 1645)

Entre maio de 1643 e 16 de julho de 1645 a Correspondência entre Descartes e Elisabeth sofre uma mudança. Até maio de 1645, Descartes e Elisabeth seguiam discutindo a partir daquilo que Descartes responde à Princesa na primeira carta dele, onde sugere que ela estaria se referindo apenas a sua ontologia, e ela, então, se engaja na discussão sobre interação mente e corpo. Em 18 de maio de 1645 (AT IV, 200), Descartes escreve para Elisabeth comunicando a sua surpresa com o estado de saúde dela e, a partir daí, ele passa a tentar ajudar a amiga. É assim que Descartes recorre a Sêneca, e seu *Da Vida Beata*⁶, como uma possível leitura para efeitos terapêuticos, contra a tristeza de Elisabeth. Em seguida, o filósofo acrescenta algumas notas críticas ao estoicismo de Sêneca e chega a dizer (em agosto de 1645 – AT IV, 263) que indicou a leitura do neoestoico pela reputação dele mais do que por algum alinhamento com o seu programa.

O problema do estoicismo, de acordo com Descartes, é a admissão de uma heterogeneidade entre a fortuna e a felicidade. De acordo com essa crítica, na medida em que a boa fortuna, segundo Sêneca, depende de algo externo a nós, aqueles que são bem afortunados o são sem terem contribuído em medida alguma para tanto, ao passo que, segundo Descartes, a verdadeira felicidade consiste “em um perfeito contentamento da mente e em uma satisfação interna que aqueles que são mais favorecidos pela fortuna ordinariamente não têm e que os sábios adquirem sem o favor da fortuna” (AT IV, 264, p. 97). Ao situar a felicidade no domínio da subjetividade, Descartes, nesta mesma carta, adiciona uma observação a sua moral provisória tal como apresentada na Terceira Parte do *Discurso do Método*, texto ao qual ele recorre. A Moral

⁶ Eu trato desse expediente de Descartes no verbete Elisabeth do blog *Mulheres na Filosofia*. URL: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/2020/10/19/elisabeth-da-bohemia/>

Provisória contém três regras: 1) tentar usar a mente tão bem como for possível, a fim de saber o que deve ser feito ou o que não deve ser feito, em todos os eventos da vida; 2) ter uma resolução firme e constante para executar tudo o que a razão aconselha, sem ser levada por apetites e paixões (esta firmeza é uma virtude) e, 3) o bem que se possui é o que se pode possuir e há bens que não podem ser possuídos e se deve contentar com isso, caso 1) seja observada. (AT IV, 265, p.98).

Descartes reconhece nessa firmeza, “como ninguém antes o fez”, uma virtude; uma decisão exclusivamente racional e solitária. A resposta de Elisabeth, em 16 de agosto de 1645, contém dois aspectos que iluminam a concepção de moralidade do pensamento dela. Em primeiro lugar, ela solicita a Descartes que ele prossiga corrigindo Sêneca, filósofo que ela considera pensar “sem método”, pois Descartes forneceria o método mais natural, na medida em que faz “retirar de minha mente peças de conhecimento que eu não tinha ainda apreendido” (AT II, 269, p. 100). Em seguida, ela estabelece uma distinção entre uma concepção filosófica e uma experiência, ao recorrer ao modo como um filósofo, Epicuro, lidou com as próprias pedras nos rins, como que para evidenciar, por contraste, que esta não era a sua perspectiva. Esta observação, ao final desta Carta, mostra a rejeição que a Princesa da Bohemia faz, tanto à hipótese de uma ciência infinita (AT IV, 289) como, em outro momento, a um “conhecimento infinito” (AT IV, 405, p. 134), a fim de orientar ou determinar o critério moral das próprias ações⁷.

Nessa Carta, Elisabeth questiona não apenas o uso de Sêneca, como a posição de Descartes, de tomar a firmeza da razão como uma virtude suficiente. Ela afirma: “Eu ainda não sei como me livrar da dúvida de que se pode alcançar a verdadeira felicidade da qual vós falais, sem a assistência daquilo que não depende absolutamente da vontade. Pois essas são doenças que destroem totalmente o poder de raciocinar e por consequência o de fruir da satisfação da razão” (AT IV, 269, p. 100).

Para tratar a doença, então, há ao menos um remédio que tem sido interessante, a saber, encontrar na própria mente pedaços de conhecimento que não haviam ainda sido apreendidos. Ela pretende, como afirma ao final da carta, que Descartes continue esclarecendo as suas

7 Segundo Shapiro, não está claro como Elisabeth soube dessa história de Epicuro. Ver nota 64: “Elisabeth está aqui se referindo à morte de Epicuro: ele morreu de falência renal após tentar, por duas semanas, expelir suas pedras nos rins. Não está claro aqui onde Elisabeth teria lido essa história. Montaigne alude a ela no seu ensaio “Sobre a semelhança dos filhos com os pais”. Ver *Complete Essays*, trans. M.A. Screech (New York: Penguin Books, 1987), pp. 858-87, p. 100.

dúvidas, a fim de facilitar o exercício da virtude. E este exercício está voltado à mente da Princesa, de maneira a curá-la do tipo de doença que impede a fruição da razão. Elisabeth parece relacionar o seu padecimento a uma debilidade da vontade. Ao fazê-lo, ela toca em elemento central do projeto cartesiano, que é a unicidade da mente; uma unidade tal que não comporta faculdades porque não admite zonas discretas.

Quando a filósofa menciona a vontade, acima, ela sugere um outro elemento, constitutivo da mente, que Descartes não teria considerado. Então, o método mais racional para tratar a mente, segundo Elisabeth, requer dois exercícios de reflexão: 1) retirar pedaços de conhecimento da mente que ainda não haviam sido apreendidos e 2) ponderar sobre o papel eventual de algum outro elemento, não absolutamente dependente da vontade. Elisabeth sabe que, quando Descartes menciona “firmeza da razão”, ele não está excluindo, mas incluindo, a vontade. Estas ponderações se seguem de uma das respostas da Princesa a Descartes, quando a troca epistolar ainda estava em curso como um diálogo entre aluna e professor. Neste período, que caracteriza os primeiros dois anos de interlocução, a discussão se dá a partir da interpretação de Descartes de que Elisabeth estaria interessada em sua ontologia e na natureza da interação entre mente e corpo. Até 18 de maio de 1645, a princesa se engaja na discussão proposta por Descartes, embora, como ficará claro a seguir, não tenha em momento algum abdicado da questão que a movia.

Da extensão da mente às ações morais (de 01 de julho de 1643 a 06 de maio de 1643)

Na Carta de 01 de julho de 1643, Elisabeth escreve pela terceira vez, nesta Correspondência, a Descartes. A carta tem três partes e, na terceira e na segunda, pode-se observar que Elisabeth tinha clareza a respeito da unicidade do mental. Antes, porém, é preciso mencionar a discussão que estava ocorrendo, a partir da primeira resposta de Descartes, com a qual ele introduz uma teoria das noções primitivas: a noção primitiva de mente, a noção primitiva de corpo e a noção primitiva de união entre mente e corpo. Segundo Descartes, Elisabeth teria cometido um erro, ao esperar que uma noção primitiva levasse a cabo um movimento característico da outra. Esta teoria, que de fato ocupa os primeiros dois anos da troca epistolar, do ponto de vista de Elisabeth, não é o elemento decisivo ou o que parece mover o inquérito filosófico dela. Ela se engaja na discussão proposta por Descartes, isto é certo, mas ela insiste no mesmo ponto até o momento em que Descartes comunica que ficou sabendo do estado de saúde da Princesa. O cânone do século XX se concentrou nestes primeiros dois anos da

Correspondência, fortalecendo, assim, o viés do solilóquio. Caso se observe a Correspondência em sua totalidade, ou, ainda, se mesmo esses dois primeiros anos forem considerados um diálogo, e não um solilóquio, as conclusões podem ser surpreendentes.

Descartes responde a Elisabeth em 28 de junho de 1643, apresentando a teoria das “noções primitivas”, que seriam inteligíveis a partir do paradigma geométrico do “problema dos três círculos”. Diz o filósofo:

A alma é concebida apenas pelo entendimento puro [l'entendement]; o corpo, isto é, a extensão, [como] formas e movimentos, também podem ser conhecimentos somente pelo entendimento, mas são mais bem conhecidos pelo entendimento ajudado pela imaginação; e, finalmente, essas coisas que pertencem à união da alma e do corpo são conhecidas apenas obscuramente pelo entendimento sozinho, ou até pelo entendimento ajudado pela imaginação; mas são conhecidos muito claramente pelos sentidos (AT III, 692, pp. 69-70).

Neste comentário, Descartes coaduna a sua ontologia à epistemologia, e o faz a fim de esclarecer à Princesa como ele compreende o nosso modo de conhecimento das coisas mentais, se assim se pode dizer, e dos movimentos não mentais, ou próprios dos corpos (o mecanicismo) capturados pela imaginação. Em seguida, Descartes procede a uma distinção entre a perspectiva filosófica e aquela da imaginação, e enfatiza que aquela, e não esta, deve ser levada em conta nas *Meditações* e sugere que Elisabeth teve um entendimento obscuro da relação entre alma e corpo. (AT III, 694, p. 72). Se as observações de Elisabeth forem levadas a sério, entretanto, torna-se claro que, se ela não estava se referindo ao sentido do movimento ou da ação, ao menos ela tinha clareza sobre o estatuto do mental. É exatamente o que se lê na resposta da filósofa, na Carta de 01 de julho de 1643, após considerar a tese sobre as três noções primitivas.

Eu também penso que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, *mas eles não me ensinam nada* (não mais do que o entendimento e a imaginação) a respeito do modo como o fazem. Por esta razão, eu penso que há *algumas propriedades da mente, as quais são desconhecidas por nós, que poderiam talvez inverter o que as suas Meditações Metafísicas me persuadiram por esta boa razão: a não-extensionalidade da mente*. Esta dúvida parece ser encontrada na regra que vós forneceis lá, ao falar do verdadeiro e do falso, de que todo erro nos ocorre ao formar juízos a respeito daquilo que não percebemos bem o suficiente. (AT IV, 2-3, p. 72 – minha ênfase).

Ao afirmar que os sentidos não lhe ensinam nada, Elisabeth se situa em uma posição filosófica e parece responder a Descartes, dizendo-lhe que não está confundindo noções. Antes, ela tece considerações sobre a natureza da mente e menciona eventual opacidade de estados mentais. Assim é que ela parece excluir o entendimento puro, ao passo que denega que esta parte não conhecida caiba à imaginação (se fosse imaginação o que ela tinha em mente, não haveria razão alguma para não a mencionar, ao invés de mencionar alguma “parte desconhecida”). Ao mesmo tempo, ela sabe que a consideração de alguma zona discreta na mente atenta contra a unicidade do mental, aí apontada como a sua “não-extensionalidade” - o que é o bastante, no cartesianismo das *Meditações*, ao menos. Não é sem propósito que Elisabeth se refere à *Quarta Meditação* para apontar que o problema que a mobiliza é aquilo que responde pela asserção do verdadeiro e do falso. Elisabeth parece alinhar-se ao programa cartesiano e inclusive tomar proveito da teoria das noções primitivas, na medida em que reconhece que os sentidos não lhe ensinam a respeito da natureza da ação, de maneira que é legítimo depreender que o conhecimento tem um papel no que mobiliza a sua questão. Ainda, Elisabeth protocola a Descartes, na mesma carta, que não se alinha à tese escolástica *tota in toto et tota in singulis partibus*, com a qual Tomás (a partir do Livro VII da *Física* de Aristóteles, na *Suma Teológica*, Parte I, Questão 8, art. 2 e 3) responde ao desafio da divisibilidade espacial de Deus, com a defesa de sua presença total no todo e em cada parte, por meio da qual a indivisibilidade da alma restaria assegurada⁸. A busca por uma extensão da mente nas cartas de Elisabeth, em que pese pareça fazer sentido, depende de um passo que ela não dá, na distinção entre extensão e espaço ou na eventual identificação, e sob que condições, entre extensão e corpo. Com mais força, ela menciona a noção escolástica para contrastar com a sua e para enfatizar que não é isso o que tinha em mente em sua primeira questão e que, portanto, ela pode ter errado, ao confundir domínios (hipótese que ela admite mais verbalmente que de fato, como se pode ler, na medida em que ela mantém a mesma posição), mas não incorreu, por isso, em um dogmatismo escolástico. O que se passa é que Elisabeth encerra a carta dizendo que foi Descartes, e somente Descartes, que a fez abandonar o ceticismo. Portanto, se o inquérito orientado a buscar, em Elisabeth, uma investigação sobre

⁸ Schmaltz tem uma leitura distinta desta passagem. Para ele, Elisabeth não estaria totalmente afastada da perspectiva escolástica, na medida em que, nesta mesma carta, afirma que a extensão não é necessária ao pensamento, mas por isso não lhe é repulsiva, sugerindo, assim, que a filósofa estaria de alguma maneira em busca de uma extensão da mente. Esta leitura poderia ser adequada se Elisabeth não tivesse afirmado, poucas frases depois, que 2) a sua “primeira dúvida” segue em aberto e ela não consegue se libertar dela. Ver: Tad Schmaltz: *Princess Elisabeth of Bohemia on the Cartesian Mind: Interaction, Happiness, Freedom*. In: *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women’s Philosophical Thought*, O’Neill and Marcy Lascano (Eds), pp. 155-173 – minha tradução.

a extensão da alma prosperar, não terá sido a partir do que ela afirma em julho de 1643 e menos ainda de um alinhamento à metafísica tomásica.

Na medida em que o percurso de leitura avança, mais próximas vamos chegando à questão fundamental de Elisabeth que, como sugiro, é a primeira. Até aqui, vale anotar, com respeito ao que foi dito acima, que a filósofa se engaja na discussão sobre a ontologia cartesiana, nos primeiros dois anos, mas isso não quer dizer que ela e Descartes estivessem buscando esclarecer as mesmas coisas ou que estivessem, digamos, “na mesma página”. Nesta resposta, ela deixa claro que, em que pese possa estar errada ao ter confundido os domínios de “noções”, ela entendeu o dualismo e o argumento da distinção real; bem como que leu as *Sextas Respostas*. Então, na Carta de junho de 1643, ela reformula a sua questão:

Eu espero, como uma desculpa para a minha estupidez em ser incapaz de compreender, ao apelar para a ideia que vós uma vez teve de peso, a ideia por meio da qual devemos poder julgar como a mente (inextensa e imaterial) pode mover o corpo; nem por que esta potência de mover o corpo para o centro da terra, a qual vós anteriormente atribuídes a um corpo como uma qualidade, deveria antes nos persuadir de que um corpo pode ser empurrado por alguma coisa imaterial, em vez da demonstração de uma verdade contrária (a qual o senhor promete em sua Física) deveria confirmar para nós a opinião de sua impossibilidade (AT III, 685, p. 68).

Aqui, Elisabeth parece conceder que errou, ao confundir noções primitivas. Ao mesmo tempo, a filósofa observa que a explicação oriunda da física (aí está o exemplo do peso, tal como apresentado nas *Sextas Respostas*) não é aquela adequada ao seu inquérito. As considerações de Elisabeth dão a ver que ela não se enganou, exatamente – mesmo que conceda que sim. Pois, nesta mesma carta de 10 de junho de 1643, a princesa afirma: “Eu, no entanto, nunca fui capaz de conceber essa coisa imaterial como outra coisa que a negação da matéria, a qual não pode ter nenhuma comunicação com ela”. (AT III, 685). E ainda:

Eu admito que seria mais fácil para mim atribuir matéria e extensão à alma, do que [atribuir] a capacidade de mover um corpo e ser movido por ele a uma coisa imaterial. Pois, se a primeira é alcançada através da informação, seria necessário que a mente, a qual causa os movimentos,

⁹ É o que faz Lilli Alanan questionar a natureza do diálogo como filosófico: Alanan, L. (2004) *Descartes and Elisabeth: a Philosophical Dialogue? In: Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Kluwer Academic Publishers. L. Alanan & C. Witt (eds), pp. 193-218

fosse inteligente, uma capacidade à qual você não atribui nada corpóreo.
(*Idem*)

Aqui vale registrar as observações de Shapiro, em uma nota de sua tradução para o inglês desta troca epistolar, na qual ela sugere a possibilidade de um diálogo com a tradição aristotélica ou com um eventual traço intencional característico do tratamento estoico das faculdades cognitivas (Shapiro 2007, nota 12, p. 68). Esta via merece atenção, dada a precariedade do material das cartas e também a possibilidade de que Elisabeth tenha tido uma expressão filosófica mais distante do cartesianismo (LOLORDO, 2019, p.85 e EBBERSMEYER, 2020, p. 3, sugerem uma influência epicurista no pensamento da filósofa). Entretanto, a própria filósofa da Bohemia tem sua dúvida baseada nas *Meditações*. É o que ela afirma em seguida:

E, mesmo que, nas suas *Meditações Metafísicas*, você mostre a possibilidade do segundo [i.e., que a mente cause os movimentos], é muito difícil entender que uma mente, como vós descreverdes, possa perder todos os seus vapores, e que, sendo capaz de subsistir sem o corpo, e tendo nada em comum com ele, ainda ser a mente governada por ele. (AT III, 685, p. 68).

Pode-se considerar essa passagem como uma concessão a um materialismo (mesmo que nuançado¹⁰) ou ponderando sobre a aplicabilidade ou não da analogia com o peso. Eu penso que o que Elisabeth está afirmando é que, se a analogia com o peso (conforme indicada por Descartes nas *Sextas Respostas*), não se aplica, visto que seria resultado de uma confusão no uso de noções primitivas, ela permanece assim achando difícil entender a ação do corpo sobre a mente, e por isso menciona a hipótese da “perda de vapores”, que seria aplicável caso a alma fosse material, o que ela não concede. Vale lembrar que a primeira questão dela parece conduzir a uma dificuldade no sentido contrário. Elisabeth não parece satisfeita com a mera afirmação de que há uma noção primitiva de união. E isto aparece claramente na hipótese que ela menciona de o corpo governar a mente. Para Shapiro (SHAPIRO, 1999, p. 506-7), aí estaria uma afirmação de um traço materialista ou não cartesiano de Elisabeth; ela teria sugerido uma candidatura originária do movimento que possa não ser o pensamento, visto que, segundo Descartes, ela teria, incorretamente, buscado no pensamento uma origem não autorizada para a sua questão.

10 É o que Lisa Shapiro faz, em *Princess Elizabeth and Descartes...* (SHAPIRO, 1999, p. 507).

O problema de Elisabeth com os candidatos a substituir o entendimento puro é que ela não pretende se afastar do cartesianismo. O contrário se passa. É porque ela concebe a unicidade da mente que ela busca descartar a materialidade do mental, por um lado, e a discussão mesma sobre dualismo, que, após a virada na Correspondência, em julho de 1645, desaparece do diálogo, ao passo que a preocupação com a natureza moral das ações é preservada por ela e, então, pelo próprio Descartes. Isso nos diz algo sobre o que moveu Elisabeth a buscar uma explicação, após a leitura das *Meditações Metafísicas*. O ponto aqui é que a preocupação fundamental da filósofa é de natureza prática em sentido forte, e não um inquérito a mais sobre teologia ou ontologia. Com base no que foi dito acima, pode-se ler a primeira questão de Elisabeth, bem como o final da primeira carta por ela endereçada a Descartes, com uma visão informada pelo diálogo, e não pelo solilóquio. Nesse caminho, poderemos ler o que Elisabeth disse e as razões por que o faz em uma relação consistente com todas as suas cartas ao longo da Correspondência, embora, a partir de julho de 1645, de maneira mais elaborada, quando um diálogo entre pares é finalmente estabelecido, depois da carta de 13 de setembro de 1645.

Aqui está, enfim, a primeira questão de Elisabeth:

O Senhor poderia por favor me responder como a alma de um ser humano (sendo apenas uma substância pensante) pode determinar os espíritos encorporados a fim de levar a cabo ações voluntárias. Pois parece que toda determinação do movimento é feita ou pelo impulso sobre a coisa movida ou é impulsionado por aquilo que a move ou, ainda, por qualidades particulares e formas de superfícies da última. O contato físico é requerido para as primeiras duas condições, a extensão, para a terceira. Vós excluídes inteiramente uma da noção que tem da alma, e as outras parecem incompatíveis com uma coisa imaterial. (16 de maio de 1643, ATIII, 661).

A leitora que chegou até esta página já pode ter entendido que esta é uma questão sobre a origem das ações voluntárias e não uma dúvida ontológica. Elisabeth parece dizer apenas isto: como a mente, sendo una e não material, origina ações morais? Em seguida, ela procede a afastar as hipóteses a que ela sabe não poder recorrer, a fim de fundar ou dar origem àquilo que busca conhecer, a saber, as ações voluntárias. Claro que se pode interpretar essa questão sobre a origem do movimento, ou a origem da relação motriz, no sentido de uma questão sobre a relação mente-corpo. Ou se pode considerar essa questão como uma dúvida sobre o modo como Descartes

trata as ações morais, dada a sua ontologia; pode-se considerar essa uma questão puramente ontológica ou pode-se considerar essa uma questão unicamente prática. Até hoje, salvo melhor juízo, há quatro reconstruções dessa primeira questão e, de acordo com o que foi acima apresentado, apenas uma dessas reconstruções parece adequada para traduzir o que Elisabeth tinha em mente, sobretudo se considerarmos a Correspondência como uma série.

A primeira reconstrução a ser considerada é a de Daniel Garber, que trata a questão de Elisabeth sob o enquadramento do conceito de movimento. Ele propõe uma interpretação segundo a qual o que está em questão é a conceitabilidade da relação motriz entre substâncias. Segundo Garber, a resposta adequada de Descartes à princesa da Bohemia teria de estar inspirada não nas *Meditações*, mas no *Tratado do Mundo*. Para Garber, a questão de Elisabeth é esta: “Como é possível que uma substância imaterial, como a mente, possa concebivelmente agir sobre uma substância extensa como o corpo humano?” (GARBER, 2001, p. 178). A resposta consistente a Elisabeth, por parte de Descartes, seria uma resposta ancorada na inteligibilidade da interação mente e corpo. Para Lisa Shapiro, provavelmente a primeira filósofa a investigar o pensamento de Elisabeth, a questão da filósofa está voltada ao problema da união entre mente e corpo. A partir da primeira carta, a Princesa da Bohemia teria deixado claro que o que está em jogo é saber como alguma coisa imaterial e não extensa pode mover algo material e extenso. Shapiro identifica a posição filosófica própria de Elisabeth como nem materialista nem dualista, mas voltada a “encontrar um caminho de respeito da autonomia do pensamento sem negar que essa faculdade da razão é em de algum modo especialmente dependente de nossa condição encorporada” (SHAPIRO, 1999, p. 505). Para Sabrina Ebbersmeyer, Elisabeth da Bohemia pergunta isto a Descartes: “como se pode abordar o problema da interação sob as condições do dualismo substancial cartesiano?” (EBBERSMEYER, 2020, p. 5). De acordo com as duas últimas leituras, a questão da princesa da Bohemia estaria voltada a uma dificuldade do mecanicismo de Descartes, que admite o movimento dos corpos exclusivamente via contato. Há ainda uma quarta interpretação, a qual parece mais alinhada ao pensamento de Elisabeth, eu penso, e que é sugerida por Thomas Lennon. A filósofa teria questionado se, por meio da volição, a mente é capaz de mover o corpo (LENNON, 2011); a preocupação de Elisabeth teria sido:

*Como é possível que, por meio da volição, a mente seja capaz de mover o corpo. O último foi explicitamente apontado para Descartes como um problema pela princesa Elisabeth da Bohemia (a quem Descartes em breve dedicaria seu *Princípios da Filosofia*). A preocupação dela era que a alma,*

ou a mente, parece incapaz de afetar o corpo de modo a ocasionar ações voluntárias. Segundo Descartes, argumentou ela, o início de um movimento depende de contato com a sua causa, a qual, por sua vez, deve ter propriedades dependentes da extensão, ao passo que *tanto o contato como a extensão estão excluídos da mente*. (LENNON, 2011, p. 456 – minhas ênfases).

Essas quatro reconstruções oferecem respostas ou interpretações variadas. O que não parece suscetível a discordâncias é o diagnóstico de que Descartes não respondeu satisfatoriamente a Elisabeth. Embora seja curioso que haja acordo quanto ao fato de que Descartes não respondeu à filósofa, foram as respostas dele o objeto de interesse da literatura historiográfica, como se ele estivesse estado em um solilóquio, e é também estranho que essa questão tenha sido tomada unicamente como uma discussão a mais sobre os custos do abandono da Escolástica como paradigma metafísico. Descartes responde de maneira insatisfatória e desnecessária (segundo Garber), com o uso de “noções primitivas”: a noção primitiva de mente, a noção primitiva de corpo e a noção primitiva de união entre mente e corpo. O esclarecimento para a interação poderia ser feito ao atribuir a Elisabeth o erro de tomar de empréstimo noções oriundas da física, isto é, as noções de movimento entre corpos. Ao recorrer a essas “noções primitivas” (que parecem fazer as vezes de hipóteses *ad hoc*), Descartes não fornece nenhuma resposta positiva à questão de Elisabeth. Este diagnóstico de Garber parece irrefutável, embora a sua defesa de “como Descartes deveria ter respondido a Elisabeth” (o subtítulo de seu artigo) prescindia de uma consideração detida sobre o conjunto da troca epistolar.

Garber, entretanto, chama a atenção para um elemento crucial: a assimetria entre mente e corpo e o sentido do movimento que mobiliza Elisabeth, que é o movimento mente-corpo. Dado que a filósofa Elisabeth descarta a fundamentação física do que está acontecendo e, como podemos ler na carta de 13 de setembro de 1645, tampouco se ancora em um inquérito de natureza metafísica, pode-se inferir que sua primeira questão é, de fato, como aliás está escrito, uma questão sobre a origem das ações morais. Trata-se, assim, de uma questão prática em sentido estrito, caso a Correspondência, e não apenas os dois primeiros anos, sejam considerados. Neste caminho é que a virada na troca epistolar deve ser entendida a partir da equiparação entre interlocutores, a de maio de 1645 em diante, quando Descartes informa, com surpresa e lamento, que ficara sabendo da situação de saúde da Princesa da Bohemia. Um olhar atento para a primeira carta, entretanto, evidencia que não há razão para essa surpresa. Ao final da primeira carta, depois de formular a sua questão, Elisabeth, antes de se despedir, faz um pedido ao filósofo.

Sabendo que vós sois *o melhor médico para a minha alma*, eu lhe exponho com bastante liberdade a fraqueza das especulações dela, e espero que, em observância ao *juramento hipocrático*, vós vindes a me suprir com remédios sem torná-las públicas, de modo que lhe peço discricção e que as guarde para si (AT III, 662 – minhas ênfases).

Em uma nota de tradução (DESCARTES, 2007, p. 62, nota 6), Shapiro procede ao esclarecimento das fontes históricas de Hipócrates, a fim de estabelecer que se tratava de um juramento bastante conhecido por ambos os interlocutores. Agora, bem: o juramento hipocrático não é apenas um pacto de bons modos, que caberia a uma princesa tímida, ao se dirigir a um filósofo. O juramento hipocrático é e era e sempre foi um pacto celebrado entre paciente e médica, que envolve uma terapêutica. Esta leitura ora proposta ganha força na medida em que se considera o modo como Descartes passa a se dedicar a ajudar a sua amiga, de maneira que a hipótese de que ele esteja buscando reparar uma desatenção faz sentido. Como já foi apresentado acima, Descartes então recorre a Sêneca e Elisabeth o faz buscar, na sua filosofia, uma resposta. Seja nas *Quartas Meditações*, seja nas considerações sobre o objeto que fornece o critério a um só tempo de satisfação da consciência e de responsabilização moral, Elisabeth não abre mão de que a resposta a sua questão seja de natureza cartesiana.

Conclusão: uma reconstrução promissora

Uma maneira de reconstruir a primeira questão é interrogar a intenção da filósofa e outra é interrogar o que ela afirma. Se observarmos que aquilo que ela toma como ação moral, em uma das últimas cartas, a saber: a satisfação na expressão que a agente tem perante si mesma, diante do fato de ter agido de maneira correta (AT V, 210-211), com que abri este estudo, poderemos enxergar nessa formulação uma versão elaborada da questão sobre a origem das ações morais, dado que a relação motriz entre corpos não é o que explica a moralidade (ela já disse que não, inclusive, na Carta de 10 de junho de 1643, ao descartar a analogia com o peso, tal como nas *Sextas Respostas*). Ao fornecer uma relação interna e derivativa de uma unidade da mente, Elisabeth leva Descartes, ao longo da Correspondência e, com força, em *Paixões da Alma*, a buscar, a um só tempo, a regra do agir prudente e a satisfação da própria *conscientia*. Ao introduzir uma forma lógica e epistemológica da subjetividade, no solo da fundamentação do conhecimento, e ao propor uma mobília ontológica não-escolástica, Descartes terminou sendo levado, também, a considerar as implicações práticas de seu método no domínio das ações

morais. E foi Elisabeth da Bohemia que o levou a buscar formular uma teoria das paixões “da alma”, vale dizer. É assim que uma reconstrução da primeira questão é filosoficamente promissora.

Referências bibliográficas:

Bibliografia primária:

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam e Paul Tannery, 12 vols. (Paris: CNRS/Vrin, 1964-76)

_____. *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Ed. e Trad. Lisa Shapiro (Chicago; Chicago University Press, 2007)

Bibliografia Secundária:

ALANEN, L. (2004) *Descartes and Elisabeth: a Philosophical Dialogue? In: Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Kluwer Academic Publishers. L.Alanen & C. Witt (eds), pp. 193-218

EBBERSMEYER, S. (2020) “Bohemia, Elisabeth of”. Verbete na *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Ed. D. Jalobeanu, C.T.Wolfe, Springer, 2020

FRICKER, M. (2007). *Epistemic Injustice*. New York, Oxford University Press

GARBER, D. (2001) *Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth*. In: *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science* (Cambridge: Cambridge University Press), 168-188.

LENNON, T. (2011) *O Legado de Descartes no Século XVII: problemas e polémicas*. In: *Descartes*. Janet Bourghton e John Carriero (Eds). Consultoria, Supervisão e Tradução: Lia Levy e Ethel Rocha. Porto Alegre, Penso, pp. 452-465

LOLORDO, A. (2019) *Descartes's Philosophy of Mind and its Early Critics*. In: *Philosophy in the Early Modern and Modern Ages*. The history of Philosophy of Mind, vol. 4. Rebecca Copenhaver (Ed). Routledge, New York, pp. 69-90

PEIXOTO, K. (2021). *Context and self-related reflection: Elisabeth of Bohemia's way to address the moral objectiveness – forthcoming*

_____. (2020). *Elisabeth da Bohemia*. Verbete. Blog Mulheres na Filosofia, Universidade Estadual de Campinas. URL: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/2020/10/19/elisabeth-da-bohemia/>

_____. (2017) *Simmern van Pallandt e o problema normativo moderno: há objetividade na moral?* In: *100 Vozes Femininas da Filosofia*. Rieger, A. Secco, G & Zanuzzi, I. (eds)

SHAPIRO, L. (2013). "Elisabeth, Princess of Bohemia". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed), <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/elisabeth-bohemia>

Shapiro, L. (1999) *Princess Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy*. In: *British Journal for the History of Philosophy* 7: 503-520

SCHMALTZ, T. (2019) *Princess Elisabeth of Bohemia on the Cartesian Mind: Interaction, Happiness, Freedom*. In: *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought*, O'Neill and Marcy Lascano (Eds), pp. 155-173

Puissance et pouvoir de la parole. Judith Butler au prisme de l'anthropologie spinoziste du langage

Céline Hervet¹

Université de Picardie Jules Verne
celine.hervet@gmail.com

Resumo: Este artigo examina as relações possíveis, algumas reivindicadas pela autora, entre a filosofia desenvolvida por Judith Butler desde *A vida psíquica do poder* até *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas sobre uma teoria performativa de assembleia* ilustrando um devir possível da antropologia spinozista da linguagem. Relendo Spinoza com Judith Butler, à luz dos conceitos que ela desenvolve desde 1990 e, inversamente, lendo Butler com Spinoza, tento mostrar como, para além da dessemelhança entre as soluções políticas que emanam destas duas teorias, um ponto de contato aparece muito claramente no lugar concedido aos afetos e ao remanejamento profundo que ele inflige aos âmbitos teóricos tais como o contratualismo e o liberalismo, ambos fundados sobre uma concepção individualista do sujeito, fechado sobre si mesmo. Ora, é por intermédio da linguagem e de suas manifestações orais que se formula esta interdependência fundada sobre o vínculo passional à voz do pai, e é igualmente através dela que é possível se libertar deste poder em proveito de uma potência de agir coletiva.

Palavras-chave: Spinoza. Butler. Linguagem. Afetos. Política. Identidade.

Résumé: Cet article examine les relations possibles, pour certaines revendiquées par l'auteure, entre la philosophie développée par Judith Butler depuis *La vie psychique du pouvoir* jusqu'à *Rassemblement* illustrant un devenir possible de l'anthropologie spinoziste du langage. Relisant Spinoza avec Judith Butler, à la lumière des concepts qu'elle développe depuis 1990 et, inversement, lisant Butler avec Spinoza, j'essaie de montrer comment, par-delà la dissemblance entre les solutions politiques qui émanent de ces deux théories, un point de contact apparaît très clairement dans la place accordée aux affects et le remaniement profond qu'elle fait subir aux cadres théoriques tels que le contractualisme et le libéralisme, tous deux fondés sur une conception individualiste du sujet, clos sur lui-même. Or c'est par l'intermédiaire du langage et de ses manifestations orales que se formule cette interdépendance fondée sur l'attachement passionné à la voix du père, et c'est par lui également qu'il est possible de se libérer de ce pouvoir au profit d'une puissance d'agir collective.

Mots-clés: Spinoza. Butler. Langage. Affects. Politique. Identité.

Les lignes qui suivent entendent initier une lecture croisée de Judith Butler et Spinoza à travers le prisme des questions relatives au discours et à la parole, depuis la théorie spinoziste du

¹ Adresse professionnelle: Université de Picardie Jules Verne, UFR de sciences humaines, sociales et philosophie, Citadelle, bureau H116, 10 rue des Français Libres, 80080 Amiens.

langage, selon une approche doublement psychologique et anthropologique. Dans ses écrits, Judith Butler reconnaît fréquemment sa dette à l'égard de Spinoza, qu'elle mobilise de plusieurs manières, souvent de façon peu orthodoxe, infidèle à la lettre des textes mais, nous verrons comment, en grande partie fidèle à leur esprit. C'est ainsi qu'il est possible de parler d'un possible devenir butlérien du spinozisme contemporain, une ligne de fuite spinoziste dans la philosophie de Judith Butler, à condition d'envisager un certain nombre de points aveugles de la philosophie de Spinoza, dont l'intérêt n'a peut-être pas encore été suffisamment mis en relief.

Pour un lecteur non averti un tel rapprochement peut sembler incongru : un philosophe qui dénie aux femmes, ces « laissées pour compte de la multitude² » le droit de participer au corps des citoyens, cédant en cela aux préjugés de son temps alors que d'autres se rangeront à la même époque du bon côté de l'histoire, a-t-il quelque chose à voir avec la réinvention de la notion de genre, thèse majeure de la pensée de Judith Butler ? Répondre à cette interrogation suppose d'examiner le fil conducteur des travaux de J. Butler. Si son nom est indissolublement lié aux recherches sur le genre, la sexualité et pour ce féminisme de la subversion que *Trouble dans le genre* inaugure en 1990³ et associé au courant des *gender studies*, elle élabore depuis plusieurs décennies une philosophie plus large qui prend sa source dans le déplacement, la déstabilisation qu'elle fait subir aux catégories de genre, à la normativité et aux rapports de pouvoir que transportent les normes. Remettre en cause la réalité des catégories de genre, outrepasser ce savoir naturalisé qui nous permet d'identifier tel individu comme relevant sans ambiguïté de telle ou telle appartenance sexuelle implique ainsi une refonte d'ordre métaphysique, ce qu'elle explicite dans l'introduction qu'elle rédige à la réédition en 1999 de son ouvrage fondateur. Or si la trajectoire intellectuelle de Butler prend sa source dans la remise en question de la fixité de la distinction homme / femme, qui fait fond sur une créativité, une performativité du genre pensée en termes de rôle, de personnage, de mise en scène, elle débouche sur un ensemble de thèses relevant plus largement de la théorie politique et de l'ontologie sociale.

Les thématiques qui font l'objet premier des recherches de J. Butler sont loin d'être omniprésentes dans la pensée de Spinoza, dans le corpus. Si Spinoza remet en cause dès le *Pensées métaphysiques* et jusque dans l'*Éthique*, la réalité des catégories ontologiques traditionnelles, et opère sous l'égide de la théorie des affects une conversion de la politique que l'on a pu définir

² Lantoine, J.-L. (2021). « Spinoza et la passion de l'égalité ». In: S. Lavaert et P.-F. Moreau, *Spinoza et la politique de la multitude*, Paris, Kimé, p. 195.

³ Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, trad. fr. C. Kraus, (2005). Paris, La Découverte.

comme une « physicalisation », donnant au corps une place prépondérante, il laisse en suspens son ultime ouvrage qui s'achève sur une disqualification politique des femmes, les excluant en théorie de toute participation à la parole publique et à la citoyenneté. Rien n'éloigne davantage ces deux philosophes, là où Spinoza ferme la porte de des délibérations publiques et des assemblées aux femmes mais aussi à ceux qu'il appelle les serviteurs, qui doivent leur survie au fait de travailler pour d'autres, aux étrangers et aux sourds-muets, Butler envisage à travers une ontologie sociale fondée sur la relation et l'interdépendance d'êtres vivants vulnérables, affectés et affectant leurs semblables les possibilités d'alliance, de coalition et de rassemblement entre ces « exclus » de la sphère publique, témoignant, mettant en scène par leur existence même une condition humaine sensible universellement partagée. Or précisément, par-delà la dissemblance entre les solutions politiques qui émanent de ces deux théories, un point de contact apparaît très clairement : dans la place accordée aux affects et le remaniement profond qu'elle fait subir aux cadres théoriques tels que le contractualisme et le libéralisme, tous deux fondés sur une conception individualiste du sujet, clos sur lui-même⁴.

Dans l'un des textes paru dans le recueil *Défaire le genre*, qui s'intitule « L' "Autre" de la philosophie peut-il prendre de la parole ?⁵ » Judith Butler retrace les étapes de son parcours et s'interroge sur les barrières disciplinaires et la dissémination des enseignements et des recherches en philosophie aux États-Unis :

Je ne vis, n'écris, ni ne travaille dans l'institution philosophique, je ne l'ai pas fait durant des années et cela fait presque autant de temps que je me pose la question : que ferait un philosophe de mes travaux ?⁶

Que peuvent bien faire les spinozistes des travaux de Judith Butler ? Il convient peut-être de mentionner pour commencer que son premier contact avec la philosophie fut celui, « autodidacte et prématuré » d'une « jeune adolescente cachée dans le sous-sol de sa maison, à l'écart de dynamiques familiales douloureuses [...], là où l'on pouvait tomber sur l'*Éthique* de Spinoza ». S'il y a un spinozisme butlerien, il commence précisément là, dans la découverte fiévreuse d'un livre qui va structurer de part en part son approche et sa manière de l'intégrer à

⁴ J. Butler met elle-même en évidence cet aspect dans « The Desire to Live: Spinoza's Ethics Under Pressure », in V. Kahn, Neil Sacamano et Daniela Colu (éd.). (2006). *Politics and the Passion (1500-1850)*. Princeton University Press, p. 11-30, trad. fr. K. S. Ong-Van-Cung, in: E. Debray, F. Lordon, K. S. Ong-Van-Cung. (2019). *Spinoza et les passions du social*, Paris, éd. Amsterdam, p. 45-73. Dans le même ouvrage, voir l'article très éclairant de K. S. Ong-Van-Cung « Le désir de vivre et sa vulnérabilité : Butler et le *conatus* spinoziste », p. 75-102.

⁵ Butler, J. (2016). *Défaire le genre*, trad. fr. M. Cervulle, Paris, Éd. Amsterdam, p. 321-344, publié en 2004 sous le titre *Undoing Gender*, chez Routledge.

⁶ « L'autre de la philosophie... », *Défaire le genre*, p. 321

sa propre pensée. Fascinée par les trois parties centrales et « l'extrapolation des états émotionnels de la persistance primaire du conatus en l'être humain [...] » elle montre comment « l'être désire ainsi non seulement persister dans son être mais aussi vivre dans un monde dont les représentations réfléchissent la possibilité de sa persistance et reflètent la valeur de la vie d'autrui aussi bien que la sienne⁷ ».

Spinoza revient dans quasiment tous ses ouvrages, surgissant parfois au détour de pages consacrées à Deleuze. Ce qui l'intéresse par-dessus tout chez Spinoza c'est sa théorie du conatus, de l'effort pour persévérer dans son être. Il en est question dans *La Vie psychique du pouvoir*, dans l'un de ses textes qui est à ma connaissance le seul à être spécifiquement consacré à Spinoza, qu'elle fait d'ailleurs dialoguer avec Levinas : « Le désir de vivre. L'Éthique de Spinoza sous pression ». Mais au-delà des références explicites, qui se concentrent la plupart du temps (et c'est d'ailleurs assez habituel dans les études philosophiques aux États-Unis) sur l'Éthique, j'aimerais mettre au jour une communauté thématique et une manière semblable de traiter les questions sociales et politiques, qui se cristallise sur une certaine façon d'aborder le langage, sous l'angle de l'anthropologie et de sa déconnexion avec l'enjeu de vérité ou de fausseté, et de l'idée de conscience et d'intention, sous l'angle de l'oralité et de ses effets.

Mon propos ici n'est pas de présenter la philosophie de Judith Butler dans son ensemble, même si c'est en déclinant un certain nombre de ses principaux concepts que je vais tenter d'explorer quelques aspects de la philosophie de Spinoza qui, selon moi n'ont pas été suffisamment mis en lumière jusqu'à présent, et ce malgré l'abondance des travaux et la perspicacité des commentateurs. Mon but sera davantage de montrer un devenir possible de ce que j'ai appelé l'anthropologie spinoziste du langage, en relisant Spinoza avec Judith Butler, à la lumière des concepts qu'elle développe depuis 1990 et, inversement, de relire Butler avec Spinoza. Le choix du terme d'anthropologie pour évoquer l'approche spinoziste des questions linguistiques peut paraître étonnant quand on connaît l'intérêt de Butler pour ce qui se joue précisément dans la psyché, mais comme on le devine, cette psychologie se conçoit dans une porosité, une perméabilité, une vulnérabilité à l'égard des corps extérieurs, de leur discours notamment, l'opposition entre psychique et social n'étant pas ici pertinente. Il n'y a pas d'intériorité psychique à proprement parler, mais l'effet de processus d'intériorisation. De la même façon, nous allons le voir, la psychologie spinoziste est tout autant une physique, qu'une

⁷ « L'autre de la philosophie... », *Défaire le genre*, p. 325.

sémiotique et qu'une anthropologie. Elle bat en brèche l'idée d'une intériorité protégée, recluse, intime, le concept d'un sujet monadique conscient de lui-même.

Un mot sur la méthode et le style philosophiques peu conventionnels de Judith Butler, qui soulevé ces dernières années des critiques acerbes⁸ : si elle est d'abord une historienne de la philosophie spécialiste de Hegel, son discours puise à des sources très diverses voire même divergentes, que le lecteur français et qui plus est l'historien de la philosophie n'a pas pour habitude de traiter ensemble et de faire dialoguer : Freud, Lacan, Foucault, Austin, Lévinas, Derrida pour n'en citer que quelques-uns et, bien sûr, Spinoza⁹. Plus encore les emprunts qu'elle fait à ces philosophies très diverses sont parfois hétérodoxes, à travers les liens qu'elle met en place elle s'autorise en effet à tordre parfois le texte, la doctrine habituellement reçue des auteurs qu'elle utilise. Pierre Macherey dans sa présentation de *La Vie psychique du pouvoir* a bien mis en lumière ces raccordements et ces recoupements qui ne sont rien d'autre qu'une mise au travail des textes et les conséquences d'une lecture symptomale¹⁰. L'un des cas les plus frappants est son usage du concept austinien de performativité, qu'elle étend très librement, à la suite des réappropriations de Derrida et Bourdieu notamment, à tous types d'énonciations qui au moment même de leur profération font advenir quelque chose, produisent un effet. Le performatif sort ainsi du domaine strict de l'analyse du langage, et reçoit une portée et une efficacité pratiques, une résonance éthique et politique, depuis *Trouble dans le genre*, jusqu'à *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*¹¹ en passant par *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*¹².

⁸ Parmi lesquelles, après le texte de Martha Nussbaum « The Professor of Parody. The hip defeatism of Judith Butler », paru dans *The New Republic* le 22 février 1999, repris et traduit par D. Mouchard dans *Raisons Politiques* 2003/4, n°12, p. 124-147, l'ouvrage plus récent de Sabine Prokhoris, *Au bon plaisir des docteurs graves. À propos de Judith Butler*, Paris, PUF, 2017, ainsi que *Le sexe des Modernes. Pensée du neutre et théorie du genre*, d'Éric Marty, Seuil, 2020, qui souligne tout en rendant hommage à la construction philosophique et l'innovation intellectuelle de Butler le fond théorique extraordinairement bigarré de sa pensée.

⁹ Pour des raisons de place, je ne détaillerai pas systématiquement les emprunts de Judith Butler à toutes ses sources philosophiques, je citerai simplement les principaux auteurs auxquels elle se réfère explicitement dans les textes que j'ai choisi de traiter.

¹⁰ Celle-ci consistant à « s'intéresser avant tout dans un texte à ce qu'il ne dit pas, non par accident mais parce que sa logique propre l'empêche de le dire, et ainsi prendre son discours à partir des limites sur lesquelles il bute, pour autant que ce sont elles qui en délivrent la signification essentielle. », compte-rendu accessible sur le site La philosophie au sens large au lien suivant : https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/07-05-2003_CRButler.pdf

¹¹ Paru sous le titre original *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2015. Le terme « *assembly* » se réfère aux modalités concrètes et sensibles de réunion, d'occupation et de regroupement dans l'espace public, et non pas aux institutions de la démocratie représentative.

¹² Paru sous le titre original *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, 1997, trad. française J. Vidal et C. Nordmann, Paris, Éd. Amsterdam, 2004.

Je commencerai par m'interroger sur le statut ontologique des catégories générales, en m'appuyant sur la généalogie du langage que l'on trouve chez Spinoza à la fois dans l'*Éthique* et dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. On verra alors comment la mise en crise de la notion de *gender*, et plus largement du langage de l'ontologie rejoint la critique spinoziste des notions universelles, qui comporte elle aussi une portée pratique. J'évoquerai ensuite la notion de ouï-dire, en insistant sur la fonction normative et assujettissante qu'il endosse dès les premiers écrits et en montrant comment chez Spinoza comme chez Butler il est possible de se libérer de la parole par et dans la parole elle-même à travers les modalités d'une réappropriation du langage sur le plan politique notamment.

Genre, abstraits fictifs et notions communes : subversions de l'identité

Un genre, et j'entends par là, au-delà du *gender*, toute catégorie générale en tant qu'elle est formée de réitérations, de répétitions du nom qu'elle porte ne peut jamais s'identifier à une collection d'individus, il est sécrété par l'imagination et son besoin de réduire les essences singulières à une essence générale qui en tant que telle n'a pas et ne peut avoir d'existence effective, réelle, matérielle. Sans en limiter le nombre, Spinoza élabore, à côté des notions communes deux types de catégories supra-individuelles : les termes transcendants et les notions universelles, dont il décrit la genèse et la formation dans le scolie I de la proposition II ; 40 de l'*Éthique*. Contrairement à ces notions communes, qui sont les instruments d'une connaissance rationnelle fondée sur la compréhension des rapports de convenance entre les essences formelles et leurs affections, les termes transcendants et les notions universelles qui signifient des idées confuses et tirent leur origine des limites de notre corps

qui n'est capable de former en lui, distinctement et en même temps, qu'un nombre bien précis d'images à la fois [...] : si l'on dépasse ce nombre, ces images commencent à se confondre ; et si ce nombre d'images que le corps a la capacité de former en lui distinctement et à la fois est largement dépassé, elles se confondront toutes entièrement entre elles [...] Mais quand les images se confondent entièrement dans le corps, l'âme elle aussi imaginera tous ces corps confusément sans rien distinguer et elle les comprendra comme sous un seul attribut, à savoir sous l'attribut d'être, de chose, et ainsi de suite¹³.

Le mécanisme est le même lorsqu'il s'agit des « notions qu'on appelle universelles, comme l'Homme, le Cheval, le Chien, etc. ». De la même façon, parce que

¹³ Les extraits de l'*Éthique* sont cités dans la traduction de P.-F. Moreau, Paris, PUF Épipiméthée, 2020, p. 215-217.

[d]ans un corps humain, il se forme à la fois tant d'images d'hommes, par exemple, qu'elles dépassent la force d'imaginer : non certes radicalement, mais assez toutefois pour que l'âme ne puisse plus imaginer les petites différences entre individus singuliers (telle la couleur de chacun, sa grandeur, et ainsi de suite), ni leur nombre déterminé. Elle n'imaginera donc distinctement que ce en quoi tous, pour autant que le corps en est affecté, s'accordent (*conveniunt*). Car c'est par là que le corps a été le plus affecté par chacun des individus singuliers ; et c'est cela qu'elle exprime par le nom d'*homme* et qu'elle affirme d'une infinité d'individus singuliers.

On voit ici d'une part que le nom lui-même ne fait référence qu'à ce qu'un corps toujours singulier a le plus fréquemment rencontré et qu'il ne renvoie à aucune essence en tant que telle, ce n'est au fond qu'un aide-mémoire mais dont il ne faut jamais perdre de vue la genèse imaginative. Ce qu'il prédique n'est qu'un nombre limité d'individus qui entretiennent entre eux des similitudes parfaitement relatives, relatives à notre pouvoir lui-même individuel d'être affecté. Ces notions ne sont dites universelles que nominalement, et ne produisent qu'une connaissance confuse et mutilée, puisqu'elles traduisent une perception de l'âme « selon l'ordre commun de la nature ; c'est-à-dire toutes les fois qu'elle est déterminée de l'extérieur, par le hasard des rencontres à se représenter ceci ou cela » (*Éthique* II, 29, scolie). Les notions universelles sont les noms que nous donnons à nos perceptions répétées, habituelles des choses, en fonction et au gré de la vie de notre corps.

Par exemple, ceux qui se sont assez souvent représenté (*contemplati sunt*) avec étonnement (*cum admiratione*) la façon dont se tiennent les hommes entendront sous le nom d'*homme* un animal qui se tient debout ; ceux qui ont l'habitude de se représenter un autre aspect formeront des hommes une autre image commune, par exemple que l'homme est un animal capable de rire, un animal bipède sans plumes, un animal rationnel ; et ainsi, pour le reste, chacun formera des images universelles des choses d'après la disposition de son corps.

Sous les noms, rien d'autre que des réitérations d'affections du corps qui sont chaque fois réactivées par la profération de ces noms, ce que Spinoza appelle des « images universelles » ne correspondent donc à rien, si l'on entend par « quelque chose » des essences singulières. On voit d'ailleurs que la définition traditionnelle de l'homme comme animal rationnel, qui vient en dernier, derrière d'autres définitions dont celle d'« animal bipède sans plumes », que Spinoza emprunte à Platon et qu'il affectionne particulièrement puisqu'il l'utilise déjà dans les *Pensées métaphysiques*, l'appendice aux *Principes de la philosophie de Descartes*, n'a pas en elle-même plus de légitimité que les autres. Ainsi, à la question qu'emprunte au personnage de Desdémone dans

Othello de Shakespeare, l'une des auteurs féministes qui a beaucoup influencé Judith Butler, Denise Riley, « Suis-je ce nom ?¹⁴ », on peut répondre à la manière de Spinoza qu'aucun être singulier n'adhère totalement à ce nom qu'il reçoit, celui-ci étant l'effet d'une multiplicité de rencontres entre des choses singulières et de ressemblances constatées au petit bonheur la chance, sans aucun fondement dans la nature même des choses.

Or on voit combien le nom, une fois prononcé, une fois entendu, a la capacité de faire exister dans l'imagination un certain nombre de choses, cette collection qui est réactivée par le nom lui-même étant d'ailleurs purement idiosyncrasique. Le nom résulte d'identifications, mais il les génère également. S'il permet de reconnaître, de repérer des constantes, ces reconnaissances, ces repérages ne valent que par leur fréquence même. Autrement dit, et pour reprendre l'exemple de Spinoza, à partir du moment où les hommes que l'on rencontre sont moins grands, où ils n'ont plus cette stature élevée, que se passe-t-il ? Qu'advient-il du nom « homme », et plus largement qu'advient-il de la catégorie, du genre « homme » ? D'autres images se forment qui donnent à ce nom une signification autre, ou alors, le mot prend en quelque sorte la place de la chose et ce sont les choses singulières elles-mêmes qui deviennent des infractions à ce que ce nom traditionnellement signifie ou signifiait. La manière dont Spinoza aborde la formation des noms rejoint ainsi des interrogations féministes sur la généalogie du langage et le caractère normatif des catégories générales, par exemple, donc, les catégories de genre. Ainsi Denise Riley considère « les femmes » comme une catégorie essentiellement instable, volatile et erratique, marquée par les fluctuations de l'histoire et relative à d'autres catégories qui elles-mêmes sont en perpétuel changement. Reprenant cette idée que le genre n'a aucune unité ni teneur ontologique, Judith Butler en fait une fiction régulatrice, qui a besoin pour se maintenir d'être réitérée, réaffirmée, rejouée. Mais quel est l'enjeu d'un tel maintien ? C'est ici que nous rencontrons le double aspect du genre comme de toute catégorie générale : s'il n'est au départ qu'un aide-mémoire, ou qu'un auxiliaire de l'imagination, dont l'enjeu est de cerner une réalité, il a également un caractère normatif, non seulement il dit imparfaitement, insuffisamment ce qui est mais aussi ce qui doit être ou continuer à être.

Spinoza lui-même lorsqu'il s'appuie sur une essence féminine pour refuser la participation des femmes aux instances du régime démocratique qu'il décrit dans ce qui restera le dernier paragraphe du *Traité politique*, est tributaire de cet aspect normatif du genre qui viendrait

¹⁴ “Am I That Name?” Feminism and the Category of “Women”, In: *History*, Macmillan, 1988.

s'ancrer dans la nature. Quand, pour répondre à la question « les femmes dépendent-elles du pouvoir des hommes par nature ou par institution ? », il fait découler la naturalité de cette dépendance et la nécessaire exclusion des femmes du champ de la citoyenneté, d'un constat de fait. Le fait définissant la puissance et la puissance donnant la mesure du droit. L'expérience qui doit ici servir de maîtresse (selon les recommandations du premier chapitre) ne donne à voir que la domination masculine, c'est donc bien que les femmes sont faites pour être dominées : on ne voit et on n'a vu aucune nation où les deux sexes régnaient ensemble, gouverneraient à parité, encore moins où les hommes seraient gouvernés par les femmes. Pour le redire dans le vocabulaire du scolie d'*Éthique* II, 40, nous n'avons jusqu'à présent « contemplé » que des femmes serviles et dépendantes des hommes, nous n'entendons donc sous le nom « femme » qu'une telle catégorie d'êtres serviles et dépendants. Spinoza, comme la plupart des hommes de son temps, conserve cette image universelle des femmes qu'il naturalise et à laquelle il confère un caractère normatif, celui d'une nature féminine dont l'infériorité en puissance conduit nécessairement à l'inégalité en droit. D'autres à la même époque (Descartes, Poulain de la Barre) ont été plus attentifs aux singularités de trajectoires féminines échappant dans une certaine mesure au genre ou venant le troubler. Ce ne fut pas le cas de Spinoza et ce malgré les outils théoriques dont il s'était doté.

On voit bien de quelle manière les catégories générales et le genre en particulier ont besoin pour continuer à exister d'individus singuliers qui en soient les occurrences, les instanciations. Aussi le genre est-il le résultat d'innombrables performances, qui s'imitent les unes les autres jusqu'à la parodie, et ce, au-delà même de la théâtralité propres aux figures de la *drag queen*, du travesti, les sexualités et les conduites de genre les plus banales, les plus traditionnelles ressortissent de la performance, de la citation, de l'imitation, sans qu'il existe un original dont cette imitation serait la copie. L'identité, cette « inévitable ou nécessaire erreur », (expression que Judith Butler emprunte à Gayatri Spivak dans *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. fr. C. Nordmann, Paris, Éd. Amsterdam, p. 231) sans fondement épistémologique, se perpétue grâce à ces comportements que nous adoptons à la manière d'improvisations autour d'un même thème, une même « scène de contrainte ». J. Butler s'appuie ici non seulement sur Austin qui attribue à travers le concept de performatif à certaines paroles la possibilité de produire dans le temps même de leur énonciation des effets dans la réalité, mais aussi et surtout sur ce que Derrida dans son commentaire d'Austin (publié sous le titre « Signature événement contexte » dans le recueil *Limited Inc.* Paris, Galilée, 1990, qui

reprend les principales pièces de la controverse qui opposa Derrida à Searle) appelle la « force citationnelle » d'un énoncé, dont les effets découlent de sa réitération et de son historicité, parce qu'il fait écho à d'autres énonciations. On sait que chez Spinoza l'histoire est primordiale dans la détermination du sens d'un texte, écrit ou oral. Le *Traité théologico-politique* notamment le chapitre XII (le §5 en particulier) montre en effet de quelle manière l'histoire des usages concrets de la langue coïncide avec le sens des mots, qui ne se conçoit que matériellement et collectivement, à travers l'utilisation qu'en font les locuteurs.

On appelle sacré et divin ce qui est destiné à la pratique de la piété et de la religion ; cela sera sacré aussi longtemps que des hommes s'en serviront religieusement : si ces hommes cessent d'être pieux, cela cessera en même temps d'être sacré ; s'ils le consacrent à des actions impies, alors ce qui était auparavant sacré devient impur et profane¹⁵.

Le caractère sacré d'un texte est lui-même relatif à l'usage qu'en font ceux qui le lisent, or cet usage est lié à la notion d'utilité, aussi le statut que l'on va donner à un texte est-il aussi tributaire de conditions socio-historiques. De ce point de vue il y a bien une historicité du sens qui se fonde sur son itérabilité, son retour et son usage récurrent et citationnel : c'est parce je vois d'autres attribuer par leurs gestes et attitudes tel sens à ce texte que moi-même, je le lui attribue. Aussi le nom porte une mémoire, il est l'effet de son épaisseur historique. Pour autant, nous le verrons, c'est, d'après Butler ce caractère citationnel et itératif qui autorise et qui permet l'évolution de la portée sémantique d'un mot, comme dans le cas de l'interpellation injurieuse, qui peut devenir aussi l'étendard de luttes émancipatrices, dès lors qu'il est réapproprié, parodié, dans un jeu de renvois et de déplacements de sens. Un tel renversement est envisagé par Spinoza, toujours au sujet des textes dits sacrés à un certain moment de leur histoire :

c'est du seul usage que les mots tirent une signification déterminée ; si, conformément à leur usage, ils sont disposés de sorte que ceux qui les lisent soient portés à la dévotion, alors ces mots seront sacrés ainsi que le livre écrit selon un tel arrangement de termes. Mais si cet usage disparaît ensuite, de sorte que ces mots n'aient plus de signification, ou bien si, soit par méchanceté soit qu'on n'en ait plus besoin, le livre est complètement négligé, alors, les mots comme le livre n'auront plus ni usage ni sainteté ; enfin, si ces mots sont disposés autrement ou si l'usage s'est imposé de les prendre dans une signification contraire, alors les mots et le livre auparavant sacrés deviendront impurs et profanes.

¹⁵ Les extraits du *Traité théologico-politique* sont cités dans la traduction de J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999, ici p. 433-435.

C'est donc l'usage, les pratiques concrètes des locuteurs et des acteurs qui fournissent la règle du sens que l'on donne aux mots, aux noms, et auxquels il revient soit de le perpétuer soit de le défaire, soit de le déplacer. Ainsi, pour revenir au genre, sans ces répétitions et ces répétitions, celui-ci perd de sa consistance, ou plutôt se donne pour ce qu'il est, un simple nom, Spinoza dirait, parlant d'un texte dont la lettre est morte « de l'encre et du papier ». Les genres et j'entends ici toute catégorie générale n'existent donc pas dans la nature, ils ne sont pas pour autant sans ancrage dans la réalité matérielle, mais celle-ci renvoie à la manière dont nous percevons les choses extérieures. Contrairement aux notions communes, les notions universelles se forment à partir de processus d'habitude, de répétition dans l'ordre imaginaire du corps, et non pas à travers l'enchaînement dans l'entendement d'idées adéquates.

Les images universelles que nous nous forgeons acquièrent ainsi une puissance qui a des conséquences sur le plan affectif. L'imitation affective dont les mécanismes précis sont décrits dans la troisième partie de *l'Éthique* repose sur le principe de la similitude : c'est en tant qu'elles sont semblables à nous que des choses nous affectent de telle ou telle manière et que nous cherchons autant qu'il est possible à leur ressembler toujours davantage. C'est ce que montre bien la proposition III ; 27 et son scolie :

Du fait que nous imaginons qu'une chose semblable à nous, et pour laquelle nous n'avons encore éprouvé aucun affect, est affectée d'un certain affect, de ce fait même nous sommes affectés d'un affect semblable.

La démonstration qui suit établit que la reconnaissance dans l'autre d'une similitude est fondée sur le fonctionnement même de l'imagination. Il n'explique pas réellement en quoi consiste cette similitude, si ce n'est en faisant référence non pas à une communauté mais à une similarité de nature entre mon corps et celle du corps de cette chose extérieure, et on peut s'interroger sur ce qu'est cette nature : correspond-elle à une certaine manière d'être affectée, à une structure ? Toujours est-il qu'en dehors même de toute relation affective, amour ou haine, nous sommes capables de nous identifier à une chose parce qu'elle est semblable à nous, et d'avoir en vertu de cette similitude, un affect lui-même semblable. Or on l'a vu avec le premier scolie de la proposition II, 40, c'est l'imagination qui forge des caractéristiques communes, en sédimentant des traits fréquemment repérés dans les choses, puisque nous ne sommes affectés que par des choses singulières. Ces similitudes ont beau être imaginaires, elles jouent un rôle déterminant dans les liens que nous allons développer avec ces choses semblables à nous, selon qu'elles seront elles-mêmes affectées de tel ou tel affect. La transitivité des affects repose ainsi

sur des processus d'identification qui eux-mêmes renvoient à des répétitions, à des réitérations, bref à l'habitude de ce qui a été souvent perçu et observé comme tel. Lorsque nous nous reconnaissons dans l'autre, il ne s'agit donc pas d'une réelle connaissance, d'une connaissance rationnelle, mais d'une analogie somme toute assez hasardeuse. De même pour le sentiment d'appartenance à un même genre, à une communauté, à une espèce qui peut donner lieu à des affects extrêmement puissants, nous conduisant par exemple à développer une sensibilité à l'égard de la souffrance de ces choses semblables à nous. Cependant l'extension de ces catégories générales étant variable d'un individu à un autre, fluctuante et relative à la fréquence des occurrences des choses singulières qui s'y rapportent, ces affects produits par la similarité en vertu de l'imitation des affects peuvent aussi contribuer à défaire des liens de solidarité ou à les empêcher purement et simplement d'exister.

Or ce qui préserve les catégories générales face aux fluctuations de l'expérience, face à la résistance des choses singulières, c'est le nom qui circonscrit tant bien que mal des classes, des nations, des régimes d'appartenance et d'identification. Cette circonscription est là encore imaginaire, mais elle donne lieu elle aussi à des productions d'affects par transfert, comme le montre de manière assez étrange la proposition III ; 46 de *l'Éthique*. Le nom semblant ici faire office de relais d'une similitude absente dans la perception des choses singulières :

Si quelqu'un a été affecté, par quelqu'un d'une certaine classe ou d'une certaine nation différente de la sienne, d'une joie ou d'une tristesse accompagnée de l'idée de celui-ci comme cause, sous le nom universel de sa classe ou de sa nation (*sub nomine universalis classis, vel nationis*), il aimera ou aura en haine, non seulement cet homme, mais aussi tous ceux de la même classe ou de la même nation.

Cette proposition décrit en fait un mécanisme assez complexe, qui implique à la fois l'entendement et l'imagination dans la production d'un affect, à partir de ce qui est construit, fabriqué dans le langage, auquel est conférée une fonction puissante : c'est le nom attribué par l'usage à une classe ou une nation, qui opère ce passage du singulier au général et donne à un affect au départ strictement interindividuel une portée et une étendue collectives. On ne peut en effet en toute rigueur aimer ou haïr que des choses singulières, mais ces choses ayant été par le biais de la genèse des notions universelles ou des termes généraux rassemblées dans l'imagination sous des noms de noms communs, il devient possible de haïr ou d'aimer des classes ou des nations. Le nom ici semble se substituer à la similitude dans la transitivité des affects dont le transfert ne s'effectue plus d'un individu à un autre en vertu d'un trait de ressemblance, mais

d'un individu à la collectivité, au groupe auquel un nom le relie. Le nom est donc non seulement le vecteur ou le support mais bien plus, l'opérateur d'affects collectifs, il est ce par quoi ils arrivent et transitent. Les mots en usage, malgré leur inadéquation foncière au réel qui n'est fait que de singularités irréductibles sont conservés dans les tentatives de défaire, de troubler les catégories générales. Ces identités construites sur la base de mécanismes imaginatifs sont entretenues par l'usage et par la mobilité de ces termes dans la sphère sociale. Aussi peut-on haïr une communauté fictive par le seul biais du nom identique dont on affuble une collection d'individus. Le nom est ici le vecteur de l'affect, ce par quoi l'affect arrive et transite. En tant que simple vecteur il peut on le voit déclencher aussi bien la haine que l'amour.

Audire et obaudire : la parole et son rôle dans l'assujettissement

Spinoza aborde à plusieurs reprises ces affects collectifs en identifiant leur source orale. Au nom en lui-même et sa genèse imaginative, il faut en effet ajouter une autre dimension que l'on rencontre en permanence dans l'œuvre de Judith Butler comme celle de Spinoza : celle de la profération, de l'oralité qui vient en renforcer les effets, et qui on va le voir revêt un caractère intrinsèquement normatif, en vertu du lien que nous entretenons avec celui ou celle qui dit ce nom, en vertu de « l'attachement passionné » dira Butler, qui nous relie à lui ou à elle. Ce qui donne aux mots leur pouvoir c'est donc aussi le fait qu'ils soient arrangés d'une certaine manière, et prononcés par un certain locuteur. C'est ce qu'elle développe notamment dans *La Vie psychique du pouvoir*, où elle s'intéresse aux modalités de l'assujettissement, concept qu'elle emprunte à Foucault et dont elle reprend l'ambivalence : le pouvoir est ce qui forme et produit le sujet en même temps qu'il le soumet. Or dès l'introduction c'est sur le plan du langage et plus exactement sur le plan de la parole, sa manifestation orale et vocale, qu'elle situe un tel processus :

L'assujettissement consiste précisément en cette dépendance fondamentale envers un discours que nous n'avons pas choisi mais qui paradoxalement initie et soutient notre action¹⁶.

Le terme anglais est ici *agency*, concept très important chez Butler, qui est rendu selon les traducteurs par « capacité d'agir » ou, de manière plus significative encore pour le lecteur spinoziste, par « puissance d'agir ». Le discours est ici la matière même dans laquelle se donne le pouvoir, à condition d'être articulé à une relation spécifique entre l'auditeur et le locuteur, entre celui qui entend et celui qui profère cette parole. S'il existe quelque chose comme un sujet, il ne

¹⁶ *La Vie psychique du pouvoir*, trad. B. Matthieussent, éd. Léo Scheer, p. 22.

s'agit bien sûr pas d'un sujet-substance, initialement donné et originaire, mais d'un ensemble de relations qui se matérialisent et s'incarnent notamment par la parole.

L'une des références qu'elle utilise et qu'elle retravaille dans plusieurs de ses œuvres, par exemple dans *Le récit de soi* est le modèle de l'interpellation qui est en fait une scène, un dispositif, exposé par Althusser dans un court texte de 1970 intitulé *Idéologie et appareils idéologiques d'État* sous-titré *Notes pour une recherche*, texte intégré au recueil *Sur la reproduction*. L'enjeu est ici de comprendre comment se reproduisent et se perpétuent les modes de production, par quels mécanismes. Pour Althusser, c'est l'idéologie comme rapport imaginaire des individus à leurs conditions d'existence qui est à l'œuvre dans la conservation des rapports de force économiques et sociaux, mais par quels moyens elle-même se reproduit-elle, comment est-elle entretenue ? Pour répondre à ces questions, il compose ce qu'il appelle un « petit théâtre théorique » où il confère à la loi une voix, qui s'incarne dans une scène d'interpellation, au sens propre du « Eh ! Vous, là-bas ! » de l'agent de police, ou de tout représentant de l'autorité qui intime au simple passant de se retourner et d'obtempérer en s'arrêtant et en se demandant ce qu'on peut bien lui vouloir à lui, précisément. La thèse de Butler c'est qu'ici la voix de la loi n'est pas qu'un simple exercice du pouvoir sur nous, elle ne se réduit pas à la contrainte, elle ne sert pas qu'à faire s'arrêter le passant. Elle est ce qui précisément le constitue comme sujet. Avant ce « Eh vous ! », il n'y a ni vous, ni je. Autrement dit l'idéologie a besoin pour se perpétuer, de ce qu'Althusser appelle la catégorie de sujet, et de sujets concrets, c'est-à-dire d'individus assujettis. Encore faut-il que ceux-ci se reconnaissent en tant que sujets. Ce qui est étonnant pour Judith Butler c'est que nous nous retournons toujours, dans cette scène réelle ou imaginaire, le pouvoir gagne à tous les coups et ce, parce qu'il nous constitue. Elle montre ainsi que le sujet social et on pourrait dire également le sujet psychique, est « produit à travers des moyens linguistiques, la subordination du sujet ayant lieu à travers le langage comme effet de la voix autoritaire qui hèle l'individu¹⁷ ». En reconnaissant cette voix, celui qui s'est retourné se reconnaît lui-même comme sujet.

Pour comprendre ce qui se joue dans l'interpellation et plus généralement dans toute parole d'autorité, Butler ajoute une donnée de taille au problème, celle du type de relation que nous entretenons avec cette voix et qui va déterminer l'écho qu'elle va recevoir, le pouvoir qu'elle va exercer sur nous jusqu'à susciter en nous un attachement au pouvoir lui-même. La situation

¹⁷ *La Vie psychique du pouvoir*, p. 26.

de dépendance originaire notamment de l'enfant à l'égard du parent crée les conditions d'un attachement passionné à cette voix qui est d'abord la voix de celui ou de celle que l'on aime. Ainsi précise-t-elle :

Bien que la dépendance de l'enfant ne soit pas une subordination politique au sens le plus usuel du terme, la formation d'une passion primaire pour la dépendance rend l'enfant vulnérable à la subordination et à l'exploitation.¹⁸

Elle s'appuie ici sur les apports de la psychanalyse, en montrant la productivité de l'attachement, en des termes que Spinoza ne renierait pas :

L'enfant ne sait pas à quoi il ou elle s'attache : pourtant le nourrisson aussi bien que l'enfant doit s'attacher afin de persister en soi et en tant que soi.¹⁹

Elle fait ainsi se rejoindre les dimensions psychique et sociale sous l'égide de la théorie du conatus relue à la lumière de Foucault : le désir étant toujours le désir de persister dans son être propre, et n'est négociable qu'à l'intérieur des modalités risquées de la vie sociale (par risqué elle entend le risque de mort auquel nous expose par nature la vie sociale), elle en conclut que « persister dans son être signifie être livré d'entrée de jeu à des modalités sociales qui ne sont jamais tout à fait les siennes », et que paradoxalement « ce n'est qu'en persistant dans l'altérité que l'on persiste dans son être propre ». Autrement dit le conatus est intrinsèquement social, l'opérateur de cette socialité étant le langage, qui conduit à estomper la limite entre une supposée intériorité et une extériorité, entre le psychique et le social :

Vulnérable à des modalités qu'on n'a jamais définies, on persiste toujours, dans une certaine mesure, à travers des catégories, des noms, des termes et des classifications qui marquent une aliénation primaire et inaugurale de la socialité²⁰.

Le sujet dont il est question ici n'est pas celui, cartésien, d'une intériorité psychique, consciente, il est traversé et construit par les autres, et ce, par le moyen et le milieu même de la parole. À la scène lacanienne du miroir où l'enfant se retourne vers l'adulte pour confirmer la vision de son reflet dans la glace, J. Butler substitue le retournement vers la voix de la loi, une scène du « miroir acoustique », éminemment auditive où la reconnaissance de soi-même comme sujet passe par l'écoute obéissante de celui qui nous interpelle.

¹⁸ *La vie psychique du pouvoir*, p. 27.

¹⁹ *La vie psychique du pouvoir*, p. 31.

²⁰ *La vie psychique du pouvoir*, p. 58 pour les trois dernières citations.

Chez Spinoza ce pouvoir conféré à la parole tient dans une expression récurrente, notamment dans les premiers écrits *Traité de la réforme de l'entendement* et *Court traité* : le oui-dire. Le modèle de l'oralité et de l'écoute est prédominant dans son approche du langage, qui exprime dans un premier temps la passivité du « premier mode de perception », pour reprendre la formule du *Traité de la réforme de l'entendement*, et la distance que la parole de l'autre instaure entre nous et la chose, l'objet de connaissance. Premier genre de connaissance, il est aussi celui qui multiplie les médiations : d'abord l'autre, auteur du discours entendu, puis les noms qui se substituent à l'expérience directes des choses singulières.

Face au pouvoir qui est conféré, du moins symboliquement à l'interpellation, c'est-à-dire à la voix en tant qu'elle est celle de l'autorité, dans la perpétuation de rapports de forces économiques, on pense à l'exemple du 4^e proportionnel qu'utilise Spinoza à la fois dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Éthique*, lorsqu'il entend illustrer ce que peut être une connaissance acquise par oui-dire ou par signes :

TRE § 23 : Les marchands disent ici bien souvent qu'ils savent ce qu'il faut faire pour trouver le quatrième [nombre proportionnel] ; c'est qu'ils n'ont pas encore oublié l'opération qu'ils ont apprise par oui-dire, telle quelle, sans démonstration, de la bouche de leur maître.²¹

Éthique II, 40 scolie 2 : « Les marchands n'hésitent pas à multiplier le deuxième par le troisième et à diviser le produit par le premier, parce qu'ils n'ont pas encore laissé tomber dans l'oubli ce qu'ils ont entendu dire par un maître sans aucune démonstration.²²

Il s'agit de l'exemple du calcul de la 4^e proportionnelle, où les marchands représentent ceux qui précisément n'ont qu'une connaissance par oui-dire, qu'ils transmettent à leurs employés ou à leurs apprentis sans en connaître les causes adéquates, sans donc en avoir une connaissance ni rationnelle ni intuitive. Ici le savoir répond à un besoin strictement matériel : bien savoir compter, et bien savoir compter de l'argent. La figure du marchand dans la société hollandaise du siècle d'or est extrêmement valorisée et il n'est pas étonnant de la retrouver sous la plume de Spinoza, qui a lui-même un temps exercé cette activité lorsqu'il lui a fallu reprendre le commerce familial. Mais le marchand est aussi une figure de pouvoir à la fois social, économique et politique. La classe des régents, en grande partie composée de riches marchands, bien qu'elle soit en bute avec le parti absolutiste, est malgré tout dominante dans les institutions

²¹ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. fr. M. Beyssade, in *Premiers écrits*, Paris, PUF « Épiméthée », 2009, p. 77.

²² *Éthique*, p. 219.

de la République de Hollande, et l'on voit ici que cette domination se fonde sur un savoir perpétué de bouche à oreille, un savoir élémentaire uniquement technique, dont l'utilité est ordonnée à son efficacité et à sa rentabilité financière. Il faut pour qu'un ordre économique perdure, dans son inégalité même, des canaux, des voies de circulation, et le oui-dire en tant qu'il est dégagé de la connaissance désintéressée, en est une.

On le sait, le oui-dire ne nous procure pas de connaissance adéquate, bien plus, la connaissance du premier genre à laquelle appartient la connaissance acquise par oui-dire, est, nous dit la proposition II ; 41 « l'unique cause de fausseté » et seules celle du « deuxième et le troisième » genre sont « nécessairement vraie[s] ». Pour autant le oui-dire joue un rôle déterminant dans la vie affective, ce que la deuxième partie du *Court traité* montrait déjà en mettant en lumière la corrélation très nette entre l'origine de nos connaissances et celle de nos passions. Spinoza y développe au chapitre II une typologie des modes de concevoir, parmi lesquels la croyance qui naît par oui-dire, puis s'attarde au chapitre III sur les passions nées elles aussi du oui-dire. Car les passions ont plusieurs sources possibles, mais celle qui intéresse particulièrement Spinoza c'est l'amour qui vient du seul oui-dire. Ainsi précise-t-il :

Nous l'observons communément chez les enfants envers leur père, lesquels, parce que le père déclare que ceci ou cela est bon, y inclinent sans rien en savoir de plus. Nous voyons également cela chez ceux qui, par amour de la patrie, perdent leur vie ; et encore, chez ceux qui, ayant entendu parler de quelque chose, en viennent à l'aimer.²³

Le oui-dire n'est pas qu'une manière de connaître, il a aussi des effets sur le plan de l'affectivité. La parole, pour peu qu'elle soit portée par une chose à laquelle on voue un certain type d'affect, ici l'amour et, on va le voir ensuite, le désir ou la haine, construit, forme, façonne un ensemble d'enchaînements affectifs, certaines manières d'être affecté qui par leur antériorité chronologique peuvent devenir dominants. On voit que ce qui est central ici c'est la relation affective première, celle qui lie l'enfant au parent, qui confère au discours une dimension normative : si celui que j'aime et à qui je dois la vie et la survie aime quelque chose qu'il déclare aimable, je dois l'aimer, plus exactement, je l'aime nécessairement, en vertu de la loi d'imitation des affects qui sera théorisée dans *l'Éthique*. Mais cette transition de l'affect ne doit pas être considérée comme quelque chose de désincarné et de simplement mécanique : c'est bien la voix du père qu'il faut ici entendre pour en comprendre le pouvoir. C'est autour de cette parole

²³ Spinoza, *Court traité*, trad. fr. J. Ganault, in *Premiers écrits*, Paris, PUF « Épiméthée », 2009, p. 273.

première, articulée à un attachement primaire, que vont s'ordonner dans une certaine mesure les autres affects : ce que le père aime, l'enfant l'aimera, ce qu'il désire, il le désirera, ce qu'il hait, il le haïra à son tour. Je dis « dans une certaine mesure », car au fil des rencontres avec d'autres individus, la vie affective va bien sûr se complexifier, forgeant une complexion singulière, mais peut-on jamais se débarrasser totalement de ces premiers enchaînements affectifs ? On sait bien que l'*ingenium* spinoziste résulte de ce tissage, de cet entrelacement de dispositions affectives qui s'est noué au fil des rencontres successives de l'individu avec d'autres, mais comment ne pas penser que la trace laissée par ces paroles entendues dans ce moment particulier de l'enfance n'a pas un statut particulier, peut-être une primauté sur les autres ? D'autant que l'enfant est spécialement réceptif aux affects, comme le précise Spinoza dans le scolie de la proposition III, 32 où il s'intéresse aux « premières années de notre vie » :

les enfants, dont le corps est comme dans un équilibre continuel [c'est-à-dire qu'aucune des parties de ce corps n'est stimulée affectivement qu'une autre], rient ou pleurent du seul fait qu'ils voient les autres rire ou pleurer ; et tout ce qu'ils voient en outre faire aux autres, ils désirent aussitôt l'imiter ; et enfin ils veulent aussitôt pour eux-mêmes tout ce qu'ils imaginent que les autres apprécient.²⁴

Qu'est-ce qui confère malgré tout à la parole du père un tel pouvoir ? Spinoza ne le dit pas, mais on peut le deviner à partir de ce qu'il explique par ailleurs : c'est l'habitude et la fréquence des rencontres avec les corps extérieurs qui inscrivent dans le corps des complexes, des articulations d'affects. Aussi le père ou la mère sont ceux avec qui nous passons le plus clair de notre temps dans ces premières années de notre vie, où nous ne parlons pas encore et où nous ne sommes qu'oreilles, même si, il est vrai, Spinoza emploie le terme générique « *puer* » et non pas « *infans* ». L'explication donnée par Butler de ce pouvoir aliénant que possède la voix de l'autorité peut ici venir compléter l'explication : la dépendance à l'égard de celui ou de celle qui nous permettra de persister dans l'être et qui pour cette raison est investi d'un attachement passionné. C'est en somme une question de vie ou de mort. Peu importe ce qui est déclaré bon ou aimable, la nature passionnelle de l'attachement qui est voué au parent rend possible l'établissement de relations d'affects nuisibles même à l'enfant, ou à l'adulte en qui la voix du père ou de la mère résonne encore. Le oui-dire est une source d'erreur aussi sur le plan de l'éthique. Ainsi en est-il de l'amour de la patrie et de la haine des autres « sous le nom » de leur classe ou de leur nation. Le cas de l'amour pour la patrie est d'ailleurs assez singulier et interroge

²⁴ *Éthique*, p. 283.

si on le confronte à ce désir fondamental de persévérer dans l'être, car il va de pair chez Spinoza avec un engagement à défendre la nation contre ses ennemis, au risque de sa vie. N'oublions pas qu'obéir se dit en latin *obaudire* qui est constitué à partir du verbe *audire*, que l'on retrouve dans l'expression *ex auditu*, « par ouï-dire ». On obéit toujours à ce qui a été entendu, à ce qui s'est fait entendre. Si l'amour, le désir ou la haine nés du ouï-dire sont toujours aveugles, c'est-à-dire sans objet déterminé, ils ne sont au contraire jamais sourds. Notons au passage que dans le *Court traité*, celui qui ne connaît la règle de la 4^e proportionnelle que par ouï-dire a selon Spinoza autant de connaissance de cette règle qu'un aveugle de la couleur. Celui qui entend ne voit pas, et c'est aussi ce qui le place dans une situation de dépendance et de servitude, la connaissance adéquate étant quant à elle du côté de la vision.

Cet aspect de mot d'ordre comme fonction co-extensive du langage, inhérent au ouï-dire et à la connaissance par signes avait déjà été noté par Deleuze et Guattari, dans *Mille plateaux* : « le langage n'est même pas fait pour être cru, mais pour obéir et faire obéir », en montrant comment dans l'apprentissage qui s'appuie sur le ouï-dire, on « enseigne », on transmet des « coordonnées sémiotiques avec toutes les bases duelles de la grammaire (masculin-féminin, singulier-pluriel, [etc])²⁵ ». Les auteurs décrivent en s'appuyant notamment sur les thèses de la pragmatique les processus de subordination à l'œuvre dans les formes premières, structurelles du langage, faisant allusion à un récit de Kafka qui a beaucoup intéressé Judith Butler et dont elle livre une analyse très personnelle dans *Le récit de soi* écrit en 2005²⁶. Ce court texte de Kafka, intitulé *Das Urteil*, souvent traduit par *Le Verdict* (traduction que retiennent Deleuze et Guattari quand ils évoquent cette « petite sentence de mort présente dans tout mot d'ordre, même d'un père à son fils ») mais plus adéquatement rendu par *La Sentence*²⁷, met en scène de façon saisissante le pouvoir mortifère de la parole lorsqu'elle vient de ceux que le désir de persévérer dans l'existence nous a conduit naturellement à aimer, en montrant comment un jeune homme est conduit de manière irrépessible, parce que son père le lui ordonne, à se suicider en se jetant dans un fleuve. Tout au long du récit, Kafka décrit avec précision la manière dont le père s'adresse à son fils, souvent sans le regarder, lui enjoignant de l'écouter, « pesant chaque mot », « d'une voix flûtée », etc. s'employant méthodiquement à détruire, à défaire tous les liens affectifs

²⁵ *Mille plateaux*, *Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980, p. 95 et suiv.

²⁶ Chapitre II « Contre la violence éthique », in *Le récit de soi*, trad. fr. B. Ambroise et V. Aucouturier, Paris, PUF, 2005, p. 47-50 en particulier.

²⁷ Je cite le texte dans la nouvelle traduction de Catherine Billmann et Jacques Cellard parue en 1997 aux éditions Actes Sud, rééditée dans la collection « Babel » en 2008, p. 47-65.

que son fils a pu forger avec d'autres, son ami, sa fiancée. Dans ce récit tout à la fois fantastique, fantasmatique et symbolique, la parole du père, à laquelle est conférée une dimension en l'occurrence pleinement performative, est précisément ce qui tue le fils. Parce qu'il aime son père qui le hait, il doit se haïr, et parce que « qui a quelqu'un en haine, s'efforcera de l'éloigner ou de le détruire²⁸ », il est irrésistiblement poussé au suicide, poursuivi autant que guidé par cette voix jusqu'au pont, par un « ça », dit Kafka, où il fait même en sorte que sa mort reste silencieuse, si l'on excepte les derniers mots qu'il prononce avant de « se laisser tomber dans le vide » : « Et pourtant mes parents chéris je vous ai toujours aimés²⁹ », sous-entendant par là que sa mort est aussi un acte d'amour. Au-delà de cette fable cruelle, tout sujet apparaît selon J. Butler hanté par ces voix primordiales, le conduisant parfois à ce qu'Étienne Balibar a appelé dans « Spinoza, l'anti-Orwell » une « inversion du *conatus* naturel », comme c'est le cas dans l'amour pour la patrie, passion née du oui-dire, dont on connaît l'issue et le pouvoir mortifère. Mais d'où vient un tel pouvoir, se demande Butler ? Comment le *conatus* peut-il de cette manière s'inverser, se retourner contre lui-même ? Bref, comment le désir de vivre, de persévérer dans l'existence peut-il se retourner en désir de mourir ? Dans ces pages particulièrement éclairantes du *Récit de soi*, Judith Butler établit une solution de continuité entre Spinoza et Hegel, en montrant que le *conatus* n'est satisfait qu'au travers du désir d'être reconnu. On comprend dès lors que sous l'effet d'une parole proférée par celui, celle ou ceux dont on attend la reconnaissance pour persister dans l'être, ce désir de vivre puisse alors faire l'objet d'une capture, d'un détournement, détruisant ce qu'elle était censée entretenir et renforcer.

Se libérer de et par la parole

Pour autant, il existe chez Spinoza, comme chez Butler des possibilités de libération à l'égard de ces voix, et si nous sommes bien souvent blessés par le langage, comme dans les manifestations de violence verbale, par exemple l'interpellation injurieuse, cette capacité à être blessé qu'elle nomme la vulnérabilité, tout en lui donnant comme on va le voir une portée politique, est aussi ce qui ouvre la voie à une résistance à l'égard de ce pouvoir de la parole. Cette question de l'injure intéresse beaucoup Judith Butler, car elle y repère à nouveau cette possibilité du retournement, de détournement et de la resignification naguère élaborée à propos du genre. Attribuant à l'injure une dimension performative, en ce qu'elle fait exister le sujet qui se reconnaît

²⁸ *Éth.* III, 39 scolie, et IV et IV, 45 dém.

²⁹ *La sentence*, p. 65.

dans cette interpellation même dépréciative, elle y voit la marque ambivalente du pouvoir dans sa dimension discursive. C'est ce qu'elle explique dans *Le Pouvoir des mots* où elle tente de mettre au jour les mécanismes qui président à cette blessure du langage. Comment les mots qui ne sont rien, à proprement parler, qui n'ont aucune teneur ontologique, Spinoza au chapitre XVI du *Traité théologico-politique* dit bien de celui qui promet mais qui ne respecte pas sa promesse qu'il n'a donné « que des mots », comment se fait-il que ce qui n'est rien s'inscrive aussi profondément dans le corps et dans l'esprit ? Injurier c'est d'abord donner un nom, comme le suggère le double sens de l'expression *to call someone a name* qui signifie à la fois appeler quelqu'un, et l'insulter. Là encore, Butler mobilise la notion d'historicité qu'elle emprunte à Derrida tout en la reformulant pour les besoins de sa réflexion. Ce qui donne au langage sa puissance d'agir, sa capacité à produire des effets, et notamment à exercer une violence sur les individus, c'est qu'il est « une chose vivante », investie des usages qu'en font ceux qui l'utilisent. À ce titre, les énoncés offensants, comme les injures homophobes, sexistes, et dans une moindre mesure, les injures à caractère racial, peuvent d'après elle (et l'évolution du sens de certains mots comme les mots « *gay* » ou « *queer* » par exemple le montre) être remises en scène, resignifiées, réappropriés voire contrappropriés par l'effet de citation, de mention qui met à distance, en passant par la parodie, mais aussi à travers les analyses critiques qui en sont faites³⁰. Il s'agit dans tous ces cas de déconnecter le discours de l'acte qu'il est censé accomplir, à la manière de l'échec qui guette selon Austin tous les actes de langage, montrant que l'injure peut aussi rater sa cible, être contrée et ce par une stratégie politique. Ainsi précise-t-elle toujours dans *Le Pouvoir des mots* argumentant contre la mise en place d'une censure d'État visant à éradiquer en les interdisant les propos injurieux :

La possibilité politique de retravailler la force des actes de discours pour la faire jouer contre la force de l'injure consiste à se réapproprier la force du discours en le détournant de ses contextes précédents. Le langage qui s'efforce de contrer les injures du discours doit répéter ces injures justement sans les rejouer. Une telle stratégie consiste à affirmer que le discours de haine ne détruit pas la puissance d'agir requise pour formuler une réponse critique.³¹

D'une manière comparable, Spinoza élabore dans la dernière partie de l'*Éthique*, des remèdes aux affects passifs, ces affects qui indiquent une diminution de notre puissance d'agir,

³⁰ *Le Pouvoir des mots*, p. 34-35.

³¹ *Le Pouvoir des mots*, p. 64.

en s'appuyant sur un exemple qui va plus loin que l'injure au sens verbal du terme, mais que l'on peut en le rattachant à d'autres occurrences interpréter pour une part dans ce sens-là. Dans la scolie de la proposition V ; 10, Spinoza propose une méthode consistant non pas supprimer totalement la cause de ce qui nous attriste, comme les offenses ou les torts que se font couramment les hommes (*injuria*) mais au contraire d'y penser souvent, de les méditer, en joignant à cette image une autre image qui puisse venir la contrer, diminuer sa force et sa vigueur : « alors l'offense, autrement dit la haine qui en naît habituellement, occupera une part minimale dans l'imagination ». En mettant au jour les mécanismes affectifs et la nécessité de nature à l'œuvre dans les offenses, mais aussi dans le blâme (*vituperatio*) qui rabaisse et dénigre (*obtrectare*), ainsi que dans la raillerie (*irrisio*), toutes ces manifestations verbales de la haine que l'on trouve dans l'*Éthique*, il est possible de se libérer de ces discours, de neutraliser le pouvoir exercé par ces paroles, sans les supprimer, sans les éradiquer, mais en « réordonnant nos pensées et nos images ». Spinoza avait élaboré un peu plus tôt dans le célèbre scolie de la proposition IV ; 45 une distinction entre raillerie (*irrisio*) et plaisanterie (*risus*) qui invitait à une appréhension du langage en situation afin de distinguer ce qui relève de la moquerie, peut-être de l'invective, de ce qui n'est que pur jeu, où le rire n'a pas pour but de blesser. Il est possible de rire de quelqu'un mais avec lui, et c'est ce « avec » qui fait en partie la différence, de telle sorte que celui dont on rit peut aussi rire de lui-même, et ce en conservant les mots en usage. On voit combien le contexte d'énonciation est important, et auquel Spinoza est toujours attentif, il suffit de penser à sa méthode d'interprétation du texte biblique.

Pour finir, j'évoquerai les derniers développements de la philosophie de Judith Butler, sur le plan politique plus exactement sa description des pratiques démocratiques concrètes, en m'appuyant principalement sur *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, où elle discute notamment la vision d'Hannah Arendt quant à la participation et la présence dans l'espace public et le fait qu'elle consiste à « agir de concert ». Le choix même de cette appréhension horizontale, immanente du fait politique et conjointement des faits de langage la rapproche également de Spinoza. Tous deux placent le langage et en particulier la parole du côté du corps, de l'impulsion non rationnelle, et même parfois de la compulsion. Butler inscrit l'acte verbal dans la vie du corps, montrant que la parole ne reflète pas toujours une intention consciente et délibérée. En effet,

parfois [...] nous parlons, nous proférons des mots et nous ne prenons que bien plus tard conscience de leur destinée. Mon discours n'a pas pour point de départ mon intention, même si à coup sûr quelque chose

que nous pouvons appeler « intention » prend certainement forme pendant que nous parlons³².

Dans *Le Pouvoir des mots* elle montrait déjà que la puissance d'agir n'a rien à voir avec « la restauration d'une autonomie souveraine » et faisait l'hypothèse que « nos discours sont toujours d'une certaine façon hors de notre contrôle³³ ». De la même façon, Spinoza s'emploie notamment dans le scolie d'*Éthique* III ; 2 à disjoindre la parole d'une intention consciente de signifier, remettant en cause contre Descartes tout empire de l'esprit sur le corps et de la volonté sur les passions. Aussi l'usage de la parole en politique n'est-il pas pensé sur un mode délibératif, qui impliquerait un point de vue rationaliste et intellectualiste sur le langage. La démocratie doit être incarnée, c'est-à-dire vécue par et dans les corps par le droit de se rassembler, qui seul fait exister la puissance de la multitude. C'est ce que Judith Butler appelle la démocratie sensible (*sensate democracy*), où les pratiques politiques empruntent les voies du corps, notamment la parole comme acte physique mais aussi les slogans, les chants, le silence, les textures, les sons, les vibrations de la foule, qui naissent du simple fait de partager un espace commun et de pouvoir s'y mouvoir librement. Ce concept apparaît à la toute fin de *Vies précaires, les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, traduit et publié en France en 2005, mais il est repris ensuite dans d'autres textes. Il conduit à élargir le spectre des pratiques politiques en s'appuyant sur la puissance d'agir du corps, en tant qu'il a besoin d'être en permanence stimulé par d'autres pour rester ce qu'il est et pour maintenir sa cohésion interne, d'être sans cesse régénéré, touché, heurté même par les corps extérieurs. Cette démocratie sensible se fonde sur une éthique elle-même esthétique à laquelle elle donne une portée politique, qui s'appuie sur le concept de vulnérabilité qui, loin de se réduire à une fragilité essentielle, renvoie à la présence en chacun de nous de la capacité à être affecté par l'autre. Cette disponibilité à la blessure s'appuie ainsi sur une certaine compréhension de l'individualité corporelle, conçue dans une dépendance à l'égard des autres sans lesquels elle ne peut être ce qu'elle est. Pour expliquer ce concept de vulnérabilité comme mode de relation entre les corps, Butler paraphrase Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression* : « ce que fait un corps, c'est pour une part, s'ouvrir au corps de l'autre, ou d'un ensemble d'autres et pour cette raison les corps ne sont pas des entités closes sur elles-mêmes³⁴ ». Cette ouverture structurelle des corps les uns aux autres est ce qui permet une mobilisation

³² *Rassemblement*, p. 257.

³³ *Le Pouvoir des mots*, p. 36.

³⁴ *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, p. 149, nous traduisons.

politique de ces corps intrinsèquement sociaux. Plus encore, dans sa défense de la lecture et des humanités, Butler montre en quoi cette esthétique a une portée politique : elle est le moyen de diversifier nos affections, de nourrir en quelque sorte notre pouvoir d'être affecté, par l'intermédiaire des livres, mais aussi des sons et des images. C'est bien là que les arts ont toute leur place³⁵.

Là où Butler s'éloigne de Spinoza semble-t-il, c'est dans la manière de considérer la dépendance, à laquelle elle confère un sens positif en ce qu'elle ouvre la voie à une politique de coalition, d'alliance fondée sur cette vulnérabilité même, comprise comme la possibilité d'une coalescence entre les individus perceptibles, ouverts et disponibles à la souffrance des autres. Cette dimension que nous pourrions appeler passionnelle n'est pas un obstacle, bien au contraire, à l'activité démocratique, à la prise en main des questions politiques par la participation. Elle décrit même ce que pourrait être concrètement un passage à l'activité, à partir de ces affections passives que sont par exemple la pitié ou l'indignation, la capacité à être touché par le malheur de l'autre. Spinoza évoque bien dans les traités politiques l'existence persistante en chaque individu d'un noyau dur, d'une constante passionnelle au sein du corps politique. Or ce qu'indique le concept de vulnérabilité développé par Butler, et sa mise en pratique au sein d'une démocratie sensible, c'est le lieu de résistance qu'il constitue contre les abus du pouvoir souverain³⁶.

Comme chez Spinoza, en particulier dans les thèses qu'il énonce dans le *Traité politique*, la stabilité et la cohésion du corps politique dépendent des diverses affections que subissent les individus qui le composent, et l'on voit l'importance qu'il attribue à la fréquence et à la diversité des contacts qui ont lieu entre les individus appelés à exercer le gouvernement. La présence mais aussi les échanges mutuels sont précisément la manière dont la politique se fait, dont elle s'incarne. Au-delà même de la rationalité et de l'efficacité réelle des discours qui sont énoncés dans les conseils, le sénat ou toute institution de type parlementaire, ce qui est remarquable c'est d'abord et avant tout l'effort pour parvenir à un consensus à travers la co-présence, la parole et l'écoute où l'on constate un souci constant de l'horizontalité (voir à ce titre *Traité politique*, IX ; 14) contre la verticalité de la chaire et de l'église transformée en théâtre (*Traité théologico-politique*,

³⁵ "What value do humanities have?" Discours prononcé le 30 mai 2013 à l'université McGill, Montréal, consultable en ligne en suivant ce lien : <https://soundcloud.com/brainpicker/judith-butler-on-reading-and-of-the-humanities>

³⁶ Je m'appuie ici sur la mise au point de Julie Saada « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique » parue dans *Asterion* 3/2005, plus particulièrement le passage intitulé « De la résistance à la sédition chez Spinoza ».

Préface). C'est pourquoi la liberté de philosopher et la liberté de parole qui lui est co-extensive est essentielle. Aussi les recommandations du *Traité politique* sur les modalités institutionnelles des régimes décrits monarchie, aristocratie et démocratie s'inscrivent-elles dans la logique de la quatrième partie de l'*Éthique*, où il s'agit pour tous les corps de multiplier les contacts, les affections, favorisant ainsi leur passage à l'activité.

Ainsi, les instances délibératives auxquelles Spinoza accorde une place déterminante dans chacun des types de gouvernement dans le *Traité politique*, du point de vue de la quantité (le Conseil du Roi par exemple n'a rien d'un simple cabinet de proches conseillers qui entérinerait les décisions du monarque, allant dans le sens de son désir, mais constitue véritablement un lieu de débats, où doivent s'exprimer les désaccords entre des membres choisis parmi toutes les familles nobles, et dans l'aristocratie, pour ne rien dire de l'inflation du nombre des conseillers, sénateurs et syndics, bref de parlementaires en tous genres). On connaît désormais très bien le rôle concédé au nombre, au compte et au décompte dans la politique spinoziste, or une partie de ce qui est compté c'est la quantité d'individus qui participe à telle ou telle structure institutionnelle, leur provenance familiale, sociale, la fréquence de leurs interventions. Ainsi, de la monarchie à la démocratie, dont la description n'est qu'esquissée, mais commence par s'interroger sur les modalités de la participation au Conseil suprême, de la monarchie à la démocratie, les prérogatives des instances délibératives de discussion et de débat vont en augmentant, leur place dans le système institutionnel est chaque fois plus grande. C'est à une dissémination des traits démocratiques que nous assistons la description des régimes monarchique et aristocratique, ces traits se concentrant sur les modalités de la répartition et de la prise de parole. Au-delà de cette approche quantitative, il importe de voir ce qui dans cette stratégie institutionnelle est visé. C'est la concorde, que l'on pourrait décliner en alliance, convergence, coalition. La concorde qui ne peut naître que des affections par lesquelles les individus sont modifiés, les uns par les autres, et ce, par et dans la discussion, comprise au sens large : débat, dispute, joute verbale, bavardage, etc. Les dissensions et les désaccords font partie du jeu, il est nécessaire qu'ils s'expriment, jusqu'au bout. Les voix divergentes ne menacent pas la stabilité de l'État, elles ne doivent pas être redoutées, elles sont bien le lieu, l'incarnation même de la chose publique.

Bibliographie

- BALIBAR, É. (1997). « Spinoza, l'anti-Orwell », In : *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée.
- BUTLER, J. (2002 [1997]). *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, trad. fr. B. Mathieussent, Paris, Éditions Léo Scheer.
- _____. (2005 [1990]). *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. C. Kraus, Paris, La Découverte.
- _____. (2009 [1993]). *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. fr. C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam
- _____. (2016 [2004]). *Défaire le genre*, trad. fr. M. Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam.
- _____. (2019 [2006]). « Le désir de vivre. L'Éthique de Spinoza sous pression », trad. fr. K. S. Ong-Van-Cung, in *Spinoza et les passions du social*, dir. E. Debray, F. Lordon, K. S. Ong-Van-Cung, Paris, Éditions Amsterdam.
- _____. (2007 [2005]). *Le récit de soi*, trad. fr. B. Ambroise et V. Aucouturier, Paris, PUF.
- _____. (2005 [2004]). *Vies précaires, les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad. fr. J. Rosanvallon et J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam.
- _____. (2004 [1997]). *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, trad. fr. C. Nordmann et J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam.
- _____. (2016 [2015]). *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, trad. fr., C. Jaquet, Paris, Fayard.
- DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1990) *Limited Inc.*, textes présentés et traduits par Elisabeth Weber, Paris, Galilée.
- KAFKA, F. (1997). *La métamorphose, La sentence, Le soutier* et autres récits, trad. fr. C. Billmann et J. Cellard, Paris, Actes Sud.
- LANTOINE, J.-L. (2021). « Spinoza et la passion de l'égalité » in S. Lavaert et P.-F. Moreau, *Spinoza et la politique de la multitude*, Paris, Kimé, p. 183-204.
- MACHEREY, P. (2003). Présentation de *La Vie psychique du pouvoir, La philosophie au sens large*, https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/07-05-2003_CRButler.pdf
- MARTY, É. (2021). *Le sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Éditions du Seuil.
- NUSSBAUM, M. (1999). « The Professor of Parody. The hip defeatism of Judith Butler », *The New Republic*.
- ONG-VAN-CUNG, K.S. (2019). « Le désir de vivre et sa vulnérabilité : Butler et le *conatus* spinoziste », in *Spinoza et les passions du social*, dir. E. Debray, F. Lordon et K. S. Ong-Van-Cung, Paris, Éditions Amsterdam, p. 75-102.
- PROKHORIS, S. (2017). *Au bon plaisir des « docteurs graves ». À propos de Judith Butler*, Paris, PUF.

- RILEY, D. (1988). "Am I That Name?" Feminism and the Category of "Women". In : *History*, Macmillan.
- SAADA, J. (2005). « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique », Revue en ligne *Asterion*, 3/2005.
- SPINOZA, Baruch. (2009). *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. fr. M. Beyssade et *Court Traité*, trad. fr. J. Ganualt, in *Premiers écrits*, Paris, PUF « Épiméthée »
- _____. (2020). *Éthique*, trad. fr. P.-F. Moreau, Paris, PUF, « Épiméthée ».
- _____. (1999). *Traité théologico-politique*, trad. fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF « Épiméthée ».
- _____. (2005). *Traité politique*, trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF « Épiméthée ».

Cartas Filosóficas (Cartas XXX e XXXI)

Margaret Cavendish

Tradução e Revisão: Cíntia Tornelli, Renata Augusto,
Jorge Américo Vargas Freitas, Daniela Moura Soares,
Manoela Caldas Pinto e Nastassja Pugliese

Coordenação e apresentação: Nastassja Pugliese

A tradução da presente seleção de cartas retiradas da obra *Cartas Filosóficas* (1664) de Margaret Cavendish foi iniciada no curso de Epistemologia II no Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que ministrei no primeiro semestre de 2019. Ao longo do semestre foram traduzidas todas as cartas editadas e selecionadas por Margaret Atherton na coletânea *Women Philosophers of the Early Modern Period* publicado pela editora Hackett em 1994. Esta obra, que conta com excertos de diversas filósofas do início da Filosofia Moderna, é um clássico nas bibliografias dos cursos estadunidenses de Filosofia Moderna e abriu caminhos para a inserção destas obras de filósofas negligenciadas nos currículos da graduação. As seleções de excertos feitas por Atherton privilegiam os conteúdos que mostram o diálogo de filósofas como Cavendish, Conway e Damaris Cudworth com filósofos canônicos como Descartes, Spinoza e Leibniz. Esta pequena antologia de Atherton contribuiu para o reconhecimento da profusão de teses inovadoras, diferentes e desconhecidas que estavam presentes nos círculos filosóficos seiscentistas e setecentistas. A antologia contribui não só para o projeto de resgate das obras de mulheres filósofas na história, mas também para as teorias da recepção dos autores clássicos, mostrando as críticas e os contra-argumentos de suas leitoras-filósofas. Atherton abre a introdução de sua antologia apontando o problema, hoje considerado indiscutível, mas que nos anos noventa ainda não era tão reconhecido como problema legítimo, da ausência de obras de filósofas no cânone da Filosofia Moderna. Esta ausência, que trabalhos de tradução como este que nos propomos aqui procuram contribuir para solucionar, se perpetuam por causa de diversas dificuldades, entre elas, dificuldades relacionadas à materialidade da pesquisa científica. Por exemplo, no momento em que Atherton edita sua antologia, a maioria dos livros escritos por estas filósofas dos séculos XVII e XVIII não tinha sido re-editada desde sua primeira publicação. Deste modo, o acesso às obras era extremamente

difícil, podendo algumas delas serem encontradas em poucas bibliotecas. Os textos não estavam ainda estabelecidos, a maioria não tinha edição adaptada para o público contemporâneo sendo, portanto, necessário conhecimento de Inglês Moderno e tipografia da época para leitura. Hoje a situação é diferente para estes estudos, pois recentemente houve uma grande quantidade de esforços - muitas vezes voluntários - de digitalização de volumes únicos e obras raras, além de projetos de transcrição destes fac-símiles e imagens para versões editáveis, legíveis e versões em cujos arquivos digitais pudessem ser realizadas buscas por conceitos e expressões. As *Cartas Filosóficas* de Cavendish é um exemplo das transformações na pesquisa decorrentes do avanço das humanidades digitais e a conseqüente ampliação do acesso às obras clássicas não-canônicas. A seleção e edição de excertos feitas por Atherton ocorre em um momento em que não havia quase nenhum acesso às obras originais. Foi só em 2016 que Clare Graham e Marc D’Hooghe produziram a versão transcrita da obra *Cartas Filosóficas* para o Project Gutenberg. Esta versão, disponível na internet, é a transcrição do fac-símile do volume das *Cartas Filosóficas* presente no acervo da Universidade de Toronto, no Canadá, na coleção de microfilmes da Biblioteca Thomas Fisher de Livros Raros. Este volume agora encontra-se disponível em sua totalidade, como um ebook, no Project Gutenberg e pode ser facilmente acessado. Outra iniciativa semelhante é a Early English Books Online, um projeto de digitalização dos primeiros livros a serem publicados na história da Língua Inglesa, criado em 2015, fruto da parceria entre a Universidade de Michigan, as Bibliotecas da Universidade de Oxford, a ProQuest e o Conselho de Bibliotecas e Recursos de Informação. As obras de Cavendish podem ser encontradas no repositório da EEBO, inclusive as *Cartas Filosóficas* completas na mesma versão presente no Project Gutenberg.

O acesso em Língua Portuguesa à estas obras, ainda raro, depende de esforços de tradução que são posteriores aos trabalhos de construção de antologias, de digitalização e transcrição das obras em Língua Inglesa. Buscando reconhecer a importância do trabalho pioneiro de organização de Margaret Atherton, decidimos realizar a tradução dos excertos de cartas editadas e publicadas por ela no volume da editora Hackett. A vantagem desta seleção é, como já apresentamos anteriormente, o fato dos excertos escolhidos por ela terem sido editados para facilitar o processo de adoção dessas obras em cursos de graduação e agilizar, portanto, a inclusão das obras escritas por mulheres filósofas nos programas de curso e no cânone acadêmico da Filosofia Moderna. Entretanto, quando hoje comparamos os excertos selecionados por Atherton e as transcrições da EEBO e do Project Gutenberg, há algumas inconsistências. A carta XXXI é abreviada em Atherton e algumas de suas passagens são

incluídas na carta XXX. Decidimos, portanto, publicar as duas cartas juntas e apenas elas pois há muito trabalho de revisão ainda a ser feito dada essa dificuldade vinda do recente estabelecimento dos textos originais. Seleccionamos as duas primeiras cartas, a carta XXX e a carta XXXI, para serem publicadas primeiro pois elas oferecem a crítica de Cavendish às teses cartesianas sobre o movimento e a natureza da matéria. Assim, seguindo a seleção de Atherton (que apresenta as cartas XXX até a XLII da primeira sessão da obra), começamos introduzindo os leitores brasileiros aos fundamentos metafísicos da filosofia da natureza de Cavendish.

Finalmente, recomendamos as plataformas do Project Vox, da Duke University Libraries, e o Digital Cavendish para aqueles e aquelas que tiverem interesse em encontrar recursos e material para ensino e pesquisa da obra de Cavendish.

Margaret Lucas Cavendish escreveu inúmeras obras em diversos estilos, tendo vivido durante o período de florescimento da Filosofia Moderna na Europa. Cavendish possui uma filosofia da natureza original, crítica às teses mecanicistas, na qual defende um vitalismo materialista. Nascida em Colchester, Essex, na Inglaterra, no ano de 1623, veio a falecer em 1673. Cavendish foi conhecida em seu tempo por sua produção intelectual, tendo sido uma das raras mulheres a participar de uma reunião da Royal Society. Casada com William Cavendish, organizaram reuniões nos anos de 1640 que ficaram conhecidas como “Cavendish Circle”. Por causa dessas reuniões ela pode ter interações com Thomas Hobbes, René Descartes, Marin Mersenne, Pierre Gassendi. Entretanto, não há registro escrito de suas correspondências com eles, apesar de termos disponível uma correspondência entre William Cavendish e René Descartes sobre racionalidade animal - tema tratado por Margaret Cavendish na carta XXXVI. Suas obras principais são:

Poemas e Fantasias (1653) (Poems and Fancies)

Fantasias Filosóficas (1653) (Philosophical Fancies)

Opiniões sobre Filosofia e Matéria (1655) (Philosophical and Physical Opinions)

Imagens da Natureza Desenhadas por Lápis que Fantasiam para a Vida (1656) (Natures Pictures Drawn by Fancies Pencil to the Life)

Discursos de Diversos Tipos, aplicados a Diversos Lugares (1662) (Orations of Divers Sorts, Accommodated to Divers Places)

Cartas Filosóficas: ou reflexões modestas sobre algumas opiniões em Filosofia da Natureza sustentadas por diversos autores famosos e cultos dessa época expressas através de cartas (1664)

(Philosophical Letters; or, Modest Reflections upon some opinions in Natural Philosophy, Maintained by Several Famous and Learned Authors of his Age, Expressed by way of Letters)

Observações sobre Filosofia Experimental (1666) (Observations Upon experimental philosophy)
A Descrição de um Novo Mundo novo, chamado O Mundo Resplandecente (1666) (The Description of a New World, called the Blazing World)
Fundamentos da Filosofia da Natureza (1666) (Grounds of Natural Philosophy)

A presente tradução conta com duas cartas selecionadas da obra original *Cartas Filosóficas: ou reflexões modestas sobre algumas opiniões em Filosofia da Natureza sustentadas por diversos autores famosos e cultos dessa época* (1664). Nesta obra, de estrutura epistolar, Cavendish imagina uma interlocutora, mulher, com quem ela debate teses de Descartes, Hobbes, More e van Helmont. Cavendish apresenta seus contra-argumentos no que diz respeito à natureza da matéria, do espaço, da separação entre corpo e mente, descreve tipos de movimento, de causalidade, trata de temas em mereologia e questões relacionadas à racionalidade animal. Cíntia Tornelli, quem primeiro trabalhou na tradução das cartas XXX e XXXI durante nosso curso, oferece os seguintes resumos introdutórios:

Carta XXX: Nesta carta, o ponto de partida de Margaret Cavendish é a contestação de teses adversárias cujo autor é explicitamente nomeado, Descartes. A noção de movimento é o centro da reflexão e análise de Cavendish. Ante a tese cartesiana acerca do movimento, concebido como modo da substância extensa, Cavendish sustenta, contrariamente, que não se pode abstrair movimento da matéria, ou seja, ela advoga a favor da tese segundo a qual não há distinção real nem de razão entre movimento e corpo. O ponto crucial da discussão gira em torno da possibilidade de transferência de movimento entre corpos, hipótese rejeitada por Cavendish, visto que essa transferência implicaria a destruição do próprio corpo. Uma vez que não existe movimento à parte da matéria, e vice-versa, Cavendish conclui que eles são um e o mesmo. De grande relevância para a sua teoria do movimento e da matéria são as distinções acerca dos tipos de movimentos e as noções de matéria animada e matéria inanimada, elementos pertencentes à ontologia de Cavendish. Na seleção feita por Atherton, esta missiva se situa entre as mais fundamentais para a compreensão do materialismo vitalista endossado por Cavendish.

Carta XXXI: Em síntese, o destaque da reflexão de Cavendish é a concepção de lugar (*place*). Por meio da estreita correspondência feita entre os conceitos de lugar e de corpo, Cavendish defende que a espacialidade não pode ser concebida como um modo da extensão, porquanto o corpo jamais prescinde ou altera o seu lugar. Não há vácuo ou espaço vazio, visto que, se há lugar, então ele é ocupado por um corpo, o mesmo podendo ser dito em relação ao último: se há corpo, então ele ocupa um lugar.

XXX

Madam,

I am reading now the works of that famous and most renowned author, Descartes, out of which I intend to pick out only those discourses which I like best, and not to examine his opinions, as they go along from the beginning to the end of his books; and in order to this, I have chosen in the first place, his discourse of motion, and do not assent to his opinion, when he defines motion to be only a mode of a thing, and not the thing or body itself; for, in my opinion, there can be no abstraction made of motion from body, neither really, nor in the manner of our conception, for how can I conceive that which is not, nor cannot be in nature, that is, to conceive motion without body? Wherefore motion is but one thing with body, without any separation or abstraction soever. Neither doth it agree with my reason, that one body can give or transfer motion into another body; and as much motion it gives or transfers into that body, as much loses it: As for example, in two hard bodies thrown against one another, where one, that is thrown with greater force, takes the other along with it, and loses as much motion as it gives it. For how can motion, being no substance, but only a mode, quit one body, and pass into another? One body may either occasion, or imitate another's motion, but it can neither give nor take away what belongs to its own or another body's substance, no more then matter can quit its nature from being matter; and therefore my opinion is, that if motion doth go out of one body into another, then substance goes too; for motion, and substance or body, as aforementioned, are all one thing, and then all bodies that receive motion from other bodies, must needs increase in their substance and quantity, and those bodies which impart or transfer motion, must decrease as much as they increase: Truly, madam, that neither motion nor figure should subsist by themselves, and yet be transferable into other bodies, is very strange, and as much as to prove them to be nothing, and yet to say they are something. The like may be said of all others, which they call accidents, as skill, learning, knowledge, etc. Saying, they are no bodies, because they have no extension, but inherent in bodies or substances as in their subjects; for although the body may subsist without them, yet they being always with the body, body and

XXX

Senhora,

Eu estou lendo agora as obras do famoso e mais renomado autor, Descartes, das quais pretendo escolher apenas os discursos de que mais gosto, e não examinar as suas opiniões como elas perpassam seus livros do começo ao fim; e, para isso, eu escolhi, em primeiro lugar, seu discurso sobre o movimento, e não concordo com a opinião dele quando define movimento como apenas um modo de uma coisa e não a coisa ou o corpo ele mesmo; visto que, em minha opinião, não se pode abstrair movimento do corpo, nem de maneira real nem segundo nossa maneira de conceber, pois como eu posso conceber aquilo que não é, e que não pode ser em natureza, isto é, conceber o movimento sem corpo? Assim, o movimento nada mais é do que uma só coisa com o corpo, sem qualquer separação ou abstração de qualquer tipo. Tampouco está de acordo com a minha razão que um corpo possa dar ou transferir movimento para outro corpo; e quanto mais movimento ele dá ou transfere para esse corpo, mais ele perde – como, por exemplo, em dois corpos sólidos lançados um contra o outro, no qual um, que é jogado com maior força, leva o outro junto com ele e perde tanto movimento quanto o que ele dá. Como pode o movimento, não sendo substância, mas apenas um modo, abandonar um corpo e passar para outro? Um corpo pode ocasionar ou imitar o movimento de outro, mas não pode dar nem tirar o que pertence à sua própria substância ou à substância de outro corpo, tal como a matéria não pode abandonar sua natureza de ser matéria; e, portanto, minha opinião é que se o movimento sair de um corpo para outro, então a substância também sai; pois movimento e substância ou corpo, conforme anteriormente mencionado, são todos uma só coisa, e então todos os corpos que recebem movimento de outros corpos devem forçosamente aumentar em substância e quantidade, e aqueles que transmitem ou transferem movimento devem diminuir tanto quanto eles aumentam. Sinceramente, senhora, é tão estranho que nem o movimento nem a figura devam subsistir por si mesmos e ainda assim serem transferíveis para outros corpos, quanto provar que eles não sejam nada, e ainda assim dizer que são alguma coisa. O mesmo pode ser dito de todas as outras coisas que eles chamam de acidentes, como a habilidade, o aprendizado, o conhecimento, etc., dizendo que não são corpos, porque não têm extensão, mas são inerentes aos corpos ou substâncias, como se estes fossem sujeitos; pois, embora o corpo possa subsistir sem eles [os acidentes] e, não obstante, eles existam sempre com o corpo, corpo

they are all one thing: And so is power and body, for body cannot quit power, nor power the body, being all one thing. But to return to motion, my opinion is, that all matter is partly animate, and partly inanimate, and all matter is moving and moved, and that there is no part of nature that hath not life and knowledge, for there is no part that has not a commixture of animate and inanimate matter; and though the inanimate matter has no motion, nor life and knowledge of itself, as the animate has, nevertheless being both so closely joined and commixed as in one body, the inanimate moves as well as the animate, although not in the same manner; for the animate moves of itself, and the inanimate moves by the help of the animate, and thus the animate is moving and the inanimate moved; not that the animate matter transfers, infuses, or communicates its own motion to the inanimate; for this is impossible, by reason it cannot part with its own nature, nor alter the nature of inanimate matter, but each retains its own nature; for the inanimate matter remains inanimate, that is, without self-motion, and the animate loses nothing of its self-motion, which otherwise it would, if it should impart or transfer its motion into the inanimate matter; but only as I said heretofore, the inanimate works or moves with the animate, because of their close union and commixture; for the animate forces or causes the inanimate matter to work with her; and thus one is moving, the other moved, and consequently there is life and knowledge in all parts of nature, by reason in all parts of nature there is a commixture of animate and inanimate matter: and this life and knowledge is sense and reason, or sensitive and rational corporeal motions, which are all one thing with animate matter without any distinction or abstraction, and can no more quit matter, then matter can quit motion. Wherefore every creature being composed of this commixture of animate and inanimate matter, has also self-motion, that is life and knowledge, not that there is any more place then body; as for example, water being mixed with earth, the water doth not take the earth's place, but as their parts intermix, so do their places, and as their parts change, so do their places, so that there is no more place, then there is water and earth; the same may be said of air and water, or air and

e eles são todos uma só coisa. E assim também é poder e corpo, pois o corpo não pode prescindir do poder [*power*], nem o poder do corpo, sendo eles todos uma coisa só. Mas, retornando ao movimento, minha opinião é que toda matéria é em parte animada, em parte inanimada, e toda matéria é movente e movida, e que não há parte da natureza que não tenha vida e conhecimento, pois não há parte que não tenha uma mistura de matéria animada e inanimada; e embora a matéria inanimada não tenha movimento, nem vida e conhecimento de si mesma, como a animada tem, apesar de ambas existirem de tal modo intimamente unidas e misturadas como em um único corpo, o corpo inanimado move tal como o animado, embora não da mesma maneira; pois o animado move por si mesmo e o inanimado move com a ajuda do animado, e desse modo o animado é movente e o inanimado é movido. Não que a matéria animada transfira, incuta ou comunique seu próprio movimento à inanimada, pois isso é impossível, visto que não pode se separar de sua própria natureza, nem alterar a natureza da matéria inanimada, mas cada uma conserva sua própria natureza; pois a matéria inanimada permanece inanimada, isto é, sem movimento próprio, e a animada não perde nada do seu movimento próprio, o que seria o caso se pudesse comunicar ou transferir seu movimento para a matéria inanimada; mas como eu disse até agora, a inanimada funciona ou move com a animada por causa da sua íntima união e mistura, pois a animada força ou causa a matéria inanimada a trabalhar com ela; e, portanto, uma se move, a outra é movida e, conseqüentemente, há vida e conhecimento em todas as partes da natureza em razão de haver, em todas as partes da natureza, uma mistura de matéria animada e inanimada. E essa vida e conhecimento são sensação e razão, ou movimentos corporais sensíveis e racionais, que são todos uma mesma coisa com a matéria animada, sem distinção ou abstração, e não podem prescindir da matéria, assim como a matéria não pode prescindir do movimento. Por conseguinte, toda criatura composta dessa mistura de matéria animada e inanimada possui também movimento próprio, isto é, vida e conhecimento¹, não havendo lugar [*place*] para além do corpo; como, por exemplo, em sendo água misturada com terra, a água não toma o lugar da terra, mas, assim como suas partes se misturam, do mesmo modo acontece com seus lugares e, à medida que suas partes mudam, também mudam seus lugares, de maneira que não há mais lugar do que há água e terra; o mesmo pode ser dito do ar e da água, ou do ar e da terra ou de

¹ Neste momento do texto, há uma discrepância entre a edição da Atherton e a transcrição do texto original disponibilizado no Project Gutenberg e no EEBO. A partir deste ponto, passagens que, em Atherton, se encontram na carta XXX, na versão transcrita estão na carta XXXI.

earth, or did they all mix together; for as their bodies join, so do their places, and as they are separated from each other, so are their places. Say a man travels a hundred miles, and so a hundred thousand paces; but yet this man has not been in a hundred thousand places, for he never had any other place but his own, he hath joined and separated himself from a hundred thousand, nay millions of parts, but he has left no places behind him. You will say, if he travels the same way back again, then he is said to travel through the same places. I answer, It may be the vulgar way of expression, or the common phrase; but to speak properly, after a philosophical way, and according to the truth in nature, he cannot be said to go back again through the same places he went, because he left none behind him, or else all his way would be nothing but place after place, all the hundred miles along; besides if place should be taken so, as to express the joining to the nearest bodies which compass him about, certainly he would never find his places again; for the air being fluid, changes or moves continually, and perchance the same parts of the air, which compassed him once, will never come near him again. But you may say, if a man be hurt, or hath some mischance in his body, so as to have a piece of flesh cut out, and new flesh growing there; then we say, because the adjoining parts do not change, that a new piece of flesh is grown in the same place where the former flesh was, and that the place of the former flesh cut or fallen out, is the same of this new grown flesh. I answer, in my opinion, it is not, for the parts being not the same, the places are not, but every one hath its own place. But if the wound be not filled or closed up with other new flesh, you will say, that according to my opinion there is no place then at all. I say, yes, for the air or anything else may be there, as new parts joining to the other parts; nevertheless, the air, or that same body which is there, hath not taken the flesh's place, which was there before, but hath its own; but, by reason the adjoining parts remain, man thinks the place remains there also which is no consequence. 'Tis true, a man may return to the same adjoining bodies, where he was before, but then he brings his place with him again, and as his body, so his place returns also, and if a man's arm be cut off, you may say, there was an arm heretofore, but you cannot say properly, this is the place where the arm was. But to return to my first example of the mixture of water, and earth or air; suppose water is not porous, but only dividable, and hath no other place but what is its own bodies, and that other parts of water intermix with it by dividing and composing; I say, there is no more place required, then what belongs to their own parts, for if some contract, others dilate, some divide, others join, the places

todos eles misturados; pois enquanto seus corpos se unem, assim também [se unem] seus lugares, e quando eles são separados uns dos outros, assim seus lugares também o são. Digamos que um homem viaje cem milhas e, deste modo, milhares de passos, ainda assim este homem não esteve em milhares de lugares, pois ele nunca esteve em outro lugar senão no seu; ele se uniu e se separou de milhares, ou melhor, de milhões de partes, mas não deixou qualquer lugar para trás. Você dirá que, se ele viajar pelo mesmo caminho de volta, então dir-se-á que ele viajou pelos mesmos lugares. Eu respondo, pode ser a maneira vulgar de expressão, ou frase feita, mas, falando propriamente, filosoficamente, e de acordo com a verdade na natureza, não se pode dizer que o homem retornou pelos mesmos lugares que passou, porque ele não deixou nenhum lugar para trás. Ou então todo o seu caminho seria nada além de lugar após lugar, por centenas de milhas; além disso, se lugar fosse tomado assim, de modo a expressar a união com os corpos mais próximos que o cercam, certamente ele nunca mais encontraria seus lugares; pois o ar sendo fluido, muda ou se move continuamente e, possivelmente, as mesmas partes do ar que o cercaram uma vez nunca mais se aproximarão dele novamente. Mas você pode dizer que, se um homem se machuca, ou sofreu algum infortúnio em seu corpo, de modo que teve um pedaço de carne removido e uma nova carne está ali crescendo, então dizemos, porque as partes adjacentes não mudam, que um novo pedaço de carne cresce no mesmo lugar onde a carne anterior estava e o lugar da carne anterior cortada ou caída é o mesmo dessa nova carne crescida. Respondo, em minha opinião, que não é assim, pois não sendo as mesmas partes, os lugares não são os mesmos, mas cada um tem seu próprio lugar. Mas se a ferida não for preenchida ou fechada com outra carne nova, você dirá que então, de acordo com minha opinião, não há lugar algum. Eu digo que sim, pois o ar ou qualquer outra coisa pode estar lá, à medida que novas partes se juntam às outras; no entanto, o ar, ou o mesmo corpo que está lá, não tomou o lugar da carne que estava lá antes, mas tem o seu próprio; porém, em razão da permanência das partes adjacentes, o homem pensa que o lugar permanece ali também, o que não procede. É verdade, um homem pode retornar aos mesmos corpos adjacentes onde estava antes, mas então ele traz seu lugar consigo novamente, e, tal como seu corpo, também o seu lugar retorna; e se o braço de um homem for cortado, você poderia dizer que havia um braço antes, mas você não pode dizer propriamente que “este é o lugar onde o braço estava”. Mas, voltando ao meu primeiro exemplo da mistura de água e terra ou ar, suponha que a água não seja porosa, mas apenas divisível, e que não tenha outro lugar senão o que é seu próprio corpo, e que outras partes da

are the same according to the magnitude of each part or body. The same may be said of all kinds or sorts of mixtures, for one body hath but one place; and so if many parts of the same nature join into one body and increase the bulk of the body, sense and reason, so that no part hath need to give or receive motion to or from another part; although it may be an occasion of such a manner of motion to another part, and cause it to move thus or thus: as for example, a watchmaker doth not give the watch its motion, but he is only the occasion, that the watch moves after that manner, for the motion of the watch is the watch's own motion, inherent in those parts ever since that matter was, and if the watch ceases to move after such a manner or way, that manner or way of motion is nevertheless in those parts of matter, the watch is made of, and if several other figures should be made of that matter, the power of moving in the said manner or mode, would yet still remain in all those parts of matter as long as they are body, and have motion in them. Wherefore one body may occasion another body to move so or so, but not give it any motion, but everybody (though occasioned by another, to move in such a way) moves by its own natural motion; for self-motion is the very nature of animate matter, and is as much in hard, as in fluid bodies, although your author denies it, saying, the nature of fluid bodies consists in the motion of those little insensible parts into which they are divided, and the nature of hard bodies, when those little particles joined closely together, do rest; for there is no rest in nature; wherefore if there were a world of gold, and a world of air, I do verily believe, that the world of gold would be as much interiously active, as the world of air exteriously; for natures motions are not all external or perceptible by our senses, neither are they all circular, or only of one sort, but there is an infinite change and variety of motions; for though I say in my philosophical opinions, as there is but one only matter, so there is but one only motion; yet I do not mean, there is but one particular sort of motions, as either circular, or straight, or the like, but that the nature of motion is one and the same, simple and entire in itself, that is, it is mere motion, or nothing else but corporeal motion; and that as there are infinite divisions or parts of matter, so there are infinite changes and varieties of motions, which is the reason that I call motion as well

água se misturam com ela por divisão e composição; eu digo, não há outro lugar exigido além daquele que pertence às suas próprias partes, pois se alguns contraem, outros se dilatam; alguns se dividem, outros se juntam, os lugares são os mesmos de acordo com a magnitude de cada parte ou corpo. O mesmo pode ser dito de todos os tipos ou sorte de misturas, pois um corpo tem apenas um lugar; assim como se muitas partes da mesma natureza se juntam em um corpo e aumentam o tamanho do corpo, sensação e razão², de tal modo que nenhuma parte precisa dar ou receber movimento de ou para outra parte, embora possa ser uma ocasião de um modo de mover para uma outra parte, e causa que ela se mova desse ou de outro modo: como, por exemplo, um relojoeiro não dá movimento ao relógio, mas é apenas a ocasião para que o relógio se mova daquela maneira, pois o movimento do relógio é o movimento do próprio relógio, inerente a essas partes desde que há matéria, e se o relógio cessa de se mover de tal maneira ou modo, essa maneira ou modo de movimento está, não obstante, nessas partes da matéria de que o relógio é feito, e se várias outras figuras devem ser feitas dessa matéria, o poder de movimento da maneira ou do modo referidos ainda assim permaneceriam em todas as partes da matéria enquanto elas são corpo e têm movimento nelas. Portanto, um corpo pode ocasionar outro corpo a mover-se de tal ou tal maneira, mas não dá movimento algum, e todos (ainda que ocasionados por outro a se mover de certa maneira) se movem por seu próprio movimento natural; pois o movimento próprio é a própria natureza da matéria animada, e está tanto nos corpos sólidos quanto nos corpos fluidos, embora seu autor negue, dizendo que a natureza dos corpos fluidos consiste no movimento daquelas pequenas partes insensíveis nas quais estão divididos e a natureza dos corpos sólidos nessas pequenas partículas intimamente unidas em repouso; porém, não há repouso na natureza. Portanto, se houvesse um mundo de ouro e um mundo de ar, eu realmente acredito que o mundo de ouro seria tão internamente ativo quanto seria, externamente, o mundo de ar; pois os movimentos da natureza não são todos externos ou perceptíveis por nossos sentidos, nem são todos circulares, ou de um só tipo, mas há uma mudança infinita e variedade de movimentos, pois, embora eu diga em minhas opiniões filosóficas, que há apenas uma só matéria, também só há um movimento; no entanto, não quero dizer que exista apenas um tipo específico de movimento, seja circular, reto ou algo semelhante, mas que a natureza do movimento é uma e a mesma coisa, simples e completa em si mesma, ou

² De acordo com a transcrição do Project Gutenberg e do EEBO, o trecho “*sense and reason, so that no part hath need to give or receive motion to or from another part*” não aparece neste contexto, mas, em vez disso, completa a frase “*Wherefore every creature being composed of this commixture of animate and inanimate matter, has also self-motion, that is life and knowledge*”. Ver nota 1.

infinite as matter; first that matter and motion are but one thing, and if matter be in finite, motion must be so too; and secondly, that motion is infinite in its changes and variations, as matter is in its parts. And thus much of motion for this time; I add no more, but rest,

MADAM,

*Your faithful friend,
and servant*

XXXI

Madam,

I observe your author in his discourse of place makes a difference betwixt an interior and exterior place, and that according to this distinction, one body may be said to change, and not to change its place at the same time, and that one body may succeed into another's place. But I am not of this opinion, for I believe the place of that same body is accordingly; and if they be bodies of different natures which intermix and join, each several keeps its place; and so each body and each particular part of a body hath its place, for you cannot name body or part of a body, but you must also understand place to be with them, and if a point should dilate to a world, or a world contract to a point, the place would always be the same with the body. And thus I have declared my opinion of this subject, which I submit to the correction of your better judgment, and rest,

MADAM,

*Your ladyship's
faithful friend and humble servant*

seja, é mero movimento ou nada além de movimento corporal; e que, como existem infinitas divisões ou partes da matéria, também existem infinitas mudanças e variedades de movimentos, razão pela qual considero o movimento tão infinito quanto a matéria. Primeiro, que matéria e movimento são uma mesma coisa, e se a matéria é infinita, o movimento também deve ser; e segundo, que o movimento é infinito em suas mudanças e variações, como a matéria é em suas partes. E é isso sobre o movimento, por ora. Nada mais acrescento, e encerro.

Senhora,
Sua fiel amiga,
e serva.

XXXI

Senhora,

Observo que seu autor em seu discurso sobre o lugar faz uma diferença entre lugar interior e exterior, e que, de acordo com essa distinção, pode-se dizer que um corpo muda e não muda de lugar ao mesmo tempo, e que um corpo pode suceder o outro em seu lugar. Mas eu não sou desta opinião, pois acredito que o lugar desse mesmo corpo é a ele correspondente³; e se forem corpos de naturezas diferentes que se misturam e se unem, cada um mantém seu lugar; e assim cada corpo e cada parte determinada do corpo têm seu lugar, pois você não pode falar em corpo ou em parte de um corpo sem também entender o lugar com eles, e, se um ponto dilatar-se em um mundo ou um mundo se contrair a um ponto, o lugar sempre será o mesmo com o corpo. E assim declarei minha opinião sobre este assunto, que submeto à correção de seu melhor julgamento, e encerro,

Senhora,
Fiel amiga de sua senhoria e humilde serva.

³ Convém notar que há, novamente, divergência entre a versão de Atherton e a transcrição do texto original no Project Gutenberg e no EEBO, conforme explicitado na Apresentação e nas notas 1 e 2.

Pascal, da reflexão geométrica à experiência do infinito

Luís César Guimarães Oliva
Universidade de São Paulo (USP)

Resumo: A discussão pascaliana sobre os infinitos passa por vários de seus escritos científicos e apoloéticos, mas em todos o filósofo é constante ao destacar o alcance ético desta discussão. O objetivo deste artigo é examinar como o problema do infinito surge no debate matemático para depois ganhar as páginas da apologia. Esta passagem de um domínio a outro é também a passagem de um ponto de vista racional (ainda que seja a razão confrontando-se com seus limites) para um ponto de vista focado na experiência humana do infinito.

Palavras-chave: Pascal, infinito, geometria, condição humana.

Abstract: The Pascalian discussion about infinity is present in several of his scientific and apologetic writings, but in all of them, the philosopher is constant in highlighting the ethical scope of this discussion. The aim of this paper is to examine how the problem of infinity arises in the mathematical debate and then win the pages of apology. This passage from one domain to another is also the passage from a rational point of view (even if it is reason confronting its limits) to a point of view focused on the human experience of infinity.

Keywords: Pascal, infinity, geometry, human condition.

A discussão pascaliana sobre os infinitos passa por vários de seus escritos científicos e apoloéticos, mas em todos o filósofo é constante ao destacar o alcance ético desta discussão, o qual podemos considerar mais relevante do que o próprio contexto teórico de onde parte. Para Pascal, com efeito, mais importante do que a compreensão racional dos infinitos é a maneira como o homem se relaciona com eles. Nas páginas que se seguem, vamos examinar como o problema surge no debate matemático para depois ganhar as páginas da apologia. Esta passagem de um domínio a outro é também a passagem de um ponto de vista racional (ainda que seja a razão confrontando-se com seus limites) para um ponto de vista focado na experiência humana do infinito.

Divisibilidade e infinito

A primeira parte do opúsculo *Do Espírito Geométrico*, de Pascal, traz uma teoria das definições que recusa a tentativa de definir os termos primitivos. Não só porque, para o filósofo (na contramão de Descartes), a essência dos objetos simplíssimos nos escapa, mas porque todos

sabem do que falamos quando pronunciamos os termos correspondentes. A luz natural (aqui entendida não como a razão propriamente dita, mas como o sentimento dos princípios que permitem que ela opere) garante a conexão entre palavras e objetos, notadamente os elementos fundamentais da geometria: espaço, tempo, movimento e número. Tais termos não são definidos, mas não por serem obscuros, e sim, ao contrário, devido a sua extrema evidência, a qual garante sua certeza para além de definições ou convicções demonstrativas. Esta certeza, por sua vez, não é limitada à relação nome-coisa, porém, mesmo sem apreender a natureza da coisa, pode abranger propriedades dela, incluindo aquelas que Pascal chama de maravilhosas, das quais a principal é a dupla infinitude, de grandeza e pequenez:

Isto é, numa palavra, seja qual for o movimento, o número, o espaço, o tempo, há sempre um maior e um menor, de modo que todos eles se sustêm entre o nada e o infinito, estando sempre infinitamente afastados desses extremos.¹

Assim vemos como a ignorância sobre as essências destas quatro grandezas fundamentais não nos impede de perceber uma propriedade admirável, aqui aplicada às grandezas, mas que os *Pensamentos* aplicarão a toda e qualquer criatura: as coisas estão em uma situação intermediária entre o tudo e o nada, infinitamente afastadas de ambos. No opúsculo, a própria geometria é colocada em situação intermediária entre uma ciência ideal, que tudo definiria e tudo demonstraria, e a confusão natural das outras ciências. Em seguida, os objetos da própria geometria, mesmo que esta renuncie a defini-los, apontam para sua situação em relação aos dois extremos: o movimento infinito e o repouso, o infinito numérico e o zero, o infinito em extensão e o ponto indivisível, a eternidade e o instante sem duração. Todos esses casos apontam para um tudo e um nada que se afastam infinitamente de qualquer objeto. Tudo isso é indemonstrável, pelo menos diretamente, mas não deixa de constituir os fundamentos da geometria, fundamentos cuja extrema evidência dispensa demonstrações.

Mais precisamente, é a evidência da dupla infinitude que dispensa demonstrações. Nada há de mais claro para quem é minimamente versado nos termos da geometria, tal como qualquer um que fale nossa língua sabe do que falamos quando dizemos “homem” ou “tempo”. E, no

¹ PASCAL (2017). *Do Espírito geométrico*. In: PASCAL (2017). *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé*. Belo Horizonte: Autêntica, pág. 51.

entanto, há resistências a esta evidência, na falta de um convencimento demonstrativo que em si mesmo é desnecessário. Como, então, lidar com esta resistência passional, que não aceita separar certeza e demonstrabilidade? O caminho escolhido por Pascal para este combate é, surpreendentemente, a própria razão discursiva, mas não em sua capacidade de demonstrar diretamente, a qual é manifestamente inútil diante dos princípios primeiros, que ela deveria pressupor e, no entanto, está pondo em questão aqui. O único modo de a razão aceitar o que não pode compreender, justamente porque não tem a intuição cartesiana que alcança as essências simples, é levá-la a demonstrar a impossibilidade da negação de seu objeto. Isto a convencerá demonstrativamente sem romper a invencível barreira que não lhe permite intuir diretamente os princípios e termos primitivos. À luz natural, basta constatar a evidência e a indubitabilidade do inconcebível para aceitá-lo. À razão discursiva, que por uma doença pretensiosa quer expandir-se para fora de seu terreno, é preciso contrapor-lhe a redução ao absurdo.

Escolhido este caminho, qual é a tese cuja incompreensibilidade choca a razão? É a tese de que uma grandeza seja divisível ao infinito. E qual é a negação desta tese, que parece palatável à razão? A de que há indivisíveis, partes sem extensão que terminam a divisão. Como Pascal a reduz ao absurdo?

Pois o que há de mais absurdo do que pretender que, dividindo sempre um espaço, chega-se enfim a uma divisão tal que, dividindo-a em duas, cada uma das metades permaneça indivisível e sem extensão alguma e que assim esses dois nada de extensão formem juntos uma extensão? Pois eu gostaria de perguntar àqueles que têm essa ideia se concebem nitidamente que dois indivisíveis se tocam: se é em toda parte, eles são uma mesma coisa e, por conseguinte, os dois em conjunto são indivisíveis; e, se não é em toda parte, é então apenas em uma parte: logo, eles têm partes; logo, não são indivisíveis.²

É absurdo dizer que uma divisão pode terminar em duas partes indivisíveis, pois isto equivaleria a dizer que dois indivisíveis podem juntar-se e compor alguma extensão. Ora, para isso deverão tocar-se, o que só poderá dar-se de duas maneiras: ou bem se tocarão integralmente, o que é condizente com o fato de serem indivisíveis sem partes, mas nesse caso apenas se recobrirão por inteiro sem nunca ultrapassar a condição de um ponto inextenso; ou bem se tocarão por uma parte, e então é falso que sejam indivisíveis sem partes. Em um caso, nunca

² Id., p. 53.

haverá extensão, o que é absurdo; no outro, não há indivisíveis, o que é contra a hipótese. Resta apenas conceder a divisibilidade infinita do espaço.

O mesmo raciocínio pode ser explicado a todas as grandezas geométricas, de modo que elas se mantêm nesse meio, infinitamente afastadas do indivisível, do zero, do repouso, do instante, do nada, porque não podem alcançá-los por divisão. Por outro lado, também estão infinitamente afastadas do infinito, pois não podem alcançá-lo por multiplicação. A desproporção é válida para ambas as direções. Pascal estaria então afirmando que não há indivisíveis? Muito pelo contrário, apenas está atendo-se ao absurdo que decorre da definição de indivisível como aquilo que não tem partes, e por isso está em total descontinuidade com a quantidade. Pascal, na verdade, afirma simultaneamente a divisibilidade infinita e o indivisível, mas este último, tal como o infinito, só pode ser objeto de admiração, não de concepção.

É neste ponto que a percepção de uma verdade geométrica como a propriedade da dupla infinidade nos permite um salto para fora da geometria e nos instrui sobre nossa condição. O afastamento do conhecimento do infinito é o mesmo do conhecimento do nada, ambos igualmente difíceis porque são inseparáveis:

Eis a admirável relação que a natureza estabeleceu entre essas coisas e as duas maravilhosas infinidades que propôs aos homens, não para conceber, mas para admirar. E, para terminar essa consideração com uma última observação, acrescentarei que esses dois infinitos, embora infinitamente diferentes, são todavia relativos um ao outro, de tal modo que o conhecimento de um conduz necessariamente ao conhecimento do outro.³

Para ilustrar tal tese, a experiência a que Pascal convida o leitor é olhar por uma lente o curso de um navio que, mesmo prolongando-se infinitamente, nunca chegará à linha do horizonte, cuja distância em relação ao navio será infinitamente diminuída, sem nunca ser suprimida; esta experiência aponta para a ligação indissociável dos dois infinitos. A admiração que isso causa, porém, talvez seja mais importante que toda a geometria, devido ao conhecimento da natureza humana que ela pode acarretar:

Contudo, os que virem claramente essas verdades poderão admirar a grandeza da potência da natureza nessa dupla infinidade que nos

³ Id., p. 59.

circunda por todos os lados e aprender, por essa consideração maravilhosa, a conhecer a si mesmos, observando-se localizados entre uma infinidade e um nada de extensão, entre uma infinidade e um nada de número, entre uma infinidade e um nada de movimento, entre uma infinidade e um nada de tempo. Com base nisso, pode-se aprender a se estimar em seu justo valor e formar reflexões que valem mais do que todo o resto da geometria.⁴

Pascal não está dizendo que conhecemos diretamente nossa essência, o que contradiria tudo que foi dito antes sobre a luz natural, mas que a partir da propriedade geométrica da dupla infinidade podemos conhecer nossa situação relativa e com isso nos estimar sem excessiva pretensão.

Desproporção do homem

Acabamos de ver o pano de fundo matemático que devemos ter em mente para analisar um dos mais famosos fragmentos dos *Pensamentos*⁵, obra que reúne os escritos preparatórios da *Apologia da Religião Cristã* que Pascal preparava quando morreu. Esta apologia pressupunha uma dura visão da condição humana, privada de fundamentos sólidos e certezas sobre si mesma. Isto nos ficará particularmente claro ao examinar, na sequência, o frag. 199/72, também conhecido como fragmento dos dois infinitos.

Seu título original é “Desproporção do homem”. De fato, o conhecimento do homem que este fragmento nos trará será sempre nesta condição, a saber, como um ser desproporcional a algo. Esta descoberta humilha o homem, o que é fundamental dentro do projeto apologético de Pascal. *Do Espírito Geométrico* terminava com a menção de que a dupla infinidade de todas as grandezas ensinava algo sobre nós mesmos, situados entre o nada e o infinito. O que lá foi apresentado a partir da geometria, aqui no fragmento 199/72 será apresentado a partir da reflexão sobre a natureza. Por isso o fragmento se inicia pelos conhecimentos naturais:

(Eis aonde nos levam os conhecimentos naturais. Se não são verdadeiros, não existe verdade no homem, e se são, ele descobre aí um grande motivo para humilhação, forçado a se rebaixar de uma maneira ou de outra.

⁴ Id., p. 61.

⁵ PASCAL (2001). *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes. A numeração dos fragmentos desta edição segue a edição Lafuma, mas também oferece a respectiva numeração da edição Brunschvicg, procedimento que seguiremos neste artigo.

E visto que não pode subsistir sem acreditar neles, desejo, antes de entrar em maiores pesquisas sobre a natureza, que ele a considere uma vez seriamente e com tempo, que olhe também para si mesmo - e que julgue se mantém alguma proporção com ela, pela comparação que fará entre esses dois objetos.)⁶

Ou seja, os conhecimentos naturais nos conduzem à percepção da desproporção de nós mesmos, o que será desenvolvido ao longo do fragmento. Mas se pensarmos que os conhecimentos naturais também têm relação com os princípios da geometria, fica fácil ver por que eles nos humilham. O infinito dos números e sua divisibilidade infinita, que constituem um princípio da geometria, nos humilham ao nos colocar no meio entre o infinito e o nada. Afirmar estes conhecimentos é, portanto, do ponto de vista deste fragmento, humilhar-se. E quanto a negá-los ceticamente? Não é possível, porque negar tais conhecimentos seria negar aquilo que não podemos deixar de sentir (como aponta o frag. 110/282⁷), e mais: não poderíamos subsistir sem crer neles. No fragmento 199/72, diferentemente de outros, Pascal já recusa de saída a alternativa cética, visto que não se pode viver sendo cético. Resta-nos então crer nos conhecimentos naturais, a única alternativa efetivamente possível. Vejamos o que ela implica e se isso realmente nos levará a constatar a total desproporção do homem com a natureza. Todo o fragmento, aliás, é esta tentativa de comparação do homem com a natureza.

Em vez das demonstrações por absurdo de *Do Espírito Geométrico*, Pascal propõe aqui uma experiência de pensamento ao seu leitor:

Contemple pois o homem a natureza inteira em sua alta e plena majestade, afaste o seu olhar dos objetos baixos que o cercam. Olhe essa ofuscante luz posta como um fanal eterno para iluminar o universo, pareça-lhe a terra como um ponto em razão da vasta órbita que esse astro descreve, e fique tomado de admiração de que essa mesma vasta órbita não passa de uma ponta muito delicada com relação à que aqueles astros, que giram no firmamento, abrangem. Mas se a nossa vista para aí, que a imaginação passe além; ela ficará mais depressa cansada de conceber do que a natureza de fornecer. O mundo visível todo não é senão um traço imperceptível no amplo seio da natureza. Ideia alguma se aproxima dela, por mais que expandamos as nossas concepções para além dos espaços imagináveis, não geramos senão átomos em comparação com a realidade das coisas. É uma esfera infinita cujo

⁶ Id., p. 78-79.

⁷ Sobre isso, ver nosso artigo “Pascal crítico de Descartes”, In: Carvalho, M.; Leivas, C.; Fragoso, E.; Forlin, E.; Oliva, L.C. (orgs.). (2015). *Filosofia do Renascimento e Século XVII (Coleção XVI Encontro Anpof)*, São Paulo, Anpof.

centro está por toda parte, a circunferência em parte alguma. Enfim, é a maior característica sensível da onipotência de Deus que a nossa imaginação se perca nesse pensamento.⁸

Pascal convida o leitor a lançar-se pelos sentidos o mais longe e amplo que puder, tentando abarcar, tanto quanto possível, a natureza inteira. Sua própria vista lhe indicará que toda a terra não é mais que um ponto em comparação com a órbita do sol, ao mesmo tempo que esta órbita é também um ponto em comparação com as órbitas dos outros astros. Mas a vista não pode ir além disto, embora ela mesma perceba que é superada por esta realidade que ela não é capaz de abarcar. Então os sentidos passam o bastão para a imaginação, que segue tentando ampliar nosso alcance cognitivo. Não importa aqui dizer se o conhecimento imaginativo é verdadeiro ou não. O que importa a Pascal é mostrar que esta forma de conhecimento é também superada pela magnitude da natureza. Afinal, como depois será retomado por Newton, o que seria imaginar um limite para o espaço? Seria imaginar simultaneamente algo para além desse limite, de modo que nossa imaginação não é capaz de imaginar um espaço em si mesmo finito. Nos termos de Pascal, por mais que tentemos, só imaginamos átomos, isto é, pontos, em relação à realidade das coisas. Ela supera nossa capacidade de imaginar, como já superara nossa capacidade de ver. A realidade, ou seja, a natureza, é uma esfera infinita cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma.

Esta imagem é em si mesma um paradoxo, que se nega enquanto imagem. Se é infinita, não é esfera, pois para ter os pontos equidistantes do centro uma figura deve ter um centro, que só se pode determinar em função de uma circunferência finita. Se é infinita, não há mais centro, embora esta mesma infinitude faça de todos os pontos, em certo sentido, centros, pois todos estão igualmente afastados do limite inalcançável. Por isso, a equidistância entendida como distância igualmente infinita põe o centro em toda parte, e a circunferência, justamente porque é infinita, em parte alguma.

Esta não-imagem é apresentada como índice da contínua superação da imaginação quando tenta abarcar a realidade. Não é uma imagem nova na história da filosofia⁹, mas antes havia sido aplicada a Deus, o infinito-absoluto, e agora Pascal a aplica à natureza. Em si mesma, a natureza, como criatura, não é absolutamente infinita. O máximo que podemos dizer é, com

⁸ PASCAL (2001). *Pensamentos*, frag. 199/72, p. 79.

⁹ Para um rico histórico da imagem, ver POULET (1961). *Les métamorphoses du cercle*. Paris, Plon.

Descartes, que a extensão é indefinida. Todavia, para a experiência de pensamento que Pascal está propondo, basta que sintamos ser continuamente superados para perceber nossa incapacidade de abarcar o infinito. A natureza não é infinita como Deus, mas sua indefinidade aponta para o infinito divino, de modo que o fato de nossa imaginação perder-se na tentativa de abarcá-la já é “a maior característica sensível da onipotência de Deus”¹⁰. O que Pascal está dizendo é que nem é preciso o infinito atual (Deus) para comprovar a desproporção do homem com o infinito. Basta o infinito potencial da natureza para nos fazer sentir-nos superados. Isso cria entre o homem e a natureza uma ruptura similar àquela que há entre o zero e o número, ou entre o número e o infinito. Mesmo que a natureza não seja o infinito atual e, portanto, no sentido rigoroso de *Do Espírito Geométrico*, nosso corpo tenha proporção com ela, não é isso que experimentamos ao tentar abarcá-la. Sentimos que somos superados, que somos incapazes de compreender o infinito da natureza (mesmo que potencial). Por mais que nos “multipliquemos” imaginativamente, não alcançamos a natureza inteira, logo, embora estejamos nela, não temos proporção com ela; estamos nela e, devido à desproporção, separados dela. Por isso temos de renunciar ao infinito como um objeto pensável. Ele não é objeto de representação, ainda que sintamos sua existência. Na *Terceira Meditação* de Descartes, o infinito é objeto de uma ideia que nos permite demonstrar a existência de coisas fora do *cogito* e, posteriormente, alcançar a garantia de verdade das ideias evidentes. Por isso, ainda que Descartes relativize nosso conhecimento sobre o infinito, dizendo que nós o entendemos, mas não compreendemos, o fato é que ele é objeto de representação e esta representação nos *orienta*, tanto no conhecimento quanto na vida prática. Em Pascal, o infinito não é objeto de representação, e, ao tentar pensá-lo, o que é inevitável, ele nos *desorienta*. Poder-se-ia perguntar se esta desorientação não é resultado apenas da tentativa frustrada de imaginar o infinito, que precisamente não é imaginável. Nesse caso a desproporção não seria obstáculo para qualquer tipo de representação, mas apenas para aquela que não é adequada para este tipo de objeto, a saber, a representação imaginativa. Ora, a objeção já foi respondida *avant la lettre* em *Do Espírito Geométrico*, onde vimos uma tentativa também frustrada de apreender o infinito racionalmente. Portanto, num caso ou no outro, a tentativa de representar o infinito nos desorienta.

¹⁰ PASCAL (2001). *Pensamentos*, frag. 199/72, p. 79.

A continuação do fragmento explicita esta desorientação quando tira o leitor da contemplação da natureza e o convida a olhar para si mesmo:

Tendo voltado a si, considere o homem aquilo ele é em face do que existe, veja-se como perdido, e que desse pequeno calabouço onde se encontra alojado, quero dizer, o universo, aprenda a estimar a terra, os reinos, as cidades, as casas e a si mesmo em seu justo valor. Que é um homem dentro do infinito?¹¹

A pergunta convida o leitor a se avaliar, a conhecer-se, mas não na sua própria essência, e sim em relação ao infinito da natureza que ele acaba de contemplar. O problema é que, de um lado, este infinito não se deixa representar, não é conhecido senão como algo que nos supera, e, de outro lado, o infinito, justamente por não se deixar representar, não está no homem como a ideia de infinito estava no *cogito* cartesiano. Ao contrário, o homem é que está no infinito, e só poderá avaliar-se como parte desproporcional ao todo de que é parte. Como definir-se em relação ao infinito se esta relação é paradoxal, implicando estar *dentro de* e infinitamente *separado de*?

No entanto ainda nos falta um dos termos desta avaliação comparativa:

Mas para apresentar-lhe outro prodígio também espantoso, procure ele naquilo que conhece as coisas mais delicadas, que um ácaro lhe oferece na pequenez de seu corpo partes incomparavelmente menores, pernas com juntas, veias nas pernas, sangue nas veias, humores nesse sangue, gotas nesses humores, vapores nessas gotas, que dividindo ainda essas últimas coisas ele esgote as suas forças nessas concepções e que o último objeto a que ele pode chegar seja agora o de nosso discurso. Ele pensará talvez que está aí a extrema pequenez da natureza.

Quero mostrar-lhe dentro disso um abismo novo. Quero pintar-lhe não somente o universo visível, mas a imensidão que se pode conceber da natureza no âmbito dessa contração de átomo, que ele veja uma infinidade de universos, cada um dos quais tem o seu firmamento, os seus planetas, a sua terra, na mesma proporção que o mundo visível, nessa terra dos animais, e finalmente dos ácaros nos quais reencontrará aquilo que os primeiros deram, e encontrando ainda nos outros a mesma coisa sem fim e sem descanso, que ele se perderá nessas maravilhas tão espantosas em sua pequenez quanto as outras em sua extensão, pois quem não admirará que o nosso corpo, que há pouco nem era perceptível no universo, ele próprio imperceptível no seio do

¹¹ PASCAL (2001). *Pensamentos*, p. 79.

todo, seja agora um colosso, um mundo, ou melhor, um tudo comparado com um nada a que não se pode chegar.¹²

Se em *Do Espírito Geométrico* Pascal falara da divisibilidade ao infinito, aqui explora imaginativamente este mesmo processo. Naquela obra, a razão era incapaz de pôr termo à divisão do contínuo. Aqui, também a imaginação é superada continuamente quando tenta alcançar o infinitamente pequeno, o indivisível imaginado. Quando a imaginação crê ter chegado, ela mesma se vê superada; bem como a razão, enquanto parte do discurso, se deixa superar sem nunca chegar efetivamente ao infinitamente pequeno.

Como em *Do Espírito Geométrico*, a dupla infinitude é constatada como uma maravilha, mas aqui o assombro faz o homem perder-se na tentativa de conhecer-se. Nosso corpo, que há pouco era um nada relativo em comparação com o todo, visto que não tinha proporção com a natureza inteira, agora é visto como um todo em relação ao nada (também relativo) que a natureza nos oferece sempre que pensamos ter chegado ao fim da divisão. Ou seja, a natureza nos supera pela pequenez tanto quanto pela grandeza, e o mais íntimo de nosso próprio corpo (que afinal é também um ácaro) nos escapa tanto quanto a circunferência infinita do universo. Ao invés de trazer a tranquilidade do conhecimento de si, como em Descartes, esta experiência de pensamento nos traz o pavor do conhecimento *da perda de si*:

Quem se considerar assim ficará espantado consigo mesmo e se considerando sustentado na massa que a natureza lhe deu entre esses dois abismos do infinito e do nada, estremecerá à vista dessas maravilhas e creio que, transformando-se a sua curiosidade em admiração, ele estará mais disposto a contemplá-las em silêncio do que a buscá-las com presunção.¹³

A contemplação silenciosa indica uma visão sem discurso, um conhecimento de que não se conhece, reflexo de uma nova relação com os objetos de conhecimento, que precisamente deixam de ser objetos de investigação racional para tornarem-se objetos de admiração e pavor. A admiração substitui a curiosidade, trazendo um certo conteúdo sentido que não satisfaz a curiosidade, já que humilha a razão, mostrando a incapacidade desta de abranger esse conteúdo sentido.

¹² Id., p. 80.

¹³ Id., *ibid.*

Mas o que é este conteúdo sentido no que diz respeito ao homem? Pode-se dizer algo sobre ele, ainda que tal conhecimento seja apavorante?

Pois afinal que é o homem na natureza? Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável.

Igualmente – incapaz de ver o nada de onde foi tirado e o infinito em que é engolido.¹⁴

Pascal não dá uma definição positiva do homem. Ao apresentá-lo como um meio entre o tudo e o nada, não está dando sequer uma definição relativa a outros termos positivamente conhecidos. Como os dois extremos lhe escapam, o conhecimento relativo que temos de nós mesmos é um conhecimento negativo. Não conhecemos o infinito, não conhecemos o nada, mas sabemos que estamos no meio deles, sem uma proporção racional com nenhum dos dois. Portanto esta noção de homem limita-se a situá-lo negativamente entre dois polos não conhecidos. Isto pouco diz sobre nossa essência, mas indica uma certa situação intermediária entre os extremos, o que podemos afirmar mesmo sem conhecer os extremos. Como não se trata de um termo médio preciso entre duas grandezas conhecidas, nem do centro preciso de uma circunferência finita, esse conhecimento de nossa situação relativa não alimenta as pretensões da razão. Ao contrário, humilha-a. O que este homem conhece de si e das coisas criadas? Apenas uma “aparência do meio das coisas”¹⁵, pois para conhecê-las com precisão, mesmo que relativamente, seria preciso conhecer a origem delas, que se confunde com o nada de que partiu a criação, bem como o todo onde estão engolidas, pois são partes dele. Desconhecidos estes extremos, o máximo que se pode conhecer é a aparência do meio.

Ora, o desconhecimento desta nossa desproporção com os infinitos gera as pretensões desmedidas da razão. Já a reflexão sobre os infinitos, mesmo reconhecendo nossa impossibilidade de abarcá-los racionalmente – ou justamente por isso – garante uma crítica da razão que a torna consciente dos seus limites. A falta dessa crítica produz a ilusão de proporcionalidade que têm os filósofos, não tão frequente com relação à totalidade do conhecimento, mas bem mais com relação aos princípios primeiros, no que Pascal explicita sua

¹⁴ Id., *ibid.*

¹⁵ Id., *Ibid.*

crítica a Descartes (precisamente o autor dos *Princípios da Filosofia*). Por que isso ocorre? Porque, como nós ultrapassamos as coisas pequenas, cremos que somos mais capazes de possuí-las. Porém, não nos falta menos capacidade para chegar ao nada do que ao todo, que aliás, segundo Pascal, se encontram:

Não é necessária capacidade menor para ir até o nada do que para ir até o todo. Ela tem de ser infinita para uma e outra coisa, e a mim parece que quem chegasse a compreender os últimos princípios das coisas poderia também chegar a conhecer o infinito. Um depende do outro e um conduz ao outro. Esses extremos se tocam e se encontram à força de estarem afastados e se reencontram em Deus, e em Deus somente.¹⁶

O infinito e o nada absolutos se encontram. Afinal, o que seria um ponto em velocidade infinita? Seria um ponto que estaria sempre em toda parte, inclusive no ponto de partida, ou seja, seria o repouso. O que seria a eternidade divina? Seria um instante infinito. E assim por diante. A ideia de que os infinitos se encontram reforça o caráter paradoxal do Deus pascaliano, que é tudo e nada ao mesmo tempo, como Jesus Cristo foi homem e Deus. O caráter paradoxal torna essa realidade incompreensível, mas ao mesmo tempo ela é irrecusável, o que constitui um certo conhecimento que, em vez de engrandecer a razão, humilha-a mais uma vez. Por isso, conhecer a si mesmo é conhecer nossa desproporção:

Conheçamos pois o nosso alcance. Somos alguma coisa e não somos tudo. O que temos de ser nos escamoteia o conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada, e o pouco que temos de ser nos esconde a vista do infinito.¹⁷

Isto faz com que, em todas as nossas faculdades (sentidos, imaginação e razão), estejamos condenados ao meio e desproporcionados com os extremos: o excesso de som nos ensurdece, o excesso de luz nos obscurece, o excesso de verdade nos assombra. Em suma, as coisas extremas são para nós como se não existissem, e nós, para elas, como se não existíssemos, tal a desproporção entre elas e nós.

Com todas as limitações, esta situação de meio é o que nos define, como já estava implícito na apresentação do homem como nada em relação ao infinito e tudo em relação ao

¹⁶ Id., p. 82.

¹⁷ Id., *ibid.*

nada. Isto é, a pergunta “o que é o homem?” só pode ser respondida apresentando-se o estado do homem, a situação do homem perdido entre os infinitos. Ou então, como diz Franklin Leopoldo e Silva¹⁸, poderíamos afirmar que não há verdadeira resposta para a pergunta “o que é o homem?” porque a finitude humana não é uma coisa, mas uma situação. Diz Pascal:

Aí está o nosso estado verdadeiro. É isso que nos torna incapazes de saber com certeza e de ignorar de modo absoluto. Vogamos sobre um meio vasto, sempre incertos e flutuantes, levados de uma ponta para a outra; qualquer termo em que pensemos nos agarrar e nos firmar, abala-se, e nos abandona, e, se o seguimos, ele escapa às nossas tentativas de pegá-lo, escorrega e foge com fuga eterna; nada se detém para nós. É o estado que nos é natural e entretanto o mais contrário à nossa inclinação.¹⁹

Neste estado de extravio, em que não conseguimos nos determinar em relação a extremos que nos escapam, tampouco podemos fixar os objetos, que nos escapam também. Não há uma representação, como o *cogito* cartesiano, capaz de servir de ponto fixo para determinarmos o resto, ou de ponto de partida para uma reflexão segura. Ao contrário, a tentativa de fixar um objeto só ressalta que nós mesmos fluímos, perdemo-nos a nós mesmos. Este é nosso estado natural, o extravio, no entanto isso violenta nossa inclinação natural. Nossa inclinação é para o repouso, mas nossa condição impõe necessariamente o movimento. Descartes, pouco antes de descobrir o *cogito* na *Segunda Meditação*, diz:

Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável.²⁰

Pascal sabe que isso é objeto de desejo, mas considera tal desejo irrealizável, dada a nossa condição. Diz ele em contraste: “Ardemos no desejo de encontrar uma posição firme e uma última base constante para aí edificar uma torre que se eleve ao infinito, mas todo o nosso alcance cede e a terra se abre até os abismos”.²¹

¹⁸ Permito-me aqui parafrasear uma exposição de Franklin Leopoldo e Silva feita em sala de aula. Não pude encontrar uma versão publicada que se pudesse citar.

¹⁹ Id., p. 83.

²⁰ DESCARTES (1988). *Meditações Metafísicas*. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, p. 23.

²¹ Id, pág. 83.

O opúsculo *Do Espírito Geométrico* termina sua longa discussão sobre a divisibilidade infinita dizendo que esse aprendizado nos ajudará a nos estimar em nosso justo valor. O fragmento 199/72, por sua vez, encerra-se abruptamente, não sem antes mencionar que toda a discussão feita se insere numa prova de nossa fraqueza. Ambos os escritos, portanto, apontam para o alcance ético da reflexão sobre os infinitos e, por caminhos bem diferentes, chegam a um lugar parecido. Se a investigação sobre os infinitos não gera o ponto arquimediano que nos permitiria construir o edifício da ciência com total inteligibilidade, pelo menos ela nos ensina a conhecer o que somos, ou melhor, como nos situamos em relação ao nada e a Deus. Isto, para Pascal, é mais importante do que toda a ciência teórica.

Referências bibliográficas

- DESCARTES, R. (1988). *Meditações Metafísicas*. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.
- OLIVA, L.C. (2015). “Pascal crítico de Descartes”. In: Carvalho, M.; Leivas, C.; Fragoso, E.; Forlin, E.; Oliva, L.C. (orgs.), *Filosofia do Renascimento e Século XVII (Coleção XVI Encontro Anpof)*, São Paulo, Anpof.
- _____. (2017). *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PASCAL, B. (2001). *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes.
- POULET, G. (1961). *Les métamorphoses du cercle*. Paris, Plon.

Latência e servidão voluntária: A oposição radical entre Espinosa e La Boétie

Bruno de Andrade Albarelli
Universidade de Vassouras

Resumo: É possível identificar a hipótese da servidão voluntária no pensamento de Espinosa? A despeito do vocabulário espinosano da “inversão” do *conatus*, da luta pela servidão como se fosse pela liberdade, este artigo pretende demonstrar que é impossível reconhecermos tal hipótese na letra espinosana se mantido o rigor com que ela é proposta por La Boétie e o rigor com que Espinosa define o esforço de conservação individual, como sendo estritamente positivo. A exposição da oposição radical entre os termos da hipótese laboétiana e da filosofia, da antropologia e da política espinosana passará pelo reconhecimento de que as “causas exteriores latentes”, ao contrário de afirmarem uma contradição interna, um ímpeto acrático, um desejo suicida, somente reafirmam aquilo que pertence à definição da servidão e sempre nos remetem a exterioridades.

Palavras-chave: Espinosa, La Boétie, desejo, latência, servidão voluntária, suicídio.

Abstract: Is it possible to integrate the hypothesis of voluntary servitude within Spinoza's thought? Despite Spinoza's vocabulary on the "inversion" of the *conatus*, on the struggle for servitude as if it were for freedom, this article intends to demonstrate that it is impossible to recognize such hypothesis in Spinoza's writings if we maintain the strict meaning with which it is proposed by La Boétie and the strict meaning with which Spinoza defines the effort of individual conservation, which is entirely positive. The exposition of the radical opposition between the terms of the Laboetian hypothesis and those of Spinoza's philosophy, anthropology and politics implies the recognition that the "latent external causes", instead of affirming an internal contradiction, an acratik impetus, a suicidal desire, only reaffirm that which belongs to the definition of servitude and always refer us to externalities.

Keywords: Spinoza; La Boétie, desire, latency, voluntary servitude, suicide.

Desde sua publicação, o problema suscitado pelo *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie, continua reverberando nas questões de maior premência dentro da filosofia política. É possível reconhecer a apropriação de alguns de seus contornos em grande parte das obras fundamentais concernentes a esta área, ainda que sob o trato peculiar de cada um dos autores que enfrentaram os problemas explicitados no texto do século XVI. O problema suscitado por La Boétie é frequentemente imputado, dentre outros filósofos, a Espinosa, Rousseau (2006), Hegel (1992, p. 119), Deleuze e Guattari (1972, p. 36-37), até Chauí (2014),

ainda que, em suas obras, o problema não tenha se mantido submetido apenas aos paradigmas lançados por seu autor original e, por vezes, nem seja explicitamente mencionado.

Por exemplo, incluir Espinosa nessa lista de “marcos sucessórios” da hipótese laboétiana é extremamente problemático. Mesmo que seja difícil não sermos reenviados ao *Discurso* quando lemos no Prefácio do *Tratado Teológico-Político* (ESPINOSA, 2003, p. 8) a formulação de que, dadas certas condições, os homens combatem pela servidão como se fosse pela salvação, ao que tudo indica, Espinosa não teria lido o *Contr’un*¹ e, mesmo que o tivesse lido, não é nem um pouco claro se se trata de uma retomada da hipótese, mesmo que para subvertê-la.

Nesse sentido, o presente trabalho toma como objeto uma parte desse problema mais amplo sobre as recepções: saber se estamos autorizados ou não a reconhecer no pensamento de Espinosa a hipótese da servidão voluntária. Diferentemente de Miguel Abensour, que em seu artigo “Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire” (2015) se propôs a mesma questão que aqui me proponho, penso que existem contradições entre tal hipótese e a metafísica, a antropologia e a política espinosana que são rígidas o suficiente para que aquilo que vemos no político como sendo um movimento onde os homens lutam por sua servidão como se fosse por sua liberdade seja meramente um efeito das condições de sociabilização e não, ao contrário, sua causa, que pudesse ser mobilizada, positivamente, pelo desejo.

A interrogação sobre a causa da servidão voluntária é a interrogação sobre o que faz com que muitos homens sirvam a um só quando nada os obriga a isso. Desde que é assim formulada, em primeiro lugar, salta aos olhos que esta é uma questão política, pois se refere a uma condição comum, coletiva, de muitos em oposição a apenas um. O próprio termo já daria provas disso, dado que, segundo a tradição do pensamento político clássico e cristão (CHAUÍ, 2014, p. 12), servidão expressa a submissão de alguém a forças externas, coação, violência, relação de dominação onde o escravo procede do senhor.

Outro signo do viés imediatamente político do problema pode ser encontrado também, agora não no conteúdo do texto, mas em sua forma, que é discursiva e retórica. É bem verdade que La Boétie, por vezes, rejeita a postura persuasiva, de convencimento da contraparte, bem como o caráter demagógico que sua fala porventura poderia veicular quando diz, por exemplo, "e não sou sensato ao querer pregar isso ao povo" (LA BOÉTIE, 1982, p. 16). Ainda,

¹ Considero isso pela ausência de referência direta a La Boétie na obra de Espinosa e porque o *Discurso da Servidão Voluntária* não consta nos registros que dispomos sobre a biblioteca do filósofo.

diferentemente de Ulisses (de Homero), que conforma suas palavras mais ao tempo do que à verdade ao afirmar "que um seja o senhor, e que um só seja o rei." (LA BOÉTIE, 1982, p. 11), La Boétie chega mesmo a se colocar contra a retórica (na medida em que fala a partir da posição do amigo) e a extravasá-la (na medida em que transita por dimensões mais "teóricas", assumindo para si a postura de historiador, de pensador e indagador radical, de filósofo crítico).

Entretanto, o que parece ocorrer é muito mais uma oscilação de estilo e de ênfase do que um completo abandono da dimensão política do discurso. Além do próprio conteúdo do problema ser político, no que se refere à forma, a incidência de interrogações/exclamações de espanto e indignação na apresentação do problema, própria dos exórdios; a proliferação de exemplos, própria aos movimentos de amplificação; e o declarado convite ao compartilhamento de uma abordagem, ainda que não de uma abordagem erigida como positividade, mas sim crítica e contradiscursiva, própria das perorações; são todos esses procedimentos constitutivos do desenvolvimento de um tipo de discurso historicamente consagrado como político (CHAUÍ, 2014, p. 137). Quer dizer, sob forma e sob conteúdo, não se trata no *Discurso* de uma contradição interna de caráter individual, pulsões inversas de um desejo isolado.

Além da sua dimensão desde sempre política, em segundo lugar, a questão envolve um paradoxo: o paradoxo de um estado servil que, por pressuposto, sendo efetivamente voluntário, não pode ser tratado como sendo causado (ainda que possa ser mantido) por nenhum fator externo ao "agente" ou "sujeito" político. Lembremos que, segundo a tradição referida, "voluntária" e "servidão" são noções que se repelem mutuamente. Um ato da vontade é exatamente aquele que se dá sem coação externa, sem estar submetido à jurisdição de ninguém. Liberdade é não servir.

Alinhando esses dois aspectos do problema, a saber, sua eminência política e seu caráter paradoxal, fica claro que o *Discurso* não está investigando o fenômeno do desejo servil individual, de modo que possa ser abordado e compreendido se abstraído o indivíduo de sua condição política. Quer dizer, da forma como o problema está formulado, a dimensão paradoxal e a política estão imbricadas no fenômeno geral, sugerindo que, se um homem serve voluntariamente, isso se deve a uma condição estrutural, onde a vontade de muitos está coadunada e empenhada no sentido da servidão com relação a um só. E, se este é o caso, para sermos fiéis ao problema tal qual exposto, precisamos mantê-lo e manuseá-lo sempre como sendo um movimento coletivo e espontaneamente servil, como um empenho do desejo comum em direção à escravidão, à tirania.

La Boétie formula o problema em termos coletivos com frequência, recorrendo para tal às expressões, "país", "povos", "nação" e, sendo ainda mais radical do que a amplitude destes termos poderia abranger, utiliza também frequentemente o termo "homem", no sentido geral de humanidade (LA BOÉTIE, 1982, p. 14-15). Em suma, não é o caso que a servidão voluntária tenha se abatido contra a humanidade a partir do empenho da vontade sobre a servidão de um indivíduo isoladamente. Essa espécie de inversão do desejo de livre em servil depende de uma disposição ideológica que universaliza a oposição entre todos e Um.

A tirania é um sistema e, segundo os fartos exemplos que encontramos na história das instituições políticas, muito mais amplo do que as margens deste ou daquele povo ou país. Afinal de contas, uma das questões internas ao problema geral é saber "o que em todos os países, em todos os homens, todos os dias, faz com que um homem trate cem mil como cachorros e os prive de sua liberdade?".

Se, por um lado, a indagação "como enraizou-se tão antes essa obstinada vontade de servir" (LA BOÉTIE, 1982, p. 16) denota que o problema em questão está sendo submetido a um processo genealógico, que enfrenta o problema dos inícios voltando-se para a gênese da vontade de servir, por outro lado, também nos informa que o problema está localizado fora deste ou daquele regime específico, ou melhor, que o fenômeno antecede qualquer sistema de governo ou regime político historicamente determinado. Ou seja, ainda que eminentemente seja um problema político, o contradiscurso em andamento não o localizará sobre um evento pontual na história dos regimes políticos.

Ora, como então se estabelece esse estado de coisas extraordinário, aberrante, porém tão comum, cuja gênese é "pré-política", mas que versa sobre um estado de coisas político, e que necessita do recurso a uma formulação aparentemente absurda para que seja exposto?

E é quando, ainda que preliminarmente ("Por hora gostaria apenas [...]"), outra questão nos surpreende: "[C]omo pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão [?]" (LA BOÉTIE, 1982, p. 12). E surpreende porque, onde o *arcanum* propunha uma concepção da noção de servidão em que o escravo procede do senhor, onde a condição servil é explicada a partir da dominação estruturalmente estabelecida, a partir do fato bruto da tirania (ABENSOUR, 2015, p. 3-4), agora, La Boétie inverte a ordem das causas e, através de um questionamento derivado do problema inicial, propõe que o tirano é dotado apenas do poderio que nele é investido. Ou seja, é o poder conjunto dos indivíduos, aparentemente "encantados e enfeitados" (Seiscentos, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 164-192

pelo nome de um”, que instaura a desproporção e engendra sua própria condição servil. Agora, o senhor procede do escravo.

Contudo, o problema parece não ter ainda se estabelecido e avança. Logo percebemos que a mera inversão no sentido das causas ainda não toca a radicalidade da hipótese da servidão voluntária. Na verdade, o que a inversão faz é explicitar que, seja num sentido causal ou em outro, as oposições senhor-escravo ou escravo-senhor versam sobre termos separados, como estritamente exteriores ao indivíduo, e, por isso mesmo, por si sós, não podem dar conta do fenômeno. O problema tal qual exposto resiste a qualquer exterioridade, se reafirma como interno.

Tal como Claude Lefort propõe (LA BOÉTIE, 1982, p. 125) de maneira perspicaz, é a partir da explicitação de um tratamento e de uma inversão que considera os termos como exteriores à constituição do indivíduo enquanto tal que se pode entrever o desaparecimento dos termos como externos e, então, afirmarmos na hipótese da servidão voluntária a interiorização tanto do senhor como do escravo em um determinado "agente" político. Retenhamos, o problema é agudo: "Como entender que o sujeito, o agente se desdobra, opõe-se a si mesmo, se institui suprimindo-se?".

Outra dificuldade presente na questão principal é o fato de que "se vivêssemos com os direitos que a natureza nos deu" seriam os homens todos "sujeitos à razão e servos de ninguém" (LA BOÉTIE, 1982, p. 17). Quer dizer, a natureza nos faz racionais e livres, mas, de algum modo, estamos agora apartados deste estado original de coisas. O fenômeno da servidão voluntária, esse movimento de instituição-supressão do indivíduo político, não é natural; na verdade, ele contraria aquele estado de coisas onde todos são naturalmente livres, onde cada um nasce de posse de sua franquia e com afeição para defendê-la. Para o autor, a natureza, "essa boa mãe", é completamente razoável, nos fez todos uns, contudo, companheiros, irmãos, não tendo posto ninguém em servidão (LA BOÉTIE, 1982, p. 18-19).

Estamos defrontes, então, à hipótese de uma vontade de servir, de um desejo empenhado na sua própria servidão, desejo esse que, dada a contrariedade de seus termos, é repellido pela linguagem ("a língua recusa-se a nomear"), e que não pode ter sido instituído pela natureza ("que a natureza nega-se ter feito"; LA BOÉTIE, 1982, p. 13), dado que esta é ministra de Deus, razoável por completo e plena instauradora da liberdade. E o enigma se duplica: se antes tínhamos o problema sobre como a servidão pode ser voluntária, temos agora o problema de que a servidão voluntária se instaura a partir de uma natureza livre, onde todos são mais que

companheiros, são irmãos (CHAUI, 2014, p. 126). É mais uma formulação do consagrado problema da passagem, ou seja, de como da liberdade se engendra a servidão, como do racional se engendra o irracional, como do companheirismo, da amizade, se estabelece a elevação de um.

La Boétie responde: o que estabelece essa passagem é a fortuna. Não pode ser explicada senão pela fortuna, efetivamente trata-se de uma ruptura, pois não é natural, a língua não alcança. É, na verdade, um infortúnio, um mau encontro que, num lance só, desnatura os homens de livres em servos, apaga da sua lembrança o seu estado de liberdade inicial e que sabota o desejo dos homens de recuperar tal estado. De modo geral, o que esse mau encontro abala é a natural proporção das coisas, sua razão, sendo tal infortúnio o momento em que os homens elegem ou são tomados por senhores; senhores esses que, invariavelmente, tornam-se tiranos.

É notável que, logo após a formulação da questão sobre qual teria sido o mau encontro que se abateu contra os homens, estejam descritas as três formas de tiranos e, em seguida, seja introduzida uma conjectura acerca de uma "gente novinha" (LA BOÉTIE, 1982, p. 19). Tal movimento textual parece querer, primeiro, expor o fato de que qualquer que seja a maneira pela qual um tirano se estabelece acima dos demais, tal elevação de um sobre os outros só acontece porque já havia uma disposição da vontade dos "agentes" políticos nesse sentido, estando o senhor somente ocupando uma posição (a posição do Um) que já era demandada por todos. Isso reforça a necessidade de tratarmos o problema como sendo uma oposição do desejo com relação a si mesmo, onde nem o escravo procede do senhor e nem o senhor procede do escravo.

Segundo, com a introdução da conjectura acerca da "gente novinha", La Boétie pode ilustrar o abismo que há entre o estado de natureza e os Estados, pois, a "gente novinha", diferentemente da "velha gente da Europa cristã" (CHAUI, 2014, p. 126), não foi acometida pelo mesmo infortúnio e, portanto, não estava acostumada à servidão, não era atraída pela liberdade, dado que já a possuía, e, se caso fosse proposta a essa gente servir à razão ou servir a outro homem, não haveria hesitação.

Considerando que esta leitura está voltada para a investigação sobre a existência da hipótese da servidão voluntária em Espinosa, gostaria de ressaltar a relevância da introdução do fator "fortuna" no desenvolvimento do problema. E em La Boétie, vimos, é por fortuna, e não naturalmente, que os homens se dão e se mantêm sob o poder de Um. O infortúnio se dá no momento mesmo em que se institui o poder separado da sociedade, ou seja, a fortuna impõe a cisão definitiva e expõe o fato de que todo e qualquer Estado, independentemente da forma

como se estabeleceu, não se segue das leis necessárias da natureza, é um fenômeno cujo aparecimento é contingente e aberrante.

Desse ponto em diante, La Boétie perseguirá respostas para seus enigmas, mas, uma a uma, tais respostas vão sendo descartadas devido a sua incapacidade de dar uma justificativa à altura da radicalidade do problema. A imprudência presente na eleição e a força implicada na submissão a um senhor são fatores que estão presentes na aparição fortuita da servidão voluntária, mas não podem explicar por completo sua gênese. Do mesmo modo, a coação e a ilusão podem compor o signo da separação do poder com relação à sociedade, mas também não garantem sua perpetuação.

O costume, por sua vez, parece ser uma boa resposta, pois, desta maneira, poderíamos postular a imprudência, a força, a coação e a ilusão (fatores constitutivos do infortúnio que é a separação do poder) como explicações para a aparição do fenômeno da servidão voluntária e o costume como sendo aquilo que, estabelecido um estado de coisas tirânico, ensina a servidão e mantém os indivíduos ignorantes com relação à liberdade (CHAUI, 2014, p. 128). Contudo, tal qual os demais fatores envolvidos no infortúnio, o costume² também não pode dar conta do problema, pois, além dos inúmeros exemplos históricos fornecidos pelo texto que podem contradizer o fato de que o costume é insuperável, "maldita seja a natureza se se deve confessar que ela tem em nós menos poder do que o costume" (LA BOÉTIE, 1982, p. 21).

Está claro que essa linha de argumentação não responderá à radicalidade do problema. Mesmo que suponhamos que esse seja o caso, a saber, que a fortuna estabelece o Estado, invariavelmente tirânico, que institui e mantém a inimizade entre os homens, e que o costume é o sistema de ensino que cultiva a desproporção, nada disso impede que os homens, os povos, os estados, as nações se rebelem e reconquistem sua liberdade.

Ora, por que isso não acontece? Essa é a originalidade da proposta do *Discurso*: enquanto toda uma tradição do pensamento político está se questionando sobre como se dão as rebeliões, quais as suas causas, La Boétie está propondo a questão sobre as causas de as rebeliões *não* se darem. Por que, dado um estado de coisas constantemente tirânico, não há rebeliões igualmente constantes? É mais de se lamentar do que de se espantar, constata La Boétie, mas o fato é que

² LA BOÉTIE, 1982, p. 17. Reparemos que, ao contrário daquilo que ensina a natureza, a saber, a sermos "obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém", o costume interno à tirania ensina a servidão. Os ensinamentos do costume em um Estado contradizem os ensinamentos do costume quando não há a elevação de um sobre os demais. O costume, segundo o texto, funciona como um propagador e mantenedor do status quo, seja ele natural ou não.

os homens não querem a liberdade, pois se a quisessem a teriam, não precisando para tal ventura fazer nada (LA BOÉTIE, 1982, p. 14).

Sem o investimento do desejo de todos em apenas um, sem que se cedam braços, olhos e pernas com que serão vigiados e coagidos, nada o soberano tem e nada pode. Todos os órgãos e membros do soberano, todo o gigantismo de seu corpo, toda a incomensurabilidade com que o nome de Um se apresenta, todo o seu imenso poder, assim só se estabelece e perpetua porque os indivíduos, todos em uníssono, dizem sim à sua própria submissão e se mobilizam como se, ao invés de estarem perdendo algo, estivessem ganhando.

Se prestarmos atenção à estratégia de La Boétie, desde a apresentação da hipótese da servidão voluntária, todas as questões erguidas são como que desfeitas, sem que se tenha efetivamente respondido à radicalidade do problema, e, então, somos sempre reconduzidos ao problema inicial. O que as respostas fazem é na verdade desconstruir a forma como tradicionalmente se pensava e se colocavam os problemas, podendo, argumento após argumento, reafirmar a agudeza do problema e a manutenção da hipótese de uma servidão voluntariamente estabelecida e mantida.

Por que os homens servem espontaneamente? Por que, de bom grado, escolhem manterem-se subjugados? Por que têm vontade de suportá-lo (o tirano), preferindo tolerá-lo a contradizê-lo? Ora, responde La Boétie, os povos mantêm-se de bom grado sob o jugo dos tiranos porque são tiranetes, porque desejam tiranizar aqueles que na trama social lhes são inferiores. Acedemos às condições tirânicas porque queremos delas participar e "desfrutar" (dado que interpretamos tais condições como um ganho). Como podemos ver, a resposta é, mais uma vez, uma inflexão sobre o próprio problema. Todo o desafio é lidar com o amplamente constatado no *Discurso*, o fato de que a liberdade, aliada, como vimos, a outros dispositivos, é, sim, parte constitutiva da servidão.

Como vimos, o contradiscurso estabelecido pelo texto de Étienne de La Boétie depende que consideremos a noção de servidão voluntária, não só como sendo um movimento eminentemente político, mas também em seu sentido radical, ou seja, como sendo a servidão um movimento engendrado pelo próprio agente, como sendo aquilo que institui e suprime os povos, cidades, nações, como sendo um empenho do desejo comum em um estado de coisas tirânico. E essa é a tônica do texto laboétiano, a saber, que o problema é radical.

Vejamos, portanto, se algumas das noções mais destacáveis da obra de Espinosa e, notadamente, da *Ética*, nos permitem manter essa radicalidade. A *Ética* nos diz: "O Desejo é a *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 164-192

própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer." Será interessante destacar ainda da sua Explicação que "por afecção da essência humana entendemos uma constituição qualquer desta mesma essência" (ESPINOSA, 2015, p.339; E3def.af.1).

Se repararmos bem, a definição de desejo é, como todos os conteúdos da *Ética*, uma derivação das suas definições, axiomas, e proposições, e, neste caso, a retomada se debruça principalmente sobre a noção de essência do homem. E o que define a essência de algo? Qual é a esfera de sua pertença? De acordo com a segunda definição da parte II da *Ética*, a essência de uma certa coisa é composta de tudo aquilo que põe a coisa, elementos que se retirados, é retirada a coisa mesma. Ou seja, pertence à essência de algo tudo aquilo que põe sua existência e sem o qual tal determinada coisa não pode existir nem ser concebido.

Portanto, partindo da identificação que há entre o desejo e a essência, não pode haver em Espinosa nada que componha o desejo que não seja estritamente aquilo que põe a coisa, aquilo que sem a qual ela não existiria. De mesmo modo a essência ou o desejo de algo não admite supérfluos, ou seja, se um determinado elemento aparentemente essencial pode ser desconsiderado, suprimido, e ainda sim a coisa puder ser mantida enquanto tal, é porque esse determinado elemento não é essencial de fato e não diz respeito ao desejo e à coisa em questão. Quer dizer, a essência, o desejo, o apetite, o ímpeto, a volição ou, que é o mesmo, a vontade, de toda e qualquer coisa só pode envolver sua afirmação, só pode circunscrever pertenças que estejam diretamente envolvidas na existência e na perpetuação de determinado modo.

Ademais, sobretudo nas partes III e VI da *Ética*, nos são fornecidas inúmeras passagens que ilustram o caráter estritamente positivo, afirmativo, do desejo. A essência atual de todas as coisas não é nada além do que seu esforço mesmo por perseverar na existência (ESPINOSA, 2015, p.251; E3p7), sendo esse esforço a sua virtude primeira, dado que "não pode ser concebida nenhuma virtude anterior a essa" (ESPINOSA, 2015, p.411; E4p22), e indefinido no que se refere à sua duração, no que diz respeito ao tempo, dado que depende exclusivamente de causas externas para que seja limitado ou destruído (ESPINOSA, 2015, p.253; E3p8). Afinal de contas, "[n]inguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem se, simultaneamente, não desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato" (ESPINOSA, 2015, p.411; E4p21).

A partir deste ponto já podemos entrever certa incompatibilidade entre a noção de desejo em Espinosa e a hipótese da servidão voluntária nos termos propostos por La Boétie. O desejo, segundo o que Espinosa propõe na *Ética*, está inexoravelmente imbricado com a existência e se

movimenta, tanto quanto está em si, no sentido da sua perseverança, quando não de sua expansão, não podendo assumir como seu qualquer movimento que contradiga aquilo que na coisa é sua virtude. Esse é um ponto agudo do problema da compatibilização entre o pensamento de Espinosa e a hipótese da servidão voluntária: o desejo, segundo Espinosa, não pode conter nada que promova sua própria limitação e supressão. Não se pode servir por virtude, não há como aceder à servidão voluntariamente.

Além da definição de desejo, faço questão de relevar outro trecho de sua Explicação, pois ele pode forçar essa primeira conclusão no sentido da oposição do desejo com relação a ele mesmo. Vejamos: "[...] entendo aqui pelo nome de Desejo quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raros tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se" (ESPINOSA, 2015, p.339; E3def.af.1).

Como podemos observar, aparentemente em contradição com o que vimos constatando, existe na definição de desejo uma margem para certa oposição. Os homens se opõem, até certo ponto, entre si, porque seus desejos são tão variáveis quanto são suas constituições.

Essa ressalva explicativa que Espinosa nos fornece a cargo da definição de desejo é extremamente complexa porque, para uma análise minimamente suficiente, seria preciso esmiuçar a noção de indivíduo tal qual a *Ética* a considera e, também, seria necessário compreender melhor como essa oposição se comporta nos âmbitos intra e inter individuais. Por enquanto, será suficiente chamar a atenção para o fato de que a variabilidade da constituição dos homens faz com que estes *sejam arrastados e não saibam* para onde estão se dirigindo. Sobretudo porque se dá sobre a pedra angular da hipótese da servidão voluntária, a saber, a noção de desejo, é bastante sintomático que os termos utilizados para compor a "oposição" dos homens com relação a si mesmo denotem passividade e ignorância.

Essa passividade nos leva imediatamente à definição de servidão:

Chamo Servidão à impotência humana para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si [*sui juris non est*], mas da fortuna, em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior. (ESPINOSA, 2015, p. 371; E4pref.)

Servidão é estar submetido aos afetos, estado de passividade, que impede os homens de moderarem seus afetos e de coibirem aquilo que lhes é contrário. Submissão aos afetos, servidão, é o mesmo que afirmar não estar sob sua própria jurisdição, mas sob a de outrem. Não estar sob sua própria jurisdição é estar lançado à fortuna.

Ou seja, um estado servil é aquele que é estabelecido quando se está sob a jurisdição de tudo aquilo que não é definido pela essência da coisa mesma, que não está contido no nexo causal que pode ser dito como estritamente autodeterminado pelo indivíduo. Servidão é impotência, não pode ser afirmado a partir da potência de algo. É por condicionamento externo que é promovida a variabilidade incessante dos e entre os indivíduos, variabilidade da sua constituição que, como vimos na definição do desejo, promove a oposição entre eles.

Servidão em Espinosa é o fato de o nosso desejo tomar como objeto algo exterior de modo a gerar a decomposição das relações envolvidas nesse desejo. Servidão voluntária, então, seria o nome do tipo de servidão específica que ocorre quando o objeto do desejo é a própria servidão. Seja como for, a servidão como objeto do desejo obrigatoriamente tem de ser condicionada externamente, pois aquilo que define uma coisa como tal, sua essência mesma, não contém nada que a possa suprimir. Cada indivíduo na natureza expressa um desejo determinado, mas não depende de sua escolha a qual objeto esse desejo vai aderir. Estamos em mundo radicalmente determinista, onde a vontade não pode ser chamada de causa livre, mas necessária, e esse mundo é que impõe as imagens às quais nosso desejo aderirá.

Deleuze esclarece:

Espinosa nos diz: vocês não escolhem, finalmente, a imagem da coisa à qual sua ação é associada. Isto implica todo um jogo de causas e efeitos que lhes escapam. Com efeito, o que faz com que vocês sejam atingidos por esse amor sensual vil? Vocês não podem dizer a vocês mesmos: ah!, eu poderia fazer de outra maneira. Espinosa não é dos que creem em uma vontade; não, é todo um determinismo que associa as imagens das coisas às ações. (2009, p. 151)³

³ Nesse momento, Deleuze está comentando a correspondência de Espinosa com Blyenbergh, composta pelas famosas cartas sobre o mal. Reparemos que o tema do mal compõe, juntamente com a definição de Servidão, o prefácio à quarta parte da *Ética*, concluindo daí que, tanto o perfeito quanto o imperfeito, tanto o bem quanto o mal, são ditos relativamente àquilo que se adequa melhor ou pior com relação ao universal que cada um concebe. Enfim, perfeito, imperfeito, bem e mal, se referem à comparação entre objetos e universais, nada tendo de intrínseco, de essencial.

A liberdade, nesse passo da argumentação, está ligada à aderência do desejo a si mesmo. Tal como adverte o *Tratado da Emenda do Intelecto*, quando o desejo está empenhado obsessivamente sobre as honras, as riquezas, e os prazeres sensuais (ESPINOSA, 2015b, p. 27-29; TIE§3), todo objeto do desejo que seja determinado por algo que não é expresso pela essência mesma do indivíduo tende a conduzir a um estado de coisas servil, mas não de modo voluntário.

Ainda, temos presente na definição de servidão a noção de fortuna, que podemos considerar como mais uma noção privilegiada para nosso escopo, devido sua importância para o estabelecimento da hipótese da servidão voluntária no *Discurso*. Contudo, a fortuna, no texto de La Boétie, é utilizada como justificativa, como causa do aparecimento *ad hoc* do fenômeno da servidão já tratada sob uma acepção desta enquanto voluntária, dado que, para o texto do *Discurso*, a servidão, enquanto produto de coação externa, ou seja, involuntária, pode ser explicada pela nossa fraqueza natural e costumeira quando confrontada com a força e a necessidade de obediência. (LA BOÉTIE, 1982, p. 12)

No caso de Espinosa, o apelo à fortuna se dá tanto para expressar a origem exterior de um evento com relação a um determinado indivíduo (a submissão a afetos não determinados pela essência do modo mesmo), como para explicitar a contingência de um determinado evento (o fato de o evento não poder ser determinado quando analisado o nexos causal de uma determinada essência considerada isoladamente; cf. ESPINOSA, 2015, p. 187; E2p31).

Com efeito, em Espinosa, falar de exterioridade e contingência é falar de passividade e ignorância, é falar de não estar sob a jurisdição de si próprio e de ignorar o estado de coisas em que se está imerso. Daí que, tal como havíamos previamente concluído quando da análise da noção de desejo, da forma como a *Ética* nos propõe, mais uma vez, estamos impedidos de postular uma servidão como sendo algo mobilizado pela vontade livre, pois ela se deve, não a um movimento "sui juris", mas sim "*fortuna juris*", "*alterius juris*". Ademais, Espinosa é extremamente cuidadoso e dedica toda uma parte de sua obra magna para tratar da servidão e, nesta, em nenhum momento há um desdobramento ou bipartição da condição servil em dois tipos, em servidão e algo como servidão voluntária.

Há, sim, infinitos graus com que os indivíduos estão sob sua própria jurisdição ou não, estando todos, uns mais e outros menos, submetidos aos afetos, mas nunca uma internalização do desejo servil. Ao contrário, o que há é uma insistência incansável de expurgar as negatividades

das essências, há um esforço constante - e penso que essa seja mesmo uma das facetas mais radicais, potentes e criativas de Espinosa - em desessencializar o mal, o vício, a servidão.

O recurso à noção de fortuna em La Boétie revela outro grande problema para compatibilização da hipótese da servidão voluntária com o pensamento espinosano. Tal recurso, para La Boétie, como vimos anteriormente, vem para justificar o estabelecimento de um estado de coisas não natural, a saber, a elevação de Um, ou, o que é o mesmo, o estabelecimento do Estado. A primeira parte deste problema está no fato de que, em Espinosa, tudo, inclusive o estabelecimento de um Estado, é natural, ou melhor, tudo recai sobre o substrato da natureza, todas as suas modificações lhes são imanentes: "Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido" (ESPINOSA, 2015, p. 67; E1p15).

A segunda parte deste problema (e esta parte é, na verdade apenas um desdobramento da primeira na medida em que se segue da necessidade com que a Natureza existe e age) está no fato de que, devido à necessidade com que a Natureza existe e age, a ordem e a maneira como as coisas são por ela produzidas não poderiam ser diferentes das que são (ESPINOSA, 2015, p. 101; E1p33). Segue-se, portanto, que não há nada de realmente contingente, sendo no mundo tudo determinado a existir e operar tal qual existem e operam (ESPINOSA, 2015, p. 95; E1p29).

Antes de avançarmos sobre as conclusões que podemos retirar a partir da concepção de Espinosa acerca da Natureza, vale destacar que, do ponto de vista de Deus, não há nenhuma negatividade, nenhum recalque ou coação, internos ou externos, que possam contrapor sua eterna atuação. Desse mesmo ponto de vista, exatamente por não haver nada que lhes seja exterior e que possa lhe coibir, já que "Deus age [e existe] somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido" (ESPINOSA, 2015, p. 77; E1p17), a Natureza é plena atuação, expressão de sua própria potência, existindo e agindo por sua causa própria.

A relação deste destaque com a investigação sobre a compatibilidade com a hipótese laboétiana se dá na medida em que nos permite vislumbrar que, se há algum vício, mal ou negatividade presente no sistema espinosano, tal vício, mal ou negatividade só podem advir de uma relação, de uma contraposição e de uma comparação entre indivíduos tidos como diferentes. E, tomando emprestados os termos deleuzianos (2009, p. 136), segundo o ponto de vista da Natureza, de fato, não existem decomposições de relações; para Deus tudo é composição. Se afirmamos que algo se compõe ou decompõe, ou, dizendo de outro modo, se afirmamos que uma determinada relação é conservada ou destruída, tal afirmação se dá

assumindo-se, não o ponto de vista da Natureza como um todo, mas sim o ponto de vista do nosso entendimento, que isola partes da natureza, universaliza-os e os compara.

Quer dizer, resguardado que Espinosa oferece um critério objetivo para que a moral não seja reduzida a uma questão de gosto (DELEUZE, 2009, p. 137-138), a composição e a decomposição de qualquer relação determinada só podem ser ditas do ponto de vista do nosso entendimento, que imperativamente considera, nesse caso, relações entre elementos que se apresentam como mutuamente externos. Ora, se é assim, mesmo do ponto de vista limitado do nosso entendimento com relação ao entendimento divino, a decomposição, o vício, o mal, a servidão, são todos eventos relacionais e que se dão na contraposição de exterioridades. Não há algo como uma "autodecomposição", nem do ponto de vista do nosso entendimento, menos ainda do ponto de vista da Natureza.

Retomo os impasses que a noção de fortuna traz para a compatibilização entre os pensamentos, pelo motivo de que, em Espinosa, tudo é natural e o Estado não foge à regra. É claro que em Espinosa o Estado não está sendo concebido aos moldes hobbesianos, ao contrário, se contrapõe a ele na medida em que mantém o Estado como sendo a continuidade do estado de natureza (SPINOZA, 2014, p. 218; Carta 50), reafirmando a imanência de todas as modificações existentes com relação a uma e mesma substância. Em Espinosa, seja sob a forma monárquica, aristocrática ou democrática, o aparecimento de uma estrutura civil de caráter representativo, a elevação de Um, o Estado, é um dado da natureza humana que não contradiz em nada a ordem geral das coisas.

Portanto, diferentemente de La Boétie, onde a fortuna estabelece o vício infeliz que a natureza recusa-se ter feito, a fortuna no pensamento espinosano compreende os fatores externos (mas naturais) que condicionam um conjunto de indivíduos para este ou aquele regime político, e não estabelece nenhum estado de coisas aberrante. Até mesmo porque, para Espinosa, a formação de um estado civil é, mesmo quando estabelecido sob condições opressoras, a expressão de um esforço virtuoso coletivo no sentido de evitar um mal comum, no sentido de evitar uma variação brusca e fortuita das constituições e relações envolvidas. Variação essa que, como vimos, faz com estes se oponham, com que sejam *arrastados* de diversas maneiras e *não saibam* para onde voltar-se, e, mesmo vendo o melhor, sejam direcionados ao pior.

Se, por um lado, a "gente novinha" revela a La Boétie que a natureza do homem não é dada à servidão e, portanto, se lhe fosse oferecida a "oportunidade" de escolher entre ter um senhor ou manter-se como está, essa "gente" rechaçaria naturalmente o senhor; por outro lado, *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 164-192

para Espinosa, o dado do homem, e de todos os infinitos modos finitos da substância, é a submissão aos afetos E, mais ainda, no caso humano, o dado é a submissão a afetos comuns, sendo nesse sentido que se diz que não há nada a objetar em considerar-lhes como animais sociais (ESPINOSA, 2009, p. 19; TP2p15). Inclusive a própria teoria política, quando não se quer compor uma utopia ou uma quimera, só tem sentido a partir deste dado.

Se a análise das noções destacadas anteriormente, desejo e servidão, já tinha desprovido a hipótese da servidão voluntária de grande parte de sua radicalidade, senão, o que acredito mesmo, a impossibilitado, agora, com a análise das noções de natureza e Estado, a inclinação da natureza humana no sentido da formação de um Estado, bem como da noção de fortuna, contingência compreendida como exterioridade e ignorância, a radicalidade própria da hipótese da servidão voluntária, tal como delineada por La Boétie, é perdida por completo.

Vimos o quão importante para o *Discurso* é a manutenção da radicalidade, tanto no que se refere ao caráter interno, ao desejo, das disposições servis, quanto no que se refere à ruptura que há entre a natureza e o estabelecimento de um Estado. Acompanhamos como todas as respostas apresentadas no desenvolvimento do *Discurso* foram descartadas uma a uma, até mesmo a fortuna, que estabelece o vício infeliz, e o costume, que o mantém, não vão ao cerne da hipótese, exatamente porque desviavam o problema de sua radicalidade original.

Como será possível, então, manter a hipótese da servidão voluntária tal como La Boétie a formulou se, considerando as categorias espinosanas, a elevação de Um não é aberrante ou viciosa, mas natural e expressão do esforço comum no sentido de prevalecer com relação a um mal (exterior) também comum? Como será possível a manutenção da hipótese se, em Espinosa, as noções de desejo, essência, vontade, *conatus*, são todas signos da potência e da atividade de cada indivíduo, que, portanto, repelem, peremptoriamente, toda impotência, tudo aquilo que não afirma a coisa, que não põe a coisa?

Dado tudo que vimos até então, a impossibilidade da assimilação da hipótese da servidão voluntária pelo pensamento de Espinosa se dá devido: 1) à impossibilidade, diante das definições espinosanas de desejo e servidão, de mantermos a radicalidade do problema tal qual o contradiscurso laboétiano demanda. A raiz da servidão, que no *Discurso* deve ser radicalmente encontrada e mantida no interior do desejo comum dos indivíduos, sendo todo e qualquer fator externo marginalizado exatamente por não atingir o cerne da questão, em Espinosa, é totalmente determinada pela submissão aos afetos, pela fortuna, ou seja, por elementos externos que nos subjagam à sua jurisdição. Em Espinosa, a servidão é, sempre, involuntária; e 2) à

impossibilidade, diante das definições espinosanas de Natureza e Estado, de considerar a elevação de Um como um fenômeno aberrante e contraditório com relação à natureza como um todo e, de modo mais específico, com relação à natureza humana.

Se, em La Boétie, o estabelecimento do Estado é um vício infeliz trazido pela fortuna, que a natureza nega-se ter feito, em Espinosa o estabelecimento de um estado civil é, no sentido de que expressa um esforço comum para perseverar na existência, uma virtude, um evento estabelecido pela necessidade da Natureza e que permeia toda a experiência e a história humana de modo tão incisivo que seria de extrema falta de acuidade política não o considerar como tal.

Entretanto, a despeito das noções que percorremos impossibilitarem o reconhecimento da hipótese de La Boétie no pensamento de Espinosa se mantida a precisão com que cada um postula seus conceitos, restam na obra deste filósofo alguns movimentos aparentemente problemáticos e que mobilizaram tantos estudiosos a estabelecerem essa relação. São passagens da obra de Espinosa que indicariam a possibilidade da existência de certo conflito interno na definição e existência dos indivíduos e dos Estados (que considero, naturalmente, como indivíduos, no sentido espinosano do termo).

Dentre as passagens em questão, aquelas que frequentemente abrem margem para a projeção da hipótese da servidão voluntária sobre o pensamento de Espinosa são a contraposição entre E3p5 (ESPINOSA, 2015, p.249) e E5ax1 (ESPINOSA, 2015, p.525), incluído aí o Temor, que faz com que os indivíduos queiram o que não querem e não queiram o que querem; as “causas exteriores latentes”, que compelem o indivíduo a assumir uma natureza contrária; e a acrasia, exposta sob a forma ovidiana do “ver o melhor, fazer o pior”, expressos na obra espinosana pelo suicídio e pela luta pela servidão como se fosse pela liberdade. De modo geral, é como se as causas exteriores latentes, como causas, promovessem a inversão do *conatus* e, como efeito, conduzisse os indivíduos à busca pela servidão como se fosse pela liberdade.

Sobre a contraposição entre as passagens mencionadas, em E3p5 se afirma: “À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”. É a essa postura que adotamos e que acreditamos ser a posição propriamente espinosana. É o mesmo que se constata em E3p4, que confina a destruição a causas exteriores, e que está no cerne da teoria do *conatus*, que se apoia sobre a afirmação de que nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual sua existência seja retirada, destruída.

A segunda passagem, E5ax1, afirma: “Se, em um mesmo sujeito, são suscitadas duas ações contrárias, deverá, necessariamente, dar-se uma mudança, em ambas, ou em apenas uma

delas, até que deixem de ser contrárias.”. Apesar de *prima facie* contraditórias, pois que a primeira passagem afirma a impossibilidade dos contraditórios coexistirem em um mesmo sujeito enquanto a segunda assume essa possibilidade, impressiona a coerência terminológica. Há o recurso ao termo *subiecto*, raríssimo na obra, sobretudo na *Ética*. Há, ainda, o recurso à noção de “contrário”, tratamento de coisas ou ações internamente contraditórias, sendo, exatamente, a coerência terminológica que dá ares de insolubilidade ao problema. E, vejamos, é um problema erguido contra as teses mais centrais do espinosismo tal qual o consideramos. Contraditórios podem coexistir no mesmo sujeito, no mesmo indivíduo, ou não? Há conflito interno?

Todas as vezes em que Espinosa recorreu ao uso de expressões que indicariam esse conflito interno, tais como da “aniquilação de si mesma” (ESPINOSA, 2012, p.75; KV I 5 §1) e de “se matar” (ESPINOSA, 2015, p.405; E4p18esc), foi sempre no sentido de negar o fenômeno. E, desde o *Breve Tratado*, isso foi sempre tido como evidente por si só porque, da definição dada de algo, considerada sem relação com nenhuma outra, em si mesma, só se depreendem conclusões e efeitos que concordam e afirmam a coisa. Essências particulares afirmativas, indivíduos, são, necessariamente, compostos de pertenças não contraditórias entre si. Um determinado corpo nunca é estranho a si próprio. A negação da aniquilação de si mesmo, do suicídio, é uma evidência decorrente das exigências da Lógica e uma necessidade corroborada pela Filosofia.

Uma das passagens da *Ética* que negam o suicídio explicita um elemento importante:

Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente. (ESPINOSA, 2015, p. 409; E4p20)

A virtude é o esforço natural, de todo e qualquer indivíduo, no sentido exclusivo da realização dos seus próprios “interesses vitais” (MACHEREY, 1997, p. 135). E quanto mais realiza em conservar-se, em compreender, intelectualmente e realmente, o que é útil, quanto mais se conduz pela razão e pelo bem, mais é virtuoso.

Destaca-se, aqui, a noção de utilidade. Útil é aquilo que não contradiz os efeitos decorrentes de determinada essência, que favorece os interesses vitais do indivíduo, que viabiliza a realização do esforço por perseverar na existência de toda e qualquer coisa singular e isso que é útil se apresenta sob proporções, medidas, graus. Do favorecimento completo de uma determinada potência à sua supressão completa estabelece-se uma graduação de infinitos termos,

onde os termos mais próximos da destruição são considerados mais nocivos, “mais inúteis”, como males, e, portanto, menos virtuosos, signos da impotência; e onde os termos mais próximos ao favorecimento completo, à concordância perfeita, são considerados mais salutareis, mais úteis, como bens, e, portanto, mais virtuosos, signo da potência.

Sendo assim, o problema é saber se esse esquema gradativo, mais ou menos útil, males ou bens maiores ou menores, implica na composição de naturezas contraditórias, que concordem mais ou menos, mas não inteiramente, em essência. Isto, contudo, pela postura a que aderimos, não pode se dar. Insistimos na impossibilidade da contradição: “Ser e agir conforme às leis de sua própria natureza: tal é o fim que é naturalmente prescrito a cada um, e do qual seria aberrante tentar se desviar.” (MACHEREY, 1997, p. 137).

Mas, a proposição nos oferece a posição inversa à virtude, a posição da impotência, que envolve a negligência quanto ao que é útil, quanto à sua conservação (“*unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligi*”; E4p20). O que quer dizer esse descuido, essa negligência, com relação ao que é útil, com relação à sua própria conservação? Em que condições um indivíduo que se define pelo esforço em perseverar em seu ser se volta para objetos e fins outros que não aqueles promotores de sua conservação? Note-se que a proposição não diz que o indivíduo busca deliberadamente o inútil, não é uma positivação do contraditório, mas sim uma negligência com relação ao útil.

A mencionada negligência é demonstrada a partir das proposições 4 e 6 da Terceira Parte da *Ética* e, portanto, só reafirma o que já constatamos: se não está envolvido essencialmente, necessariamente, com a sua conservação, se o contradiz, não é um verdadeiro indivíduo, não se pode dizer que seja um fenômeno interno. Quer dizer, a negligência, tal qual a destruição, a morte, vem de fora, só pode ser mobilizada do exterior, porque, essencialmente, considerado em si mesmo, nenhum indivíduo é negligente com relação a sua conservação: “Ninguém, portanto, a não ser que seja dominado por causas exteriores e contrárias à sua natureza, descuide-se de desejar o que lhe é útil, ou seja, de conservar o seu ser.” (ESPINOSA, 2015, p. 409; E4p20esc). Negligência consigo mesmo, com sua própria conservação, sempre é signo do domínio externo, da restrição ou negação da potência e dos interesses vitais de determinado modo.

Não sendo suficiente, Espinosa continua a expor o caráter necessariamente exterior do condicionamento da negligência e o leva a extremos: “Quero, com isso, dizer que não é pela necessidade de sua natureza, mas coagido por causas exteriores, que alguém se recusa a se *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 164-192

alimentar ou se suicida, o que pode ocorrer de muitas maneiras” (E4p20esc). Recusar-se a se alimentar, exemplo da negligência. Suicídio, exemplo do soterramento completo da potência de agir, da negligência total do ímpeto essencial de conservação do indivíduo, promovido pela oposição e força das causas externas. Não há autonegligência, servidão ou morte voluntárias.

Da afirmação de que o suicídio pode se dar de muitas maneiras, todas elas invariavelmente determinadas por coação externa, somos contemplados com três delas. Não há nada que nos permita afirmar com toda certeza que Espinosa pretende exaurir as maneiras com que um indivíduo pode ser levado a se suicidar, ainda que a sistematicidade com que a ordem é apresentada sugira isso (PINHEIRO, 2008, p. 223). O que fica claro é que a razão do suicídio sempre será imputada ao que é estranho, estrangeiro e opositor ao indivíduo; que, de fato, o suicídio não é suicídio, é morte, e que a morte não é proposital, mas, sempre, acidental. Primeiro exemplo: se alguém tem as mãos constrangidas por outro, mãos essas que, por acaso, seguravam uma espada, e é obrigado a perfurar seu próprio coração. Constrangimento, acaso, obrigação, todos signos de determinações extrínsecas, de submissão, de domínio.

No exemplo seguinte, Sêneca é obrigado, pelo tirano, a abrir as próprias veias no sentido de evitar um mal maior. Aqui, se repete a obrigação, a submissão ao domínio do tirano, que, inquestionavelmente, é estranho, estrangeiro e opositor ao indivíduo Sêneca. O que se acrescenta ao primeiro exemplo é que ele pode ser mobilizado pelo desejo do mal menor, sendo mobilizado pelo temor: “[...] o afeto pelo qual o homem é disposto de maneira a não querer o que quer ou a querer o que não quer se chama Temor, que por isso é nada outro que o medo enquanto por ele o homem é disposto a evitar, por meio de um mal menor, um mal que julga vindouro.” (ESPINOSA, 2015, p.299; E3p39esc). Nesse momento, temos que o indivíduo quer algo, deseja algo, que, na verdade, não quer. É um desejo contraditório, mobilizado pelo temor e pelo medo, mas é um afeto suscitado no sujeito, um desejo dele.

Seguindo, pela simetria conceitual estabelecida na citação, somos remetidos à definição de medo, e, pela estrutura do próprio escólio, à E3p28. O medo é uma tristeza e a tristeza é a *passagem* de uma perfeição maior para uma menor (ESPINOSA, 2015, p.341; E3def.af.3). A passagem de uma perfeição maior para uma menor significa que um determinado indivíduo foi afetado por algo exterior, nocivo à sua existência, contraditório ao seu esforço por conservar-se, refreador da sua potência de agir, pois que da sua natureza isolada ou de um bom encontro isso seria impossível de ocorrer. Além do caráter imediatamente passivo que o medo recebe de sua raiz triste, ele é instável, quer dizer, surge da dúvida quanto à realização de algo passado ou

futuro, é um afeto promovido por imagens (ESPINOSA, 2015, p.267; E3p18esc2). A tristeza, a imagem, a dúvida, o medo e o temor, tudo atesta o caráter passivo, imaginativo, de submissão aos afetos e ao acaso.

É claro que entristecer, imaginar, duvidar e temer são signos de determinações exteriores, mas enquanto incidentes sobre um algo agente, que se impõe, tanto quanto pode. Só se entristece, imagina e duvida porque, em alguma medida, em algum grau, se age, se esforça, no sentido da perseverança na vida. E a passagem, que Espinosa nos explica na sequência das definições de alegria e tristeza, é exatamente isso, o resultado de uma mistura que aumenta ou diminui a perfeição ou potência de algo. Aumenta e diminui uma potência real, um desejo. Não nos enganemos sobre isso. O que aumenta e diminui, o que é submetido a passagens, é uma essência particular afirmativa, um esforço essencial de perseverança na existência, um indivíduo real.

Mas a tristeza, o medo, o temor, o desejo pelo mal menor imposto pela impotência, a passagem mesma, é involuntária, promovida pelas causas exteriores, pelos indivíduos estrangeiros àquele que é submetido à passagem. De todo modo, esse é um contexto que, por ser mobilizado pelas causas exteriores e pelo temor, seria simplesmente absurdo interpretar como modelo de comportamento voluntário e de ação livre individual (MACHEREY, 1997, p. 139).

Espinosa nos oferece um último exemplo sobre como pode se dar um suicídio, e este é o exemplo mais problemático da sequência apresentada: “Ou, enfim, porque causas externas latentes dispõem a imaginação e afetam o Corpo, que este se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente” (ESPINOSA, 2015, p. 409; E4p20esc). Está clara a dimensão exterior do condicionamento, são causas, verdadeiramente, externas. Que a ideia de uma natureza contrária não pode existir na mente, dado que a mente é a ideia do corpo, e que do corpo ou indivíduo considerado em si mesmo só se concluem efeitos adequados, consideramos não haver disputa. Mas o que significam serem causas latentes (*causae latentes*), ocultas? Como funciona essa latência? O que significa se revestir, por condicionamento de tais causas exteriores latentes, de uma outra natureza e, mais que outra, contrária?

Fala-se de natureza, de assumir uma natureza outra, e, mais que outra, contrária, conflituosa. Como não há em Espinosa algo como uma teoria da latência, somos obrigados a admitir que um indivíduo pode “englobar” uma causa exterior e que essa causa exterior nociva pode residir ocultamente nesse “englobamento”, ainda que ao admitirmos isso não estejamos

querendo dizer que isso que é englobado pelo indivíduo concorda com ele (pois, pelo exemplo, isso que é englobado por ele o está conduzindo à morte) ou, menos ainda, se segue de sua consideração isolada (pois que, ainda segundo o exemplo, lhe é exterior). Esse englobamento abre precedentes para um certo sentido de interno, mas um sentido fraco, que não se confundirá com essencial ou íntimo.

Agora, sobre o que significa assumir uma natureza contrária? Se todo indivíduo se define por sua força de conservação, assumir uma natureza contrária é se definir por sua impotência ou, de outro modo, por sua força de destruir a si próprio. O que é absurdo, tão absurdo quanto fazer que alguma coisa se faça do nada. Assumir uma natureza contrária, mesmo assumir uma diferente (como a hipótese da essência do cavalo assumindo a forma de um homem ou de um inseto; E4pref), significa ser destruído enquanto tal. Não é que um determinado *conatus* se transforme em um determinado outro *conatus*, mas ele deixa de ser, de todo, um *conatus*.

Assumir uma natureza contrária é a destruição mesma, é a contradição, a morte, o absurdo, o não-ser. Então, agora, estamos de posse do móbil do suicídio por último exemplificado, e, como não podia ser diferente, o móbil é externo, são causas externas. Em primeiro lugar, porque, ainda que não tenhamos clareza sobre o que significa a latência (que chamamos de englobamento e ao que conferimos um sentido fraco de interioridade, de interno), sabemos que o que se oculta são causas exteriores. E, em segundo lugar, porque sabemos de onde vem a destruição, a contradição, a morte, o absurdo e o não-ser de qualquer existência individual: vem de fora.

Para uma palavra final sobre o suicídio, ou, mais precisamente, dada a impossibilidade lógica do suicídio⁴, sobre a morte, verifiquemos rapidamente o que é a vida para Espinosa. “Não há nada que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida.” (ESPINOSA, 2015, p. 483; E4p67) A liberdade é a expressão da realização daquilo que se segue da definição e potência de um determinado indivíduo. Sendo assim, como aquilo que se segue da definição e essência de todo e qualquer indivíduo lhe é

⁴ “Aqui, mais ainda do que em todo o resto do sistema, aparece a diferença entre o spinozismo e toda forma de religiosidade [e filosofia] ávida de encontrar, no vivente mesmo, os traços da finitude, do declínio, da desaparecimento, com seu cortejo de medo e desesperança. Nesse sentido, a doutrina spinozista não é nem teológica, nem mesmo biológica, mas lógica e ontológica, quando mesmo lhe chega a se reportar a Deus [...] A vida é nele [Spinoza], como a essência, princípio lógico e ontológico de identidade e permanência, a tal ponto que o suicídio lhe parecia impossível porque logicamente contraditório. É sempre qualquer coisa de exterior que nos mata.” (RAMOND, 2007, p. 180-181).

sempre adequado, são sempre efeitos alegres, que convêm com sua natureza, sua ação não é guiada nem pelo medo e nem, portanto, pela morte. Sua meditação é ação e reflete ação, reflete a realização de sua conservação, reflete a vida. Vida é ação e conservação da existência, é a fruição do desejo pelo que é verdadeiramente útil. Vida é liberdade.

Sobre a contraposição que propusemos entre E3p5 e E5ax1, por todos os caminhos que percorremos, tudo tende a subscrever a afirmação de E3p5, atestando a impossibilidade da contradição interna e do suicídio sob todas as suas formas. Recaindo todo o peso sobre E5ax1, temos, agora, de buscar explicar como podem, em um mesmo sujeito, serem suscitadas duas ações contrárias. Já compreendemos como ações contrárias podem ser suscitadas, o que exclui que o sejam por um mesmo sujeito, pelo indivíduo enquanto concebido em si mesmo. A rigidez do princípio de não contradição essencial de todo e qualquer indivíduo consigo mesmo nos conduz, por sua vez, a explicarmos o que significa ser em um mesmo sujeito. Mas já sabemos o que significa ser em um mesmo sujeito: significa, necessariamente, a potência, o esforço da coisa, o que exclui, logicamente, a possibilidade da contradição.

Então, como isso é possível? Estar em um mesmo sujeito. Ser em um mesmo sujeito. Serem suscitadas em um mesmo sujeito. Se estar, ser e ser suscitado em um mesmo sujeito quer dizer sua essência íntima, efeitos que decorrem adequadamente da coisa, nada pode contradizê-lo, refreá-lo, matá-lo. E como ser, estar e ser suscitado em um sujeito pode querer dizer outra coisa?

Ora, pode estar em um mesmo sujeito na mesma forma das causas exteriores ocultas, na forma da latência. Sendo assim, tudo convém: referido à essência íntima, referido ao princípio lógico e vital de tudo que há, a contradição está excluída; mas, referido à existência, à necessária lida e incidência das causas exteriores, que são englobadas *pelo* indivíduo, ocultadas *no* sujeito (e aqui não encontramos justificativas para dissociarmos tais conceitos), a contradição é admitida, porque, na verdade, ela não é autocontraditória, mas contradita, oposta, conduzida à servidão, morta, por móveis estrangeiros, que não se depreendem da própria potência de agir do indivíduo em questão.

Da maneira como compreendemos a questão, se, por cautela, assumimos a contradição em termos, oferecemos agora uma solução essencialmente espinosana, que mantém a radicalidade da não contradição interna, que mantém a integridade do indivíduo, e nos permite compreender o que se quer dizer com ações contraditórias suscitadas em um mesmo sujeito. São ações contraditórias suscitadas *em* um mesmo sujeito, mas não ações contraditórias suscitadas *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 164-192

pele mesmo sujeito. Nossa tese aqui assume que não há flexibilização, nem da não contradição interna, e, portanto, nem do indivíduo. A contradição não se dá no nível essencial dos indivíduos, intimamente, mas é englobada, se aloja, se esconde, reside latente no nível existencial, porque, neste, o comércio com o ambiente externo é necessário.

A contradição, a oposição, a impotência, a servidão, a morte, sendo latentes ou não, são exteriores, vêm de fora. Não há conflito interno. Não há servidão voluntária. Há, meramente, conflito. Corpos estranhos e contraditórios em combate, uns resistindo aos outros. E, é claro, sendo um indivíduo exposto a ações contraditórias à sua existência, tanto o indivíduo em questão, quanto tais ações que contra ele são suscitadas, se esforçarão por se conservarem, de modo que, para continuarem a existir no mesmo sujeito, dado que contrários não podem nele coexistir, ambas ou uma delas deve sofrer mutação.

No ponto em que cogitávamos um sentido fraco, mas não tão fraco quanto uma mera latência ou englobamento, para o conflito interno, esse sentido fraco foi aventado devido ao fato de que, ao mesmo tempo em que assume o fenômeno da acrasia sob seus termos clássicos, o pensamento de Espinosa apresenta conceitos que negam peremptoriamente o fenômeno tal como ele é comumente explicado. Em contraposição ao senso comum, Espinosa apresenta seu ceticismo filosófico (PINHEIRO, 2008, p. 202) no que se refere à acrasia e, em complemento ao que viemos de concluir da contraposição dos conceitos destacados anteriormente, o faz por duas vias. A primeira delas, se deve ao princípio de inteligibilidade integral do real, ou princípio de razão suficiente, que é um princípio central do sistema espinosano, “segundo o qual toda forma de irracionalidade deve ser recusada como irreal, sendo apenas a aparência ilusória de um estado de coisas pretensamente contraditório ou arbitrário” (PINHEIRO, 2008, p. 204). A segunda via, retoma as noções de essência, de desejo, de *conatus*, que, como já atestamos à exaustão, referem-se, exclusivamente, àquilo que afirma a coisa, que a põe, sua potência de agir e seu esforço por perseverar na existência, estabelecendo como estranho, exterior e estrangeiro tudo aquilo que a contraria, que a embota, que a mata. Deste modo estaria negada a acrasia segundo os moldes do senso comum, cuja explicação é inevitavelmente falsa, que culminam em paradoxos e contradições.

Entretanto, a servidão e o estado de submissão às paixões engendram o fenômeno acrático. Do ponto de vista das paixões, ainda que retenhamos que estas, na medida em que atestam impotência e conduzem o indivíduo no sentido do pior ainda que percebam o melhor,

são sempre de ordem exterior, observamos que o fenômeno é nuançado, ou, dizendo de outra maneira, assume o que chamamos anteriormente de um sentido fraco. Vejamos:

O pertencimento das paixões por uma determinada alma indicaria apenas que elas são, formalmente, modificações daquela alma singular, o que não contraria, por si mesmo, a essência atual dessa alma. No que diz respeito não à sua realidade formal, mas à sua realidade objetiva, o aumento ou a diminuição passional da potência, assim como sua manifestação cognitiva, as ideias falsas, envolvem, do ponto de vista da alma que passivamente a contém, uma forma de negação ou de não-ser, com um mínimo de realidade positiva; aquilo que, nessa realidade positiva, contraria a natureza do indivíduo afetado por ela – isto é, tudo o que diz respeito à negação – só pode ser explicado pelas determinações externas. Em suma, levando em conta tanto a realidade formal quanto a realidade objetiva das ideias envolvidas nas afecções passionais, só seria possível explicar um sentido fraco de “conflito interno”, segundo o qual forças entram em confronto no interior da mente de um determinado indivíduo. Um sentido mais forte, segundo o qual o próprio indivíduo entra em conflito consigo mesmo, seria impossível. (PINHEIRO, 2008, p. 205)

Nesse ponto, é especificada a realidade positiva do conflito interno que nos questionamos anteriormente, ao mesmo tempo em que se assume sua determinação exterior. Um homem tem uma ideia falsa. Sua mente a contém. Essa ideia está contida na mente humana. Passivamente. Ou seja, a mente humana envolve algo que, com relação a ela, é negação, não-ser. Mas, exatamente porque essa ideia falsa que é contida pela mente humana a nega, ela não pode ser explicada por esta mesma mente humana, considerado tal homem em si mesmo.

Ora, mais uma vez, nos questionamos: em que sentido podemos dizer que algo contraditório pode estar em um mesmo sujeito? Repetimos: na forma da latência. A divisão da mente não significa a divisão da mente da coisa considerada em si mesma, mas, ao contrário, mais precisamente, refere-se à oposição da mente da coisa com relação ao que de exterior e conflituoso por ela é englobado. Quer dizer, em sentido forte, sentido esse que acreditamos ser, efetivamente, o sentido espinosano, não há conflito interno, não há servidão que possa ser voluntária.

Contudo, se se quer admitir o problema sob o enfraquecimento de tais termos, ele existe, mas isso que é conflituoso no indivíduo não é causado pelo indivíduo, mas por ele englobado, envolvido, sendo sempre determinado, causado, mobilizado, por causas externas, estranhas à essência do indivíduo. Sendo assim, o primeiro sentido fraco de interioridade que aventávamos

acaba por subsumir o sentido fraco psicológico, dado que o que dá positividade a este é o primeiro, ou seja, um sentido de “ser contido” que não toca o que define o indivíduo, a sua essência mesma.

Se, realmente, do ponto de vista causal, o fenômeno da acrasia, tal qual acontecera com as noções de autodestruição, de suicídio e de servidão voluntária, é negado, por que ainda cogitamos um certo sentido fraco para tais fenômenos? Tal qual quando analisávamos que contraditórios se dão *em* um mesmo sujeito, mas não *pelo* mesmo sujeito, vimos que o sentido fraco da acrasia é o mesmo, ou seja, o fenômeno acrático se dá *em* um mesmo sujeito, mas não *pelo* mesmo sujeito, não por uma relação *do* agente consigo mesmo. Se mantemos a hipótese de um sentido fraco para tais fenômenos é porque os indivíduos submetidos às paixões vivenciam a contradição, vivenciam o conflito. A consciência do conflito, que não foi causado por eles, mas que se dá neles, figura para os agentes a oposição de sua afirmação com relação a algo externo como divisão, como ilusão de alternativas voluntariamente estabelecidas, dando a tais fenômenos certa realidade fenomenológica: “Nesse nível da descrição fenomenológica, acreditar estar em conflito consigo mesmo e estar em conflito consigo mesmo são estados mentais indistinguíveis, isto é, são uma só e mesma coisa” (PINHEIRO, 2008, p. 206).

Sob esse aspecto do ceticismo filosófico com relação à realidade da acrasia, de um modo geral, a argumentação se escora na ignorância do agente com relação ao que causa e ao que move. Vemos a ilusão do livre-arbítrio por detrás da realidade fenomenológica que o conflito interno assume.

Entretanto, existe ainda um outro modelo de análise cética que dispensa o argumento da ignorância, o qual, declaradamente, se explica segundo os termos do pensamento, e assume, em seu lugar, o argumento do conflito de forças físicas, mecânicas, que, declaradamente, se explicará sob os termos da extensão. Sob o modelo mecânico de ceticismo, o agente conhece o que é melhor para si, o aprova, mas é incapaz de se mover no sentido do bem que lhe aparece. Não é o conhecimento que lhe apresenta o conflito, mas a vontade, que é inevitavelmente contrariada, pelos corpos externos, na performance da ação supostamente acrática. Sendo como for, seja sob o âmbito epistemológico ou psicológico, o móbil é sempre externo e o conflito interno é negado.

Sobre a força dos afetos, sobre em que medida e como o que é externo ao indivíduo o mobiliza, ou seja, sobre a questão do conflito interno, e, se se quer, da acrasia, Espinosa considera ter dado conta nas primeiras dezoito proposições da Quarta Parte da *Ética*, e é com base nelas

que afirma ser fácil compreender em que o homem virtuoso, que se conduz pela razão, se diferencia do servo, que se guia pelo afeto ou pela opinião. Então, Espinosa nos apresenta uma sobreposição das duas vertentes céticas com relação à acrasia, como uma identificação das duas vertentes, já que, segundo ele, não há distinção real entre volição e ideia, entre volições singulares e ideias singulares, entre vontade e intelecto (ESPINOSA, 2015, p. 217; E2p49). Não sendo realmente distintas, uma vertente implica a outra.

Por um lado, sob a primeira forma de ceticismo que apresentamos, no que se refere à ignorância, o servo é caracterizado por se guiar pela “opinião” e por suas ações seguirem-se de coisas que “ignora inteiramente”. Por outro lado, sob a segunda forma de ceticismo que apresentamos, no que se refere, não à ignorância, mas à vontade, o servo é caracterizado pela submissão aos afetos e por suas ações seguirem-se contrariamente e a despeito de sua vontade. A fórmula “quer queira, quer não” presente no escólio em questão, finda por retomar o Prefácio à Quarta Parte da *Ética* (e, portanto, a fórmula de Ovídio), onde se sabe o melhor, onde se quer, essencialmente, o melhor, mas a vontade é contradita, conflitada, coagida contra o que se conhece e se aprova, contra si próprio.

Outro momento em que vemos em marcha a sobreposição das dimensões cognitiva e “conativa” pode ser extraído de E3p17esc (ESPINOSA, 2015, p.265), onde encontramos estabelecida a analogia entre a dúvida e a flutuação do ânimo: “O estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de flutuação do ânimo [*animi fluctuatio*] e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação [*ut dubitatio imaginationem*].”

A paridade da força dos afetos contrários, de tristeza e de alegria, imobiliza, suspende, o indivíduo em sua intencionalidade, ao mesmo tempo em que, devido a afirmações contrárias que lhe acometem com um mesmo grau de evidência, o mantém sob o regime da dúvida⁵. Sendo como for, nada se perdeu da postura cética com relação à acrasia. As disposições contrárias se dão *no* sujeito, e não pelo sujeito. O conflito interno se dá sempre no sentido fraco de *interior da mente*, da mesma maneira que descrevemos a latência e o englobamento dos elementos

⁵ “Há, certamente, diferenças entre esses dois tipos de flutuação devido ao caráter afetivo da primeira e cognitivo da segunda. Assim, a dúvida cognitiva indica mais um estado de ignorância do que uma determinação da realidade, uma vez que, no real, não há contradições; já no nível afetivo pode haver oposições irreduzíveis: dados afetos opostos de alegria e de tristeza, causados pelo mesmo objeto, e dotados de grau de força idênticos, “odiamos e ao mesmo tempo [*simul*] amaremos” essa coisa. A acrasia, portanto, não é idêntica à flutuação da alma, na medida mesmo em que, na primeira, há uma decisão sobre o que é o melhor; entretanto, os dois fenômenos ocorrem de forma complementar.” (PINHEIRO, 2008, p. 219).

contraditórios externos à mente considerada em si mesma; nunca se dá no sentido forte, em que estariam cindidos o conhecimento adequado do melhor para si e o desejo, tanto um como outro como se seguindo do indivíduo considerado em si mesmo, e este, o desejo, derrotando aquele, o conhecimento, a despeito da racionalidade da deliberação.

Se mantida a distinção conceitual precisa dos elementos em jogo, tudo o que abordamos até o presente momento nega a positividade da aniquilação de si mesmo, do suicídio, da servidão voluntária e da acrasia. E se a postura de Espinosa se manteve cética com relação à realidade destes fenômenos, porque insistimos na busca de uma interioridade para tais conflitos? Já dissemos, porque tais hipóteses assumem função explicativa, função essa que indica a positivação, em algum nível, de determinados eventos da realidade afetiva dos indivíduos. Ou seja, todo o ceticismo depreendido, ao que tudo indica, contrariamente ao que poderia se supor, deve comportar um mínimo de realidade, em sentido fenomenológico, do conflito interno, em seu sentido fraco de interioridade. Essa é toda a questão: a realidade do conflito interno é fenomênica e a noção de interno própria ao conflito em descrição não se refere à essência, mas à presença de elementos estranhos e contraditórios em *articulação com* o indivíduo na existência, na duração, no tempo.

Ao poder explicar como desejos contrários podem estar *em* um mesmo sujeito (ainda que o conhecimento de contrários por um só homem e ao mesmo tempo seja negado) e, com isso, desmistificar a origem da crença ilusória na existência efetiva de um conflito interno (em sentido forte), Espinosa pode, simultaneamente, mostrar de que modo essa crença, essa ilusão, implica necessariamente uma disposição afetiva que toma o externo pelo interno. É interessante: exatamente porque se iludem quanto à interioridade do que é externo é que isso que é externo é mais “interiorizado”. Tal crença envolve paixões ligadas a forças externas, imaginadas falsamente, contudo, consideradas pelo agente crente *como se fossem* internas, que se apresentam para o agente como advindo do agente e, ao mesmo tempo, em contraposição às determinações racionais desse mesmo agente.

Seres imaginários podem ter efeitos reais, de tal modo que uma duplicação representativa do conflito externo no interior da mente do homem submetido às paixões o levará a crer erradamente que ele é a fonte de decisões contra si mesmo, o que, por sua vez, causará uma diminuição efetiva de sua potência de existir. De maneira aparentemente paradoxal, a falsidade da representação segundo a qual há um conflito interno não exclui a produção efetiva de um afeto que, sendo ligado a essa ideia falsa é, ao menos em um sentido fraco, causada pelo indivíduo que a pensa (a saber, na medida em que as ideias falsas

são modos de uma determinada mente, explicados por sua realidade formal). (PINHEIRO, 2008, p. 220)

Princípio explicativo da crença ilusória e da interiorização do conflito: o livre-arbítrio. Caso exemplar do modelo geral utilizado para explicar a efetividade passional dos aparentes conflitos internos: o suicídio. Tanto o princípio quanto o modelo encontram no espinosismo uma explicação positiva das suas causas, da sua ilusão, bem como uma teoria alternativa a respeito do que realmente ocorre na postulação de um e de outro. E tanto a explicação quanto a teoria alternativa proposta por Espinosa expurgam a realidade da fórmula da acrasia, da hipótese da servidão voluntária, do suicídio. Quer dizer, repele qualquer amenização de seus móveis conceituais, expurga um sentido fraco de interioridade.

Referências Bibliográficas:

- ABENSOUR, M. (2015) *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*; [online] Astérior: <https://journals.openedition.org/asterion/2594> : 07/02/2021.
- CHAUÍ, M. (2014). *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- DELEUZE, G. (2009). *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. 2ª. edição. Fortaleza: EdUECE.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1972). *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie I*. Paris: Minuit.
- ESPINOSA, B. (2003). *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2009). *Tratado Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- _____. (2012). *Breve tratado de Deus do homem e de seu bem-estar*. Tradução Emanuel A. R. Fragoso, Luís C. G. Oliva. Belo Horizonte, Autêntica Editora.
- _____. (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- _____. (2015b). *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp.
- HEGEL, G.W.F. (1992). *Fenomenologia do Espírito*. Vol. 1, Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes.
- LA BOÉTIE, É. (1982). *Discurso da servidão voluntária*. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Editora Brasiliense.
- MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l'Éthique. La quatrième partie: la condition humaine*. Paris, PUF.
- RAMOND, C. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Paris, Ellipses.

- ROUSSEAU, J.J. (2006). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard.
- PINHEIRO, U. (2008). *Acrasia, metamorfoses e o suicídio de Sêneca na Ética de Espinosa*. *ANALYTICA*, vol. 12, nº 2, p. 199-244.
- SPINOZA, B. (2014). *Spinoza: Obra completa II*. Tradução J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva.

Spinoza's argument for substance monism

Jack Stetter
Loyola University New Orleans

Resumo: Investigo, neste artigo, os fundamentos do argumento maduro spinozista do monismo substancial. O argumento é sucintamente afirmado na *Ética*, Parte I, proposição 14. Ele faz apelo a duas premissas explícitas: (1) a de que deve haver uma substância com todos os atributos; (2) a de que as substâncias não podem compartilhar seus atributos. Em conjunto com uma terceira premissa implícita, a de que uma substância não pode não ter qualquer atributo, Spinoza infere que não pode haver mais que uma substância. Começo a investigação com a análise da primeira premissa, que é fornecida sob a forma de quatro provas da existência de Deus na *Ética*, Parte I, proposição 11. Demonstro, a partir dela, que Spinoza adota uma abordagem progressiva, em que a quarta prova da existência de Deus é mais exitosa e persuasiva que a terceira; esta, por sua vez, mais exitosa que a segunda etc. Também esmiúço, aqui, conceitos centrais do pensamento de Spinoza, incluindo os conceitos de razão (*ratio*) e poder (*potesta* ou *potentia*). Analiso, em seguida, a segunda premissa do argumento spinozista do monismo substancial, conforme estabelecido na *Ética*, Parte I, proposição 4, em conjunto com *Ética*, Parte I, proposição 5. Aceito e respondo a objeção atribuída a Leibniz de que uma substância *p* pode ter os atributos *x* e *y* e uma substância *q* pode ter os atributos *y* e *z*, e, portanto, que substâncias podem compartilhar alguns atributos embora permaneçam distintas. Ao longo deste estudo, minha atenção se volta para os procedimentos argumentativos adotados por Spinoza. Isso resulta num fechamento, numa leitura internalista do texto, segundo a qual Spinoza abraça efetivamente o monismo substancial. Na conclusão deste estudo, registro a originalidade do argumento de Spinoza em relação às teorias da substância do século XVII.

Palavras-chave: Spinoza; Monismo Substancial; Provas da Existência de Deus; Individuação.

Abstract: In this paper, I inspect the grounds for the mature Spinozist argument for substance monism. The argument is succinctly stated at *Ethics* Part 1, Proposition 14. The argument appeals to two explicit premises: (1) that there must be a substance with all attributes; (2) that substances cannot share their attributes. In conjunction with a third implicit premise, that a substance cannot *not* have any attribute whatsoever, Spinoza infers that there can be no more than one substance. I begin the inspection with the analysis of the first premise, which is provided in the form of the four proofs of God's existence in *Ethics* Part 1, Proposition 11. While demonstrating how Spinoza adopts a progressive approach, where the fourth proof of God's existence is more successful and persuasive than the third, which is more successful than the second, *etc.*, I also unpack concepts central to Spinoza's thinking here, including the concepts of reason (*ratio*) and power (*potesta* or *potentia*). I then analyze the second premise of the Spinozist argument for substance monism, as established by *Ethics* Part 1, Proposition 4 in conjunction with *Ethics* Part 1, Proposition 5. I take up and respond to the objection attributed to Leibniz that a substance *p* can have the attributes *x* and *y* and a substance *q* can have the attributes *y* and *z*, and thus that substances can share some attributes while remaining distinct. Throughout the study, my attention is focused on the argumentative procedures Spinoza adopts. This yields a close,

internalist reading of the text where Spinoza effectively embraces substance monism. In conclusion to this study, I underscore to the originality of Spinoza's argument for seventeenth century theories of substance.

Keywords: Spinoza; substance monism; proofs of God's existence; individuation.

Part 1: Outlining the Argument for Substance Monism

Speaking from a broad historical perspective, the kind of substance pluralism found in early Aristotle and among several of his Medieval descendants does not come down to Spinoza in great shape. It is fair to say, in fact, that Spinoza confronts a generally contested and fragmented terrain of philosophical debate and discussion: the notion of substance, the belief that a plurality of substances populates the world and this fact can *meaningfully* explain natural phenomena was challenged by the nascent demands of mechanistic thinking.¹ Take but one canonical example. In what sense are extended substances truly substances for Descartes if extended substances are created continually by God? What is more, what *explanatory force* can they play as substances, if they are shorn of power or force and serve as mere placeholders for an intellectually perceived geometry?² Yet substance monism is a radical theoretical alternative — and Spinoza embraces the risks clear-sightedly. He is unquestionably aware of the alternatives to this view, and he is also aware that it would have likely had implausible-looking consequences

¹ As has been abundantly documented by Robert Pasnau in *Metaphysical Themes: 1274-1671* (Oxford: Oxford University Press, 2011). For reactions to Descartes specifically, see more recently Tad M. Schmaltz, *The Metaphysics of the Material World: Suárez, Descartes, Spinoza* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

² On this specific point, see Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago: University of Chicago Press, 1992). The Cartesian theory of substance is a complex subject. One would do well to return to the central texts, such as Descartes *Principles of Philosophy*, I.51, where tensions in the bona fide substantiality of created substance are especially salient. There, we see Descartes carefully hedging his definition of substance as that which enjoys genuine independent existence by appealing to the notion of God's "concurrence." Descartes' understanding of concurrence is indebted to Scholastic discussions (Burgersdijk makes a similar point in *Institutionum*, Book II, Ch. 1, §4). Created substances thereby remain substances, even if they are only substances in a relatively weak sense insofar as their *subsistence* requires God's concurrence. At the heart of the Cartesian definition of substance in the *Principles* is the belief that "not depending on another being" is essential to the nature of substance. Beings qualify as substances, understood as capable of subsisting, if and only if they are not caused by another. But created substances causally depend on other created substances and on God. Descartes wants that we grant his middle-of-the-road appeal to concurrentism, and that we accept that even though created substances are indeed caused by another, they are not caused by another in such a way that the fact they are substances is called into question. Even with this restriction in mind, created substances can satisfy the criteria of substance Descartes gave in his Geometrical Exposition in response to Mersenne, namely *substanding* [Geometrical Exp., Def. V / AT VII 161 / CSM II 114], as created substance can be logically held to be a subject in which properties reside, even if its persistence or existence requires God's concurrence. On the other hand, if we deny Descartes this middle-of-the-road appeal to concurrentism, and hold that being a substance requires absolute independence, then we are on the way to embracing Spinoza's substance monism. The fact that Descartes opened the door to Spinoza was widely appreciated by Spinoza's immediate successors.

both for leading figures in the historic, linguistic, and philosophical tradition within which Spinoza worked as well as for so-called common-sense.

Several prominent interpretations are already on hand for making sense of Spinoza's argument for substance monism and the arguments for the existence of God.³ Some of these interpretations will be called on in what follows, though I have attempted to the best of my ability to bracket the secondary literature and "return to the text itself" for the purposes of this close reading and reconstruction.

Now, my reader may balk at the fact that I further bracket several key philosophical or historical issues here. For example, I will not dwell on whether the term "substance monism" is an appropriate term, considering the fact that "monism" implies "oneness," or number, and considering Spinoza's (wavering) depreciation of measure and number as capable of yielding a rational understanding of *Natura naturans*.⁴ I will not, moreover, discuss closely related and important issues in Spinoza's mereology and connected issues in metaphysical priority.⁵ Nor will I be interested here in saying what I think the divine substance "really" is for Spinoza, correctly construed, though I will hint at least one possible answer. I am simply interested in discussing the elemental parts of Spinoza's view, the inner constitution, as it were, of his deep metaphysical commitment to substantial oneness.

³ In the English-language literature, see esp. Don Garrett, "Spinoza's "Ontological" Argument" [1979], reprinted in Don Garrett, *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2018); Martin Lin, "Spinoza's Arguments for the Existence of God", *Philosophy and Phenomenological Research* 75:2 (2007): 269-297; and Mogens Lærke, "Spinoza's Cosmological Argument in the *Ethics*", *Journal of the History of Philosophy* 49:4 (2011): 439-462. In the French-language literature, see esp. Alexandre Matheron, "Physique et ontologie chez Spinoza l'énigmatique réponse à Tschirnhaus" [1991], in Alexandre Matheron, *Etudes sur Spinoza et la philosophie à l'âge classique* (Lyon: ENS Lyon, 2011) and Jean-Luc Marion, "Spinoza ou l'unification des preuves de l'existence de Dieu", in Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 2021). I independently reach a similar conclusion as Matheron in maintaining that Spinoza's ontological proofs are progressively compelling. Matheron considers that they "gagnent en pureté intuitive" (583) and succeed one another "comme en une sorte de parcours initiatique," (583) yielding a more precise ontology of power.

⁴ This issue is prominently treated in Gueroult, *Spinoza 1*, Appendix 9 on the Letter on Infinity, 500-529. On the issue of the "numerical" nature of infinite, see Ramond's nuanced discussion in Charles Ramond, *Qualité et quantité*, ch. 2. Returning to the issue of how "far-reaching Spinoza's depreciation of number is," (245) Lærke argues in Mogens Lærke "Spinoza's Monism? What Monism?", in *Spinoza on Monism*, ed. Goff, that Spinoza does not, nor can he claim that there is "one substance," but he does not for his part correct how "divine unity" should be understood for Spinoza (246). Della Rocca, in Michael Della Rocca, "The Elusiveness of the One and the Many in Spinoza: Substance, Attribute, and Mode", in *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy*, ed. Stetter and Ramond, goes further still, arguing (67-71) that "divine unity" (or God's being "one and the same") can be understood as an improper *and* a proper designation, since, on the one hand, there are none of the same nature or essence as God, but on the other hand, the thinking substance and the extended substance both exist and are not of the same nature or essence.

⁵ See Ghislain Guigon in "Spinoza on Composition and Priority", in *Spinoza on Monism*, ed. Goff.

On occasion, I will bring Spinoza's argument into discussion with the context of its elaboration. I will draw attention to how Spinoza unreservedly embraces the tradition's view on substance as enjoying existence by its own right, and how Spinoza thinks the only substance in this sense is God, since all other substances are created by God, as noted above. Naturally other features of Spinoza's substance monism also tie into contextually or historically sensitive issues. As noted, however, I strive to bracket these issues and focus on the text itself.

The aims of such a study are, one might think, clarificatory. What passes in textbook surveys as Spinoza's doctrine of substance monism is in fact an extremely intricate package of arguments and claims. Only by carefully attending to the way that Spinoza ties these together to form a general philosophical view do we appreciate the richness and nuance of Spinoza's philosophy. What is true here, it can be said, is true of the remainder of Spinoza's doctrine as well. This paper I voluntarily qualify as an exercise in philosophical analysis or dissection.

To begin, let us grant that *the* master statement of substance monism in Spinoza is put forth at 1p14:

Except God, no substance can be or be conceived. [1p14]

The demonstration reads:

Since God is an absolutely infinite being, of whom no attribute which expresses an essence of substance can be denied (by 1d6), and he necessarily exists (by 1p11), if there were any substance except God, it would have to be explained through some attribute of God, and so two substances of the same attribute would exist, which (by 1p5) is absurd. And so except God, no substance can be or, consequently, be conceived. For if it could be conceived, it would have to be conceived as existing. But this (by the first part of this demonstration) is absurd. Therefore, except for God no substance can be or be conceived, *Q.E.D.*" [1p14d]

This demonstration calls on two propositions and one definition. One of the propositions is demonstrated by means of Spinoza's ontological arguments for the existence of God [1p11], the other, more peculiar still, consists in the claim that no two substances can share any attribute or "affection" [1p5]. The definition of God states that God an absolutely infinite entity of which any attribute is an essential feature expressing its eternal essence [1d6]. For the purposes of elucidating substance monism, we must grant that Spinoza's definition of God is relevant to theology properly understood, whether we doubt that such a "God" is, as Leibniz famously

remarked, anything more than a mere “Metaphysical something” [A VI, iii, 474f]. A more serious concern that I shall soon take up is whether Spinoza’s definition of God does not form a patently invalid premise in the proof of the existence of God. I will argue that it does not, provided it is construed as a real definition offering a true description of a thing.

Attending to 1p14, we see that the argument for substance monism is rather easy to reconstruct in its valid logical form, since it involves but two explicit premises and one implicit premise:

- (1) There must be some substance with infinite or all attributes.
- (2) There cannot be two substances that share some attribute in common.

From these premises, put forth at 1p14, and granting the further implicit premise that there cannot be a substance without any attribute, Spinoza can infer the validity of substance monism:

- (3) There cannot be more than one substance.

Let us now begin by examining (1), put forth at 1p11, according to which:

God, or a substance consisting of infinite attributes, each of which expresses eternal and infinite essence, necessarily exists. [1p11]

Spinoza adduces three demonstrations and a further scholium to prove that God necessarily exists, which suggests outright the significance he attached to it. This should come as no surprise, for God’s necessary existence secures the bedrock of Spinoza’s philosophical system in the *Ethics*. I will begin therefore by interrogating the four proofs and inspecting their logical and philosophical characteristics.

Part 2: Spinoza’s First Proof of God’s Existence

Spinoza’s first proof is the most succinct:

If you deny this, conceive, if you can, that God does not exist. Therefore (by 1a7) his essence does not involve existence. But this (by 1p7) is absurd. Therefore, God necessarily exists, *Q.E.D.* [1p11d1]

There are various ways this argument can be interpreted. On one reading, at least, it is invalid.

Take the following line of interpretation. Spinoza understands “essence involving existence” and “necessary existence” as equipollent. Hence, Spinoza's claim that it is absurd to assert that God does not exist, following the fact that God's essence involves existence. What grounds does he give us for granting this? Spinoza's appeal to 1p7 suggests that we must grant this: *any* substance's essence involves existence, which in turn allegedly follows from the fact that, since one substance cannot be produced by another substance (1p6), a substance cannot be produced by anything at all (1p6c).

Already, Spinoza's argument is quite strained. That a substance cannot be produced by anything at all does not entail that it must be produced, *pace* Spinoza at 1p7d. For example, since no substance can be produced, perhaps there is no substance at all.

Now, Spinoza's appeal to 1d1, the definition of self-causation, in 1p7d is intended to motivate the claim that if substance is not produced by anything, it must be self-produced, or “it pertains to its essence to exist” (1p7).

One might similarly suppose that Spinoza's discussion involves an implicit appeal to a second definition, the definition of God as a “a substance consisting of an infinity of attributes” (1d6).

In both cases, if we construe these definitions as merely nominal, or stipulative, Spinoza's reasoning is invalid. In the case of the definition of God, it is incorrect to argue that insofar as God is *conceived* as substance it follows that he is such a thing. Rather, we need the definition to state a fact about God: God is substance. Notably, this feature of the definition of God, it's being *real*, not *nominal*, leaves open the question as to where we receive this immediate knowledge of God's nature *qua* substance, the consequences of which (read: God's necessary existence, its unicity, its simplicity, *etc.*) later demonstrations make explicit.

Looking to the definition of self-causation, if we take the definition as stipulative, we will only have a mechanism for understanding the nature of the existence of certain entities. But Spinoza's use of the definition additionally requires that the mechanism pertains to entities that exist.

Moreover, even if we succeed in salvaging it from being patently invalid by insisting on the definition of God as real, the demonstration would still, it appears, remain question-begging. The argument draws on the premise that God is a substance to demonstrate that God exists. But the consequence is contained in the premise, because substances must exist. Thus, Spinoza

relies on the conclusion of his argument in the premises of his argument. Upon inspection, therefore, the argument appears simply to be that there is a self-causing entity which exists, and that this “explains” why God exists. This is question-begging.

Spinoza has several tools at his disposal for responding to the question-begging objection to substance monism, as we shall see with the follow-up ontological arguments.

A further objection to this demonstration concerns the fact that the premises involved in 1p11d1 apply to any substance whatsoever and not only God or the substance with infinite or all attributes. As we saw, the argument for 1p11d1 involves appeals to 1a7 and 1p7. The latter, in turn, follows from 1d1 and 1p6c. Not one of these premises is restricted in its application. On the contrary, they apply without restriction to any substance whatsoever. Hence, 1p11d1 would seem to demonstrate the necessary existence of any substance. This objection, the non-divine substance objection, suggests outright that 1p11d1 will not stand on its own.

Part 3: Spinoza’s Second Proof of God’s Existence

The second proof is not only more intricate and involved, but also it makes a much stronger case for God’s necessary existence:

For each thing there must be assigned a cause, or reason, as much for its existence as for its nonexistence. For example, if a triangle exists, there must be a reason or cause why it exists; but if it does not exist, there must also be a reason or cause which prevents it from existing, or which takes its existence away.

But this reason, or cause, must either be contained in the nature of the thing, or be outside it. *E.g.*, the very nature of a square circle indicates the reason why it does not exist, *viz.* because it involves a contradiction. On the other hand, the reason why a substance exists also follows from its nature alone, because it involves existence (see 1p7). But the reason why a circle or triangle exists, or why it does not exist, does not follow from the nature of these things, but from the order of the whole of corporeal Nature. For from this [order] it must follow either that the triangle necessarily exists now or that it is impossible for it to exist now. These things are evident through themselves, but from them it follows that a thing necessarily exists if there is no reason or cause which prevents it from existing. Therefore, if there is no reason or cause which prevents God from existing, or which takes his existence away, it must certainly be inferred that he necessarily exists.

But if there were such a reason, or cause, it would have to be either in God’s very nature or outside it, *i.e.*, in another substance of another

nature. For if it were of the same nature, that very supposition would concede that God exists. But a substance which was of another nature [NS: than the divine] would have nothing in common with God (by 1p2), and therefore could neither give him existence nor take it away. Since, then, there can be, outside the divine nature, no reason, or, cause which takes away the divine existence, the reason will necessarily have to be in his nature itself, if indeed he does not exist. That is, his nature would involve a contradiction [NS: as in our second example]. But it is absurd to affirm this of a being absolutely infinite and supremely perfect. Therefore, there is no cause, or reason, either in God or outside God, which takes his existence away. And therefore, God necessarily exists, *Q.E.D.* [1p11d2]

As per the first sentence of the long demonstration, the key notion doing the real heavy-lifting for Spinoza's argument here is the so-called Principle of Sufficient Reason, or the belief that "for each thing there must be assigned a cause, or reason, as much for its existence as for its nonexistence [*cujuscunque rei assignari debet causa seu ratio tam cur existit quam cur non existit*]" and that "this reason, or cause, must either be contained in the nature of the thing, or be outside it [*hac vero ratio seu causa vel in natura rei contineri debet vel extra ipsam*]." Some remarks about the Principle of Sufficient Reason and its role are in order.

What "things" does Spinoza mean to designate when he writes (§3 of the above demonstration) that "these *things* are evident through themselves?" I believe that what Spinoza means to say is that the *examples* he adduces are evidently true through themselves, and that, in turn, this would tell us something about the Principle of Sufficient Reason's scope and strength. Thus, it would be evident that "the very nature" of a square circle "indicates" why there are no square circles, because any such nature evidently "involves" [*involvit*] (as in "implicates" or "implies") a contradiction. With his choice example, Spinoza likely means something trivial like the categorical statement "there are some square circles" is utter nonsense, because in proffering it we ascribe contradictory predicates to a subject, which only a madman could deny.

Upon closer inspection, Spinoza seems in fact to wish that we concede a further suppressed premise in the second version of the ontological argument for God's necessary existence:

(1p11d2's Suppressed Premise): Essences or natures themselves ground the intelligibility of propositions about essences or natures.

This is to say that Spinoza would have us grant that any essence or nature has some set of specifiable features that can be meaningfully picked out by propositional discourse. From this it follows that there cannot be any such essence or nature as “square circle,” since the essence or nature “square circle” grounds nothing intelligible.

Hence, illustratively, the contradiction is said by Spinoza to be “contained” in the essence or nature, and, furthermore, on Spinoza’s reasoning, the container is prior to that which is contained in it. In other words, the self-evident examples would suggest that Spinoza sees it as self-evident that we should concede that essences or natures: 1. obtain; and 2. yield intelligibility.

This would mean, however, that essences themselves are at the ground-level of Spinoza’s reasoning, and that the Principle of Sufficient Reason is extracted, as it were, from the fact that there are essences, not *vice versa*.

Thus, the nature of the “evidence” illustrates the following suppressed argument about the Principle of Sufficient Reason and is relevant to discussing God’s necessary existence:

(1p11d2’s Suppressed Argument): If there are reasons, this is because there are essences. Essences support some explanations, but not all explanations. There are essences of a certain sort; hence, there are reasons of a certain sort. What there is determines what can be intelligible.

The additional talk of causality given by the Principle of Sufficient Reason’s canonical form complicates this picture. Regardless, with the sub-argument in hand, Spinoza will then further claim that “a thing necessarily exists if there is no reason or cause which prevents it from existing.” This is a particularly counter-intuitive claim to make and recalls the oddity of the suggestion at 1p7d that for want of anything that might produce a substance, substance must produce itself. What about the lack of barriers to some thing’s existence suggest that some thing innately possesses the power to exist? Further, how is this claim in fact derivable from what has been seen?

Specifically, Spinoza must mean to suggest that the claim above follows if we additionally grant that either the reason or cause for a thing’s existence or non-existence is “contained” in the nature of the thing or remains “outside” it. From this, it would purportedly follow that if there is no reason “outside” the thing that prevents its existence, then there must be a reason

inside it to prevent it, if it does not exist; hence, conversely, if it exists, that must be because nothing “contained” in it prevents it.

Yet still, the reluctant reader may demur: what about the absence of an innate barrier to existence yields an innate reason or cause, *i.e.*, a real power, grounded in the nature of the thing itself? This difficulty in the argument will only be taken up with the third proof, when Spinoza explicitly treats of how divine power relates to divine unity and divine existence.⁶

In any case, the key take-away from the opening argument and appeal to the Principle of Sufficient Reason consists in the claim that to establish necessary existence we must first establish that which the essence or nature itself grounds, or “contains”. As we continue to follow Spinoza in his second ontological argument, this feature of the argument becomes even more salient. On the one hand, it is because a substance’s nature “contains” everything relevant to its existence that nothing “outside” it can act as a barrier to its existence. The argument relies on a simple affirmation: no two substances can interact, because no two substances have anything in common, since any substance is conceived through itself. Hence, “a substance which was of another nature [...] could neither give him existence nor take it away.”

What of contrary reasons or causes “contained inside” the divine nature? Alas, Spinoza does not have much to say, besides exclaiming that “it is absurd to affirm this [read: that “his nature would involve a contradiction”] of a Being absolutely infinite and supremely perfect.” What about being “absolutely infinite” and “supremely perfect” prohibits having a reason or cause that would itself prohibit existence? The term “supremely” is particularly difficult to grapple with, since it is not clear whether this means having all perfections or merely having only those perfections that can be had in some full-bodied way. Conceivably, two perfections (or, perhaps, realities or qualities) could be contrary, depending on what perfections one admits of God. Traditionally, for instance, omnipotence and divine benevolence appear at odds, whence the problem of divine theodicy.

In short, Spinoza’s suggestion that it is “absurd” that a “being absolutely infinite and supremely perfect” could have a nature that “involves a contradiction” depends for its cogency on a specifically Spinozist understanding of what constitutes a perfection, and it further implies

⁶ Spinoza’s views on “Power” (*potestas*) and how they differ from his views on “power” (*potentia*) are heavily debated in the French and Italian literature, but I do not intend on engaging in that exegesis here, primarily because I do not find the distinction to be essential for understanding Spinoza’s understanding of divine power and how divine power relates to divine unity and existence. For discussion, see Antonio Negri, *L’anomalia selvaggia: Saggio su potere e Potenza in Baruch Spinoza* (Milan: M.B.P, 1982). For criticism, see Charles Ramond, *Le Dictionnaire Spinoza*, entry “Pouvoir/Puissance” (Paris: Ellipses, 2007).

that certain features or perfections traditionally ascribed to the divine entity do not, in fact, pertain to it, such as benevolence, freedom of the will, *etc.* (The fourth and final proof will return to the issue of divine “perfection”.)

Part 4: Spinoza’s Third Proof of God’s Existence

The third proof inaugurates a further angle of approach to an underlying issue that remained unanalyzed in the second ontological argument and that will receive abundant treatment in the fourth and final argument. This concerns the innate and indwelling power of the divine entity to exist, and not merely the absence of any innate impediment to divine existence. The third demonstration thus reads:

To be able not to exist is to lack power, and conversely, to be able to exist is to have power (as is known through itself). So, if what now necessarily exists are only finite beings, then finite beings are more powerful than an absolutely infinite Being. But this, as is known through itself, is absurd. So, either nothing exists or an absolutely infinite being also exists. But we exist, either in ourselves, or in something else, which necessarily exists (see 1a1 and 1p7). Therefore an absolutely infinite Being—*i.e.* (by 1d6), God—necessarily exists, *Q.E.D.* [1p11d3]

Spinoza qualifies this discussion of God’s existence in the following scholium as “*a posteriori*” and judges it easier to grasp than the *a priori* counterpart that will receive its treatment in that scholium. The first element in the discussion here is the important view that “to be able not to exist is to lack power” and “to be able to exist is to have power”. Hence, it follows that the entity with necessary existence has the most power. Spinoza is clearly right to maintain that these are logically converse propositions, but it’s not clear why he asserts that it is “known through itself” that this set of converse propositions is valid. It suggests that the underlying suppressed premise is accepted by all, namely:

(1p11d3’s Suppressed Premise): Power is a requisite of actual existence.

Put thusly, the suppressed premise appears trivial. Why note that existence requires the power to exist, since its negation is patently self-contradictory? Stated otherwise: if something does not have *possible* existence — read: if there is no possible world in which the thing exists, and it is metaphysically impossible that it exists — how could it have *actual* existence, granted that *actual* existence is *possible* existence with some additional feature, or that the *actual* world is one *possible*

world? (Even if no other world is in fact possible, as Spinoza would argue, it does not follow that the actual world is not “possible” whatsoever, whatever that would mean, but rather that the actual world is the *only* possible world.)

In papers dating from 1676 and onwards, such as in his *Quod Ens perfectissimum existit*, Leibniz draws attention this suppressed premise in the argument, and rightly so. Leibniz helps us to see the interest of the suppressed premise, for it tacitly further suggests that, on Spinoza's accounts, we have already granted that God has possible existence, or that the divine entity is possible.

Let us leave the Leibnizian point to the side, however, and further analyze the next element in Spinoza's *a posteriori* argument. Spinoza writes that “if what now necessarily exists are only finite beings, then finite beings are more powerful than an absolutely infinite Being.” The wording is off-putting but should not trouble us too much. Spinoza did not intend to maintain that finite beings necessarily exist. Rather, Spinoza wants to compare the power of what can *possibly* exist and cannot *not* exist with the power of finite things which, *actually* existing, must be able to *possibly* exist, but which also *possibly* could not exist. Now, it would be allegedly “known through itself” that the latter cannot be “more powerful” than the former. Therefore, since finite things actually exist (such as human beings), that which is “more powerful” must also exist, namely God.

Part 5: Spinoza's Fourth Proof of God's Existence

It is in the fourth and final demonstration (a scholium, in fact) that the most original and most sophisticated of Spinoza's versions of the proof of God's existence is laid out. As with the previous *a posteriori* argument, here the discussion pivots on the Spinozist notion of power, which imbues it with a certain originality and force:

In this last demonstration I wanted to show God's existence *a posteriori*, so that the demonstration would be perceived more easily—but not because God's existence does not follow *a priori* from the same foundation. For since being able to exist is power, it follows that the more reality belongs to the nature of a thing, the more powers it has, of itself, to exist. Therefore, an absolutely infinite Being, or God, has, of himself, an absolutely infinite power of existing. For that reason, he exists absolutely.

Still, there may be many who will not easily be able to see how evident this demonstration is, because they have been accustomed to contemplate only those things that flow from external causes. And of these, they see that those which quickly come to be, *i.e.*, which easily

exist, also easily perish. And conversely, they judge that those things to which they conceive more things to pertain are more difficult to do, *i.e.*, that they do not exist so easily. But to free them from these prejudices, I have no need to show here in what manner this proposition—what quickly comes to be, quickly perishes—is true, nor whether or not all things are equally easy in respect to the whole of Nature. It is sufficient to note only this, that I am not here speaking of things that come to be from external causes, but only of substances that (by 1p6) can be produced by no external cause.

For things that come to be from external causes—whether they consist of many parts or of few—owe all the perfection or reality they have to the power of the external cause; and therefore their existence arises only from the perfection of their external cause, and not from their own perfection. On the other hand, whatever perfection substance has is not owed to any external cause. So its existence must follow from its nature alone; hence its existence is nothing but its essence.

Perfection, therefore, does not take away the existence of a thing, but on the contrary asserts it. But imperfection takes it away. So there is nothing of whose existence we can be more certain than we are of the existence of an absolutely infinite, or perfect, being—*i.e.*, God. For since his essence excludes all imperfection, and involves absolute perfection, by that very fact it takes away every cause of doubting his existence, and gives the greatest certainty concerning it. I believe this will be clear even to those who are only moderately attentive. [1p11s]

There are three key premises in this *a priori* argument for God's necessary existence:

- (1) “[...] since being able to exist is power, it follows that the more reality belongs to the nature of a thing, the more powers it has, of itself, to exist.”
- (2) “[...] things that come to be from external causes—whether they consist of many parts or of few—owe all the perfection or reality they have to the power of the external cause; and therefore their existence arises only from the perfection of their external cause, and not from their own perfection.”

From these, Spinoza then further derives the claim that:

- (3) “[...] Perfection, therefore, does not take away the existence of a thing, but on the contrary asserts it. But imperfection takes it away.”

It is due to the equivalence established in premise (2) between “perfection” and “reality” that Spinoza can assert that, in view of premise (1), premise (3) holds. An additional important feature of premise (2) concerns the clarification that if something “comes to be” from an external cause, it owes its “perfection” or “reality” to the “power” of the external cause; hence, its “existence” arises from the “perfection” of the external cause. Here, Spinoza runs together “existence”, “perfection”, “reality”, and “power”.

What then is the precise conceptual content of the notion of power brought to bear on Spinoza's fourth ontological argument? It is difficult to pin down exactly without evoking several other equivalent (and equally elusive) terms like “perfection” or “reality” or “existence.”

I suspect that evincing the underlying and unique causal structure of things might be, for Spinoza, the key motivating issue here.

A theory of substance as causally powerful is nothing new. Created substances play key roles as natural agents of causation and thus as powerful entities in the world of his predecessors, some of whom took it as self-evident that substances must be powerful. Aquinas, for example, maintains without hesitation that:

The powers of the soul are its natural properties. But the subject is the cause of its proper accidents, whence also it is included in the definition of accident. Therefore the powers of the soul proceed from its essence as their cause. [*Sum. Theol.*, Ia, qu. 77, art. 6]

Aquinas continues to note that “all the powers of the soul, flow from the soul, as from their principle” [*Sum. Theol.*, Ia, qu. 77, art. 6, resp.]. Again, he maintains that the “emanation of a substance's proper accidents [*emenatio propriorum accidentium ad subjecto*] does not happen by some transformation, but is a natural result, in the way that one thing naturally results from another, such as color from light” [*Sum. Theol.*, Ia, qu. 77, art. 6, resp.].

Looking ahead in Spinoza's *Ethics*, we find that he puts the view of substance's (causal) power to extensive use. For instance, according to 2p7, we find that this causal structure is one and the same across anything that belongs to substance, like its essential qualities, or attributes. This is called the ‘parallelism’ doctrine. Thus, the fact that God's *power* of acting and *power* of

thinking, for example, are one and the same (2p7c), follows from the fact that there is only one causal structure underlying things. Moreover, Spinoza's discussions of God's *power* to exist in 1p11s show us that Spinoza's fully developed argument for God's necessary existence involves the identification of God's *reality* or *perfection* being unbounded with God's *power* being unbounded.

A second issue also bears underscoring. Spinoza's discussions of the unique substance's "power to exist" recall the view on substance espoused by Descartes in *Principles of Philosophy* I.51. For Descartes, only God is a substance in the sense put forth at Principles I.51, because God is the only substance that exists without the "concurrence" of another substance. Descartes wrote that:

By *substance* we can understand nothing other than a thing which exists in such a way as to depend on no other thing for its existence. And there is only one substance which can be understood to depend on no other thing whatsoever, namely God. In the case of all other substances, we perceive that they can exist only with the help of God's concurrence. [Principles I.51 / AT VIII A 25 / CSM I 210]

Spinoza's view in 1p11s of God as necessary existent belongs to this tradition of discussions of how if we think of substance as subsisting or existing by its own power, then certainly, God is the only substance, since all other "substances" are causally created by God.

To return to Spinoza's line of argument itself, unlike in the second ontological argument examined above, where Spinoza contented himself with showing that no "cause or reason" can be "contained" within the divine nature that forbids its existence (read: the divine essence cannot be contradictory), here the aim is to show that some cause or reason compels divine existence from within and that this cause or reason pertains to the divine essence. That "cause or reason" is implicated in the Spinozist concept of a thing's indwelling power as requisite for its possible existence. Premise (1) is particularly noteworthy in this regard, since it shows that, for Spinoza, a thing's amount of power equals the thing's amount of reality.

This suggests an embrace of what is sometimes called the Principle of Plenitude. Broadly stated, the view would be that the divine nature "involves" (as in "implicates" or "implies" or "contains") the most amount of reality or perfection, and therefore, that it has the greatest claim on existence or the greatest power to exist vis-à-vis any other contender or possible substance.⁷

⁷ For discussion of the claim that reality, for Spinoza, is quantifiable, see Ramond, *Qualité et quantité*, esp. Ch. 1.

This suggests a *very* odd sounding view, however, as if some essences, or merely possible substances with fewer than infinite attributes, struggled amongst themselves to achieve existence and fell short of winning the right to exist.

Leibniz's commentary on the direct relationship between "quantity of essence" and "possible existence" put forth in his *De Rerum Originatione Radicali* [1697] underscores a similar problematic to the one latent in Spinoza's discussion of God's necessary existence:

First, from the fact that something exists rather than nothing, we must acknowledge that there is a certain urge [*exigentia*] for existence or (so to speak) a straining [*praetensio*] towards existing in possible things or in possibility or essence itself. Put briefly, essence in and of itself [*per se*] strives for existence. Whence it follows in turn that all possibles [*possibilia*] or things expressing essence or possible reality strive for existence with a right [*jure*] proportional to [their] quantity of essence or reality, or to the grade of perfection which they involve; for perfection is nothing but quantity of essence.

Hence, as manifestly as can be, it is understood that, out of the infinite combinations of possibles [*possibilia*] and possible series, that exists through which the greatest quantity of essence or possibility is brought into existence.⁸ [G VIII 302-308]

Though insightful by way of comparison and though useful as a heuristic tool, it is implausible that Spinoza would have shared Leibniz's view and conceived of *possibilia* as waging a total war amongst themselves of winner-takes-all existence, the strongest, the one with the most amount of perfection or reality, being the one that prevails. (Though, to be fair, it is equally implausible that Leibniz genuinely believed that mere *possibilia* do anything at all, strictly speaking.) Yet in a letter sent to Johannes Hudde from Voorburg in June 1666, Spinoza does give some clue as to how the understanding involved in 1p11s of the strivings of hypothetical substances might be understood naturalistically, that is if we construe these strivings in terms of what a given nature "requires":

Since the nature of God does not consist in a definite kind of being, but in a being which is absolutely unlimited [*indeterminatum*], his nature also requires [*exigit*] everything which expresses *being* [*esse*] perfectly, since otherwise his nature would be limited and deficient. [Ep. 36]

⁸ G. W. Leibniz, "On the Ultimate Origin of Things", in *Philosophical Essays*, ed. Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis, IN: Hackett, 1989), 150 [translation modified].

We may gather that when Spinoza states that God “requires” or “demands” such-and-such Spinoza means that it is a law of nature that such-and-such follows from God. We also know that what expresses being, for Spinoza, is called an “attribute”. Hence, cashing in the metaphor above, we may paraphrase Spinoza as holding that it is a law of nature that the essence of a substance constituted by any attribute infinite in its kind is also constituted by all other attributes. So, it is a law of nature that the maximally real substance obtains. In other words, the Principle of Plenitude had been only stated figuratively and illustratively. Thus, granted that every substance must have an essence constituted by some attribute, the substance with the maximal number of attributes excludes other substances from existing, since no substances share attributes.

Part 6: Spinoza’s No Shared Attribute Argument

This brings us at last to return to the argument for substance monism stated at 1p14 and Premise (2) in the reconstructed argument for substance monism. Recall that (2) states that there cannot be two substances that share some attribute in common. Spinoza specifically advances this claim at 1p5. Its demonstration appeals to a special case of the so-called Principle of the Identity of Indiscernibles. It appears to be put forth at 1p4d as well. Some remarks about these very early propositions, and the great difficulties in understanding Spinoza on this crucial point, are in order.

Let us begin with a general philosophical remark and ponder briefly the plausibility of holding that Spinoza embraces the Principle of Identity of Indiscernibles. According to the principle, qualitative identity implies numerical identity. In conjunction with the less controversial Principle of Indiscernibility of Identicals, or the view that numerical identity implies qualitative identity, it is involved in the bi-conditional principle called Leibniz’s Law, according to which numerical identity is co-existence with qualitative identity. The Principle of Identity of Indiscernibles suggests that no two things can have all the exact same properties and that two individual things cannot differ *solo numero*. Likewise, the Principle of Identity of Indiscernibles suggests that qualitatively identical things cannot be individuated. This principle readily lends itself to believe in the purely qualitative constitution of things, a belief Robert Adams has baptized the belief in “primitive suchness,” to be contrasted with the belief in “primitive” and “nonqualitative” (along with, presumably, non-descriptive) “thisness” or

haecceitas of things.⁹ Following J. M. E. McTaggart, we may also refer to the same principle as the Dissimilarity of the Diverse, or the fact that if x and y are distinct then there is at least one property that x has and y does not or *vice versa*.¹⁰ Some, such as Michael Della Rocca, have maintained that the Principle of Identity of Indiscernibles can be understood as derivable from the Principle of Sufficient Reason.¹¹ On this understanding of the roots of the former principle, it is because no reason or explanation can be given for the non-identity of two things which share all of their properties or features that the former principle holds.

Is it plausible to suggest that Spinoza embraces such a principle, even though he does not state it formally? Perhaps so. If attributes or essential natures, *i.e.* a qualitative constitution, did not exhaust the individuation of substances, then there could indeed be primitive, perhaps conceptually inaccessible substances distinct from that substance which has all attributes. There is some debate now whether Spinoza extends his embrace of the Principle of Identity of Indiscernibles across his metaphysics, particularly with regards to his strange view that the mind and the body are one and the same, which on its own suggests that numerically identical things do not need share all their properties. But this does not concern us here. Let us now turn to the propositions in question. According to 1p4:

Two or more distinct things are distinguished from one another, either by a difference in the attributes of the substances or by a difference in their affections. [1p4]

The demonstration reads:

Whatever is, is either in itself or in another (by 1a1), *i.e.* (by 1d3 and 1d5), outside the intellect there is nothing except substances and their affections. Therefore, there is nothing outside the intellect through which a number of things can be distinguished from one another except substances, or [*sive*] what is the same (by 1d4), their attributes, and their affections, *Q.E.D.* [1p4d]

Of special note is the strict identification Spinoza makes in the demonstration of “substances” and “their attributes.” Spinoza will draw dramatic conclusions from this premise in the following proposition. The vagueness of 1p4’s wording can be dissipated if we accept that by “distinct things” Spinoza means to refer to substances themselves.

⁹ Robert Merrihew Adams, “Primitive Thisness and Primitive Identity”, *The Journal of Philosophy* 76:1 (1979): 5-26.

¹⁰ J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, ed. C. D. Broad, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1927), 101.

¹¹ Michael Della Rocca, *Spinoza*. London: Routledge, 2008.

The claim here, then, is that two substances can only be distinguished from one another by virtue of some qualitative difference, or difference in properties — a difference in the substances’ attributes, and therefore a difference in the very essence or nature of the substances, or a difference in the substances’ affections.

The demonstration is also interesting in that here we find that Spinoza sees as equivalent the metaphysical view that everything that is must be in itself or in another, and the entities expounded in his ontology, namely substance and mode. Attribute is superfluous in this regard, since it is only that which the intellect picks out as the nature of substance. Likewise, because conception and existence are equipollent in the realm of Spinoza’s ground-level ontology (a substance is “in itself” and “conceived through itself,” whereas a mode is “in another” and “conceive through another”), one can see 1p4d as licensing the view that Spinoza’s embrace of the Principle of Identity of Indiscernibles is in some respect motivated by his commitment to the Principle of Sufficient Reason.

1p5 itself is intriguing, but difficult to set straight. 1p5 is the first proposition of the *Ethics* that a genuine Cartesian (or Aristotelian, for that matter) would refuse to countenance. According to 1p5:

In nature there cannot be two or more substances of the same nature or [*sive*] attribute. [1p5]

The demonstration reads:

If there were two or more distinct substances, they would have to be distinguished from one another either by a difference in their attributes, or by a difference in their affections (by 1p4). If only by a difference in their attributes, then it will be conceded that there is only one of the same attribute. But if by a difference in their affections, then since a substance is prior in nature to its affections (by 1p1), if the affections are put to one side and [the substance] is considered in itself, *i.e.* (by 1d3 and 1a6), considered truly, one cannot be conceived to be distinguished from another, *i.e.* (by 1p4), there cannot be many, but only one [of the same nature or attribute], *Q.E.D.* [1p5d]

The most persistent issue in the literature about the demonstration is understanding why Spinoza thinks he is entitled to take the affections of substance and “put them to one side” in his discussion of what allows for distinct substances to obtain. The feeling is, of course, that Spinoza has merely “put to one side” the very question that needed answering. For if there were two

substances that shared some attribute, but had different affections conceived under that attribute, should we not say these were distinct substances? Let us call this the affections objection.

Another persistent issue in the literature concerns the objection, originally made by Leibniz, that even we concede that a substance cannot share all of its attributes with another substance, perhaps two substances can share some attributes in common, but have others they do not share, through which they are distinguished. Read: substance a might have attributes x and y and substance b might have attributes y and z . Hence, there would be in nature two substances of the same attribute (y), though the two substances would also each hold a second attribute not in common (a has x and b has z), thus remaining distinct. Let us call this the second attribute objection.

Let us address these two objections in turn. In fact, resolving the one will immediately allow us to resolve the other, since both objections can be resolved if we understand that, for Spinoza, attribute exhaustively constitutes the nature of substance.

Take the affections objection. The reason Spinoza feels entitled to put the affections “to one side” is that, as he writes, substance is prior in nature to its affections, and whereas the latter are conceived through it, the former is always conceived through itself. Now, the affections themselves are merely expressions of the attributes. This is to say that a distribution of differences in the affections of attributes is reducible to a distribution of differences in the natures of attributes. Implicitly, Spinoza reasons that only distributions of differences among the natures of attributes are meaningful for understanding differences in the natures of substance. The differences in the affections of attributes only cut so deep, and thus, Spinoza can set them to the side without begging the question. Is Spinoza thereby forced to concede that affections are mere accidents, as in they are inessential to understanding the natures of substances? Not necessarily. The affections are not inessential expressions, or accidental, but they are still expressions, and thus we would do well, argues Spinoza, to see of what natures they are expressions.

Turning to the second attribute objection, again Spinoza's argument draws its force from the claim that whether a substance has a myriad of attributes (and an infinite substance will have infinite attributes, claims Spinoza), each of those attributes still exhausts the constitution of its nature. Hence, it is enough for substances to share any attribute for them to share natures. But

this contradicts the Principle of Identity of Indiscernibles as set forth in 1p4. Thus, there cannot be substances which share some attribute in common.

We are therefore left with the necessary premise (2) for the reconstruction of the Spinozistic argument for substance monism. Some substance has infinite or all attributes. No substances can share attributes. There is only one substance.

Granted, this only begs a further question. How can some substance (read: God), with an infinity of attributes, still have one and the same essence or nature, such that any one of those attributes is an adequate expression of God's essence or nature, and such that we cannot conceive of another substance that shares any of the same attributes without thereby contradicting the Principle of Identity of Indiscernibles?

Once more, the answer might be at hand in Spinoza's conception of power. On Spinoza's account, substance is power, or God's essence is his power (1p34). It is because of the strict identification of power and essence that the number of attributes which constitute the totality of attributes belonging to substance is irrelevant. The lawlike unfolding of substance, its innate power, also called "the order and connection of causes" (2p7) remains identical across attributes. Thus, the fact that attribute "constitutes" [*constituit*] the essence of substance (1d4) should be seen as a technical term, as meaning both "gives content to" and "adequately explains". Substance's power, as cause of itself, to unfold this essence that receives content expression *via* its attributes remains without impingement.

To briefly conclude, I will underscore two broad points that have emerged on my reading of the text. First, it is debatable whether Spinoza's *definition* of substance is original.¹² It seems not. What is more certain however is that Spinoza puts his understanding of substance to use in a novel fashion. I have attended to Spinoza's argument for substance monism, rather than his

¹² Wolfson, for one, does not think that it is. He takes this up in his discussion of the theory of mode, however. Spinoza's understanding of mode "strikes out a new line" *vis-à-vis* Aristotelian accident, "Spinoza's definition of substance contains nothing new"; rather, "he only restricts its application by firmly insisting upon its rigid logical meaning" (*Philosophy of Spinoza*, 66). Note that, for Wolfson, when the Aristotelians say that "a concrete object exists in something else," this may mean either that a body exists in a place or a part exists in a whole (69). For Spinoza, on the other hand, that there is no such thing as a finite substance means that "everything that is in something else in any sense or manner" cannot be a substance (71). Thus, it is merely a rigid application of substance, as being, on Wolfson's view of Spinoza, "only that which is really and absolutely in itself" or "God" (71). Wolfson understands the replacement of "accident" by "mode" to mean something more meaningful, which is that accidents require subjects, but substance is no subject (72); it is a *summum genus*; it is inconceivable and unknowable; it is conceived through itself, which means it is not conceived (76). For a rebuttal of Wolfson's view on substance as *summum genus*, see Curley, *Spinoza's Metaphysics*, Ch. 1. Although I agree with Curley's interpretation of this as unacceptable, largely because it turns substance into a universal, *contra* Spinoza, nonetheless, I find congenial Wolfson's view that Spinoza's originality consists in his rigid *application* of the notion of substance, *and not in forging a new concept of substance*.

definition of substance. It is in Spinoza's argument for there being one substance that his originality is salient; and it is in the fact that he takes this argument as essential for his broader moral and political philosophy wherein largely lies the scandal according to his immediate posterity. Admittedly, I do not profess to know how we may accurately characterize this one-of-a-kind divine substance for Spinoza. Certainly, a key element in that characterization, as witness in the demonstration, is *power*. Somewhere down the line, it seems that Spinoza thinks of the one divine substance as one divine power. Divine substance would thus be that one power that produces everything handed over to the senses or the mind. But this only invites further difficulties. If it is a power, how can a power remain the same while expressing itself in multiple ways?

Bibliography

- ADAMS, Robert Merrihew. "Primitive Thisness and Primitive Identity". *The Journal of Philosophy* 76:1 (1979): 5-26.
- AQUINAS, Thomas. *Summa Theologiae* ("The English Dominican Fathers translation"). Translated by Laurence Shapcote. New York: Benzinger, 1947-1948. Available online at: <https://dhspriority.org/thomas/summa/>
- BURGERSDIJK, Franco Petri. *Institutionum logicarum*. Leiden: R. Daniels, 1626.
- CURLEY, Edwin. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- DELLA ROCCA, Michael. "The Elusiveness of the One and the Many in Spinoza: Substance, Attribute, and Mode", in *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy: Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy*. Edited by Jack Stetter and Charles Ramond. London: Bloomsbury, 2019.
- _____. DELLA ROCCA, Michael. *Spinoza*. London: Routledge, 2008
- DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*, 13 volumes. Edited by Charles Adam and Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996 revised centennial edn.
- _____. *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 volumes. Edited by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (and Anthony Kenny for vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 1985, and 1991.
- GARBER, Daniel. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- GARRETT, Don. "Spinoza's "Ontological" Argument" [1979]. Reprinted in Don Garrett, *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza 1: Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- GUIGON, Ghislain. "Spinoza on Composition and Priority". In *Spinoza on Monism*. Edited by Philip Goff. London: Palgrave, 2012.

- LAERKE, Mogens. "Spinoza's Cosmological Argument in the *Ethics*". *Journal of the History of Philosophy* 49:4 (2011): 439-462.
- _____. "Spinoza's Monism? What Monism?". In *Spinoza on Monism*. Edited by Philip Goff. London: Palgrave, 2012.
- LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Edited by the Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: Akademie-Verlag, 1923 – present.
- _____. "On the Ultimate Origin of Things". In *Philosophical Essays*. Edited by Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis: Hackett, 1989.
- LIN, Martin. "Spinoza's Arguments for the Existence of God". *Philosophy and Phenomenological Research* 75:2 (2007): 269-297.
- MARION, Jean-Luc. "Spinoza ou l'unification des preuves de l'existence de Dieu". In Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes III : Descartes sous le masque du cartésianisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 2021.
- MATHERON, Alexandre. "Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus" [1991], in Alexandre Matheron, *Etudes sur Spinoza et la philosophie à l'âge classique*. Lyon : ENS Lyon, 2011.
- MCTAGGART, J. M. E. *The Nature of Existence*, two volumes. Edited by C. D. Broad. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.
- NEGRI, Antonio. *L'anomalia selvaggia: Saggio su potere e Potenza in Baruch Spinoza*. Milan: M.B.P., 1982.
- PASNAU, Robert. *Metaphysical Themes: 1274-1671*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- RAMOND, Charles. *Le Dictionnaire Spinoza*. Paris: Ellipses, 2007.
- _____. *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- SCHMALTZ, Tad. *The Metaphysics of the Material World: Suárez, Descartes, Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- SPINOZA, Baruch. *The Collected Works*, 2 volumes. Edited by Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985 and 2016.
- _____. *Œuvres IV: L'éthique*. Edited by Pierre-François Moreau and Peter Steenbakkens. Paris: Presses Universitaires de France, 2020.
- _____. *Opera*, 4 volumes. Edited by Carl Gebhardt. Carl Winter: Heidelberg, 1924.
- WOLFSON, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, 2 volumes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934.

Figurações proféticas e sínteses místicas: ensaio de mitografia em uma teologia política do seiscentos

Fabiano Lemos
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
fabianolemos@gmail.com

Ulysses Pinheiro
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
ulyssespinheiro@gmail.com

Resumo: O artigo propõe, através de uma análise das relações entre a mística dos sonhos e a emergência dos projetos de identidades imperiais no contexto ibérico do século XVII, uma reconstrução do dispositivo profético como articulador do território do sonho com o da missão colonial. Nesse âmbito, a figura do padre Antonio Vieira é privilegiada como síntese canônica de uma teologia política para a identidade complexa que o jesuitismo promove para si.

Palavras-chave: Teologia política, filosofia jesuítica, profecia, Antonio Vieira.

Abstract: This article proposes, through an analysis of the relationship between the mysticism of dreams and the outbreak of imperial identities in the 17th century within Iberian context, a reconstruction of the prophetic device as a hinge point between the territory of dreams and the demands of colonialist mission. In this context, the figure of father Antonio Vieira is privileged as a canonical synthesis of a political theology for the complex identity that Jesuitism promotes for itself.

Keywords: Political theology, Jesuit philosophy, prophecy, Antonio Vieira.

“...trastempo que tentava ouvir e ver o que não havia”.

J.G. Rosa

Não seria tão difícil organizar uma lista consistente de reinos e nações que tiveram como parte de sua economia de construção da identidade a imagem da profecia e do sonho profético: do apocalipse de Daniel, para os judeus, passando pelo mito arturiano nas narrativas celtas e britânicas, até a interpretação de Sêneca feita por Bartolomé de Las Casas e López de Gómara no século XVI, que o lia como prognosticador das conquistas marítimas espanholas (*cf.* LÉON-

PORTILLA, 1991, pp. 72-73), em cada caso é a promessa messiânica que sustenta uma parte fundamental da ontologia política através da qual esses reinos e nações se representaram como unidade. Mas do ponto de vista do empreendimento colonial quinhentista, pode-se conceber uma relevância específica: o apelo às profecias constituiu, afinal, um significativo modelo teológico-político de fundação. Relativamente pouca atenção tem sido dispensada à estrutura histórico-conceitual do profetismo no debate acerca da filosofia política do seiscentos, especialmente no que diz respeito às relações entre a constituição de modelos teóricos do poder, da soberania e da identidade nacional e as complexas estratégias de colonização que, no século XVII, já não se limitavam a recorrer à ideia de *descobrimento*. Mesmo as tentativas de assinalar os vínculos entre, de um lado, o pensamento de Montaigne, Hobbes ou Locke, e, de outro, a emergência de um novo quadro político que se configura em torno das noções de *metrópole* e *colônia*, tendem a privilegiar instrumentos analíticos que fazem parte da mitologia do cânone racionalista, ignorando ou subdeterminando a importância de problemas oriundos da imagética religiosa, da semiótica cavaleiresca ou da historiografia da materialidade linguística. É também em função de um certo apego à imagem desse cânone que o historiador contemporâneo típico da filosofia política sobrepõe Francis Bacon a Antonio Vieira, deixando cair no esquecimento o caráter modelar da mística popular e da interpretação profética da Escritura para a autorreflexão que o poder produziu de si mesmo – como mostrou Marilena Chauí (CHAUI, 1998, pp. 453-505). O ensaio que se segue, ao se concentrar nos processos históricos de construção da mitografia da teoria canônica da soberania moderna, invocando a particularidade do modelo ibérico, pretende insistir na contingência não apenas dos elementos teológicos e filosóficos que constituem tal teoria, mas, sobretudo, de sua heterogeneidade temporal e geográfica – desde que esses termos sejam entendidos, igualmente, como parte do campo discursivo e suas disputas.

Se quisermos considerar a multiplicidade dos referenciais conceituais que permitiram ao Velho Mundo empreender, no século XVII, uma *teoria do poder*, basta pensarmos em Cristóvão Colombo. De certo modo, encontraremos em seus textos o dispositivo filosófico-teológico – ou teológico-político – *geral* mais recorrente neste contexto: o que deve ser capaz de subsumir a novidade da perda de seu monopólio ontológico-geográfico como a única Terra Prometida da humanidade sob um projeto de dominação justificado por uma ancestralidade mítica. O que significa que aqui encontramos uma subentendida vocação mística para a filosofia da soberania moderna, que se revela na insistência com que Cristóvão Colombo, em seus últimos anos de vida, procurou reunir e comentar textos da Escritura e da história eclesiástico-humanista que

Seiscentos, Rio de Janeiro, vol. 1 n^o 1, 2021, p. 216-230

pudessem confirmar que seu empreendimento nas Índias, entendido como a reconquista da Terra Prometida, e a definitiva conversão dos gentios, entendida pelos profetas, fosse um passo necessário na direção da consumação escatológico-salvífica da história do mundo: “Del nuevo cielo y tierra que decía nuestro Señor por San Juan en el *Apocalipse*, después de dicho por boca de Isaías, me hizo dello mensagero y amostró en cuál parte” (COLÓN, 1892, p. 311; cf. também WATTS, 1985, pp. 92-93). O apocalipse de Colombo, duplo marítimo do de João, apela, assim, à cristianização plena de todo o orbe terrestre, dependendo dela e justificando-a, simultaneamente:

Nuestro Redentor dijo que antes de la consumación deste mundo se habrá de cumplir todo lo que estaba escrito por los Profetas. (...) Ya dije que para la ejecución de la impresa de las Indias no me aprovechó razón ni matemática ni mapamundos: llenamente se cumplió lo que dijo Isaías (...). El Abad Joaquín Calabres dijo que había de salir de España quien había de rectificar la casa del monte Sión (COLÓN, 1892, pp. 332-334).

Sinal luminoso da inscrição da apocalíptica colombina na tendência profética generalizada na Europa do começo da modernidade, a figura do abade *Joaquín Calabres*, solicitada nessa passagem como garantia da predominância hispânica, não poderia ser outra senão a do abade cisterciense Gioacchino da Fiore (ou Joaquim de Fiore), cuja obra místico-filosófica, especialmente o *Liber Concordie Novi et Veteris Testamenti*, lançava, em meados do século XII, as bases para o profetismo escatológico moderno. Através de uma interpretação do cumprimento das promessas do Antigo Testamento no Novo – estimulada pela visão espiritual de um certo número de imagens que ele chamava de *figurae* (REEVES, 1997, p. 17; MCGINN, 1996, p. 338) –, Joaquim pretendeu estabelecer um doutrina sobre as etapas até o fim dos tempos, ou antes, sobre a emergência de um terceiro e último *status* da história salvífica do mundo, o do Espírito Santo, que se seguiria ao do Pai e ao do Filho, e no qual pontificaria um papa angélico, que teria lugar após um misterioso deslocamento geográfico (REEVES, 1977, pp. 6-7). A complexidade da teologia joaquimista, sobre a qual mesmo os comentadores especializados divergem em pontos centrais, impede, está claro, sua sumarização. Mas há ao menos dois pontos realmente significativos para sua apropriação nas dinâmicas coloniais desde o século XVI que gostaríamos de assinalar. O primeiro é que, em sua versão do Apocalipse, a passagem do segundo para o terceiro *status*, segundo Joaquim de Fiore, designará uma época de crise e será contemporânea da mudança do eixo territorial no poder pontifical: “seu domínio se estenderá de um mar a

outro” (REEVES, 1977, p. 73). Isso garantia às dificuldades do empreendimento da conquista de novos territórios a dignidade e o poder de um signo teológico definitivo e totalizante, desde que viesse acompanhado da necessária conversão de seus habitantes à fé cristã. O segundo, que teve consequências persistentes na formação da filosofia moderna da história, ainda que por vias muito indiretas, foi a compreensão do terceiro *status* como pertencente à história e ao mundo, e não a uma vida pós-terrena, que diria respeito apenas à suspensão do tempo após o Juízo Final. Ao contrário das tradições apocalípticas pré-joaquimitas, que enxergavam a derrota do Anticristo como primeiro sinal de uma era beatífica, o estágio da iluminação do Espírito Santo, que se segue dessa derrota, conduz a beatitude para dentro da história dos homens, tornando-a *politicamente tangível* (cf. REEVES, 1977, p. 60; DELUMEAU, 1995, pp. 42-53). É notável, certamente, que essa escatologia não deu lugar, na maior parte dos casos, a interpretações precisas dos *textos* de Joaquim de Fiore.¹ Ao contrário, a repercussão póstuma do joaquimismo, alimentada principalmente pela tradição espiritual franciscana a partir do século XIII, acabou por incorporar elementos que lhe eram originariamente estranhos: milenarismo, messianismo e mesmo críticas à instituição da Igreja. Manipulada e modificada em todas as direções, a narrativa de Joaquim de Fiore permitiu a introdução radical da profecia na legitimação das identidades nacionais emergentes. A expectativa dos séculos seguintes por um imperador que sintetizasse o terceiro estágio do mundo em sua beatitude – completamente ausente na obra do abade Joaquim – traduziu-se em um tenso debate sobre sua identidade: sugeriu-se, na Alemanha, o nome de Frederico II; em Roma, o de Carlos V, e na França, os de Carlos VI ou VIII (cf. DELUMEAU, 1995, pp. 73-97). Na península ibérica, a situação não era diferente, a não ser pelo fato de que a busca pelo nome do rei salvador fazia parte do debate sobre o privilégio das coroas na nova dinâmica colonial: se Colombo podia ler aí, como vimos, uma promessa ao povo da Espanha, D. João de Castro, Sebastião de Paiva e Antonio Vieira, por sua vez, já no século XVII, garantiam poder enxergar em Joaquim de Fiori a confirmação do privilégio português no império cristão (cf. FRANCO & REIS, 2006, p. 77; BASSELAAR, 2002, pp. 442).

É pouco provável, no entanto, que exista, entre os países colonizadores modernos, um dispositivo identitário e narrativo tão recorrente e, ao mesmo tempo, tão central, como o que

¹ É bem ilustrativo o caso do padre Antonio Vieira que, apesar de defender muitas teses de caráter joaquimista, muito provavelmente só teve acesso às compilações dos franciscanos – como ele mesmo indica em sua defesa diante do Santo Ofício (cf. VIEIRA, 2015, t. II, vol. II, p. 242) –, talvez mesmo tendo tido acesso direto somente a obras pseudojoaquimitas (cf. ROSSATTO & DE MARTINI, 2012, p. 281).

liga as promessas das profecias e o destino político de Portugal. Esse dispositivo se desenvolve pelo menos desde a passagem do século XVI para o XVII, com a consolidação do mito fundador da historiografia nacional lusitana, o conhecido *milagre de Ourique*. Nele, o primeiro rei português, Afonso Henriques, aparece, em 1139, às vésperas de uma batalha decisiva contra os mouros no Campo de Ourique, ocasião na qual, após buscar conforto e iluminação para a preparação da guerra no livro dos Reis do Velho Testamento, se vê envolvido em uma série de augúrios que, encadeados em sua sucessão de signos progressivamente mais compreensíveis, se acumulam na imagem final da verdade revelada. O primeiro deles lhe aparece em sonho: um ancião que, ao despertar logo em seguida, Afonso Henriques reconhece ser a figura de um homem que vem lhe anunciar uma iminente visão da piedade do Senhor, a ser revelada quando um sinal sonoro soasse na noite seguinte. Por fim, após ouvir tal campanha e sair de seu arraial para olhar, Afonso Henriques tem a visão de

um raio resplandecente, & indose pouco & pouco clarificando, cada hora se fazia mayor, & pondo de proposito os olhos para aquella parte, vi de repente no proprio rayo o sinal da Cruz, mais resplandecente que o Sol, & Iesu Christo Crucificadonella, & de hũa & de outra parte hũa copia grande de mancebos resplandecentes, os quais creio q̃ serião os santos Anjos (BRANDÃO, 1632, p. 128 vº.)

É prostrado diante dessa imagem que o futuro rei escuta da voz do próprio Cristo, dizendo-lhe que não apenas sairá vitorioso da batalha e aclamado rei, mas que dará início a um novo Império: “Eu sou o fundador, & o destruidor de Reynos, & Imperios, & quero em ti, & teus decedentes fundar para mim hum Imperio, por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas” (*Idem*).

De certa perspectiva, o milagre de Ourique só pôde ser contado através das estruturas epistêmicas que, estando disponíveis, faziam parte de um aparelho hermenêutico que estava longe de ser exclusivo dos portugueses: já se pretendeu enxergar nos passos que constituem sua revelação “os graus de profecia definidos hierarquicamente por São Tomás” (LIMA, 2010, p. 107). Seja como for, as promessas de vitória na guerra e ascensão ao trono são cumpridas logo nos dias seguintes, mas a elevação de Portugal a pináculo da cristandade, mais plena de consequências políticas, é instaurada como justificativa teológica do projeto expansionista colonial desde o final do século XV, e posteriormente apresentada, no século XVII, como razão para a expectativa de um Quinto Império, para além do babilônico, do persa, do grego e do

romano, supostamente listados de modo cifrado nas profecias de Daniel (Dn 7:1-7). A abolição tardia da Inquisição nos territórios lusitanos, em 1821, talvez também possa ser lida como signo da persistência desse sonho de um Quinto Império – e mesmo que, no caso hispânico, tal abolição tenha sido ainda mais tardia, vindo a ocorrer definitivamente só em 1834, já se procurou mostrar como a Inquisição espanhola, ao menos em alguns aspectos, como o da perseguição dos judeus, foi teologicamente menos homogênea. Caberia discutir se a relativa imobilidade dos paradigmas inquisitoriais portugueses não se nutriria também dessa crença estruturante na promessa do sonho profético de Afonso Henriques.²

Anuncia-se, assim, a complicada série de etapas discursivas da construção do mito da hegemonia e da soberania que se sustentaram na filosofia política do seiscentos. Embora o milagre tenha sido fixado como texto – provavelmente a partir de cantigas medievais de datação incerta – e apresentado de modo muito sucinto na *Crónica geral de Espanha de 1344*, escrita por D. Pedro de Barcelos³, seus detalhes foram ampliados em narrativas posteriores, como a *Crónica de Portugal de 1419*, talvez redigida por Fernão Lopes, e a *Crónica de El-Rey D. Afonso Henriques*, composta já no começo do século XVI. O Juramento do rei Afonso Henriques, documento que a *Chronica de Cister*, escrita pelo frei Bernardo de Brito, afirma ter sido encontrado em 1596, apesar de se mostrar como falso desde o século XIX (em uma querela que maculou a reputação do revisionista Alexandre Herculano), perpetrou para si uma longa tradição histórica para essa narrativa.⁴ É, de todo modo, nítido que a consolidação de sua forma final tenha se dado justamente na passagem do seiscentos para o setecentos, uma época em que a necessidade política de um dispositivo identitário nacional tinha de responder aos desafios impostos, de um lado, pela ocupação do trono português pelos Habsburgo de Espanha (entre 1580 e 1640), e, de outro, pelas agruras da primeira expansão colonial: “Foi com a *Primeyra Parte da Chronica de Cister*

² Sobre a homogeneidade do antissemitismo sustentado na teologia da Inquisição portuguesa, Yllan de Mattos a resume do seguinte modo: “Embora a instituição espanhola tenha tido maior destaque e fosse responsável pela construção da *leyenda negra* a seu respeito, os réus que tiveram a infelicidade de experimentar os dois Tribunais apontaram a portuguesa como mais cruel e inflexível. (...) Sem dúvida, os judaizantes foram a principal causa para a fundação dos Tribunais ibéricos. Porém, enquanto a Inquisição espanhola tivera variações quanto aos delitos perseguidos, a portuguesa fora invariável até o fim da distinção entre cristãos-velhos e novos, em 1773” (MATTOS, 2014, p. 44). Lúcia Maria Neves sugere que o atraso de Portugal e sua limitação em relação aos projetos iluministas europeus estava enraizado em uma ideia de *restauração* que, transformada em ponto sensível durante a ocupação do trono luso pelos Habsburgo espanhóis, estava, por sua vez, “amparada pelo milagre de Ourique, tanto em sua dimensão de batalha grandiosa quanto do aparecimento de Cristo a Afonso Henriques” (NEVES, 2007, p. 131). Sobre as diferenças cronológicas dos Tribunais, cf. BETHENCOURT, 2000, p. 377.

³ O texto original, em português, encontra-se hoje perdido, restando-nos como a mais primitiva apenas uma versão de 1400, provavelmente reelaborada em sua escrita. Cf. MICHELAN, 2011, p. 19; 80.

⁴ Sobre o debate acerca da falsidade do documento que compõe o Juramento de Ourique, cf. BUESCU, 2013.

(1603), do alcobacense Bernardo de Brito, que se desenvolveu completamente pela primeira vez o caráter, ao mesmo tempo, missionário-imperial dado na eleição e de estabelecimento e manutenção do reino do Milagre” (LIMA, 2007, p. 340). A partir desse momento, não foi preciso esperar muito para que essa narrativa se deixasse reelaborar através de um denso debate filosófico-teológico, primeiro com o *Tratado da Quinta Monarquia*, de Sebastião de Paiva, em 1641, e, por fim, na carta *Esperanças de Portugal*, enviada por Antonio Vieira ao Bispo do Japão em 1659. O que se observa sendo construído nesse intervalo de tempo é um mecanismo mitográfico que justifica o fracasso do presente da nação – apagada e mutilada entre a regência filipina, o esgotamento dos recursos expansionistas e a guerra religiosa com judeus e protestantes – em nome de um futuro prometido pelo sonho de um rei primitivo (cf. REAL, 2008, p. 61). A profecia onírica sobrepõe, desse modo, o tempo messiânico ao tempo dinástico, fazendo coincidir salvação e política de tal modo que a identidade portuguesa pode deslizar continuamente entre a grandeza da eternidade e a imediatez do cotidiano.⁵ Ou melhor: essa identidade não é outra coisa senão o próprio aparelho dessa *tradução* de regimes temporais. Os mecanismos de colonização do império lusitano são permanentemente sustentados por ele.

Do ponto de vista da teologia política colonial, o estabelecimento desses textos nessas datas não é arbitrário. De fato, à maneira joaquimista, as promessas de um rei primitivo, veterotestamentário, são apenas o primeiro sinal de um destino que se complementa no Evangelho de um rei futuro: é assim que a vocação dinástica do milagre de Ourique é contemporânea de uma outra narrativa profética (com suas infindáveis variantes) que lhe recobre, retrospectivamente, com um sentido preciso – a que professa a crença no retorno do rei D. Sebastião, desaparecido em 1578 na batalha de Alcácer-Quibir, no norte da África, contra os mouros. A expectativa de que El-Rei pudesse ressurgir depois da humilhante derrota dos portugueses – cujo exército de cerca de 20 mil homens foi dizimado pelo contingente mais preparado e quatro ou cinco vezes mais numeroso de Moulay Malik, mais de um terço sendo morto em batalha e o restante capturado e só resgatado com grandes custos para o tesouro português – parecia responder ao assombro diante da vacância do trono e do risco, cada vez mais concreto de sua ocupação pela corte da Espanha, que logo se confirmou.⁶ Mas aqui, também, quanto aos números, as estimativas variam de acordo com a narrativa. Não nos

⁵ Uma lista bastante exaustiva dos textos portugueses que lidam com a questão do sonho profético entre os séculos XVI e XVIII é apresentada como apêndice em LIMA, 2010, pp. 302-362.

⁶ Aqui também, quanto aos números, as estimativas variam de acordo com a narrativa.

interessa nesse momento se essa segunda esperança, por ser mais recente, é mais imediatamente acessível aos portugueses do que o sonho de Afonso Henriques, uma vez que forma com esse último um complexo narrativo tão persistente quanto multiforme. É preciso lembrar que os primeiros relatos da batalha de Alcácer Quibir foram produzidos por franceses, espanhóis e italianos, que apresentavam um retrato desfavorável de Portugal e de D. Sebastião; a primeira narrativa portuguesa identificada por Jacqueline Hermann (1998, p. 113) data de 1584.

A historiografia em torno dessa batalha é, como se pode supor, tão difícil e variada quanto a própria incorporação do sebastianismo à mitologia nacionalista portuguesa.⁷ De modo geral, ela se organiza em torno da disputa semiótica que se abre no espaço *entre* os signos do corpo vivo e do corpo morto do rei. Ao misturar-se entre os seus soldados durante o encarniçado embate, D. Sebastião, ferido e mutilado, poderia ser confundido com qualquer outro cadáver após sua morte. E mesmo que alguns fidalgos portugueses capturados na batalha tenham sido unânimes em reconhecer o corpo régio, é quase imediatamente que ele passa para o nível narrativo como *ausente* – ainda que vozes contrárias, sobretudo estrangeiras, tentem denunciar, já em sua origem, as pretensões delirantes do sebastianismo (BERCÉ, 1990, p. 26). Resgatando a tradição arturiana de um salvador que já veio, embora permaneça não-revelado, o sebastianismo investiu o signo – especialmente o signo mais sintético de todos, o do rei – com a capacidade de conter em si uma potência de inversão. São incontáveis as derivações que suas narrativas exploram nesse sentido. Era conhecida a figura doentia e frágil de D. Sebastião:

todo o lado direito, a mão, a perna e o pé eram maiores que o esquerdo; um ombro mais alto que o outro, ‘pende para um lado’. Tinha ainda um dente a menos, um sinal secreto, ‘uma verruga no pé direito que lhe cresce (...) no ombro um sinal preto (...) o beijo caído (feição típica da Casa da Austria), as pernas arqueadas’ (HERMANN, 1998, p. 115).

Acrescentando-se a essa imagem repulsiva o corrimento genital que lhe afligia desde a infância, e que, além do mais, lhe impunha tonturas e desmaios (cf. PIREZ, 1971, pp. 45-46), é difícil entender como, sem a garantia do dispositivo profético, se poderia operar a transmutação do teratológico no soteriológico – ou antes, a *sobreposição* de um sobre o outro. Diferentemente do milagre, o dispositivo profético instaura a possibilidade de conversão do signo em seu próprio

⁷ Para os elementos centrais que discutimos aqui, cf. HERMANN, 1998, pp. 105-132; SOUZA, 2009, *passim*; BASSELAAR, 1987, pp. 59-77; ALEXANDRE, 2006, pp. 23-26; BERCÉ, 1990, pp. 17-81.

interior, produzindo sua inversão através do estabelecimento hermenêutico de um nexos inesperado entre as diferentes partes significantes que lhe compõem. Do milagre – e esse é o limite da narrativa de Ourique – não se pode esperar de fato nada que já não esteja iluminado por uma Providência Divina, tão efetiva quanto inexpugnável. Quanto à profecia do rei Oculto – e, por extensão, todos os signos imperiais que ela deriva –, ela exige uma resposta contínua aos desígnios de Deus, sob a forma da interpretação. É a essa distinção, entre a metamorfose pelo milagre e a potência de conversão anunciada desde sempre na leitura atenta dos signos da tradição cristã, que um texto sebastianista supostamente escrito em 1714 faz apelo. Trata-se da *Resposta q se deu em 1714, A quem fez a seguinte pergunta – DEVEMOS AINDA HOJE ESPERAR PELO SENHOR REY DOM SEBASTIÃO?*⁸ e lemos em suas primeiras linhas:

Os q affirmãõ que Deos hade fazer hum milagre fiados na sua Onipotencia somente, tentaõ a Deos q não está obrigado a fazer sempre tudo quanto pode: e os q negaõ a Deos obre huma maravilha, porq senaõ acomoda aos seus juizos, julgaõ de Deos temerariamente, pois querem sejaõ compreensíveis as obras de seu poder infinito. Huns, e outros não se livraõ de culpa grave. Porem aquelles q, fiados na palavra Divina, e nos testemunho dos santos, e virtuosos, esperaõ prodígios, favores, e aumentos da Igreja Catholica, exercitaõ hum grande acto de virtude: porq nesta certa esperança se açende o amor de Deos, dandolhe antecipadas graças pelas merçes q, com tanto fundamento, tem por infalíveis (apud PIRES, 1971, p. 156).

Há aqui dois importantes movimentos que assinalam a incorporação da dinâmica profética sebastianista ao projeto de soberania imperial, capaz de traduzir o corpo do Rei em um Leviatã mítico, para o qual a filosofia política de Hobbes simplesmente não se adequa. O primeiro é que a legitimação dos “prodígios” se opõe eticamente, de um lado, ao mero providencialismo, e de outro, à descrença, traçando, assim, no centro da fé católica, o espaço da interpretação da palavra e do testemunho, assegurando sua distância tridentina tanto do individualismo hermenêutico luterano quanto da heterodoxia das tradições do judaísmo e do Islã. Em segundo lugar, o texto se esforça por demonstrar a compatibilidade do sebastianismo com a história eclesiástica, e todo um conjunto de narrativas “cujo spiritu a Igreja aprovou”

⁸ Compilado na antologia organizada por Antônio Machado Pires, o texto foi publicado pela primeira vez em 1959, quando se informava que havia sido descoberto em 1823. A não-sobrevivência do original deve nos levar a considerar com cautela esse documento. Cf. PIRES, 1971, pp. 155-182.

(*Idem*, p. 164). Com isso, apresenta-se de modo sumário toda a vocação institucional do profetismo sebastianista que se desenvolve desde o século XVII, apesar de seus detratores.

Seja como for, a crença no reaparecimento do rei ativa um funcionamento específico do tempo que nenhuma filosofia da história do século seguinte poderá aceitar: o discurso profético aponta agora não apenas na direção de um futuro que rasura as asperezas de uma crise presente e concreta, mas move-se no presente mesmo, ao fundamentar essa promessa na convicção da existência velada do rei, que se torna assim, por direito, o Encoberto, a ser revelado brevemente. Com essa pressuposição de um signo velado contemporâneo, é toda uma hermenêutica nova do significado temporal do Império que se impõe. Sem dúvida, foi necessário, para isso, uma reapropriação de antigas tradições; foi preciso voltar à revisão apocalíptica joaquimita e reconfigurar o desejo expresso na visão onírica de Ourique como marca de um futuro *sempre presente*, mesmo que invisível. Ora, se há um ponto importante para a compreensão política dessa transformação, ele se encontra no modo como D. Sebastião deixa de ser o improvável descendente do enfermo João III, herdeiro ansioso que evitaria a incorporação de Portugal a Castela – denominado, assim, o Desejado – para se revelar como imperador não-revelado, subjugado apenas momentaneamente pelos infiéis para reemergir em algum lugar da Europa, trazendo, enfim, a boa nova da Monarquia Universal Lusitana e se qualificando como o Encoberto. A elaboração seiscentista do sebastianismo produz, assim, um nexos que marcará todo o empreendimento colonial português, e, por conseguinte, a dinâmica de construção identitária do Brasil dos séculos XVII e XVIII: *a entrada do Desejo no Tempo sob a forma do signo cifrado*.

Completa-se aqui o circuito teológico-político da profecia como aparelho clássico de dominação, no qual a identidade se efetiva mais pelo seu velamento que por sua manifestação, abrindo-se, enquanto síntese instável, à possibilidade de uma contradição imanente. No caso de D. Sebastião, o signo messiânico, em si mesmo infinito, recobre o signo monstruoso, conformando uma nova economia da visualidade a que o padre Antonio Vieira, que explorou a fundo as potências coloniais do sebastianismo, chamou de *teatro*:

E assim no mesmo teatro aonde Sebastião despido, chagado, envolto em seu sangue, parecia que estava morto, aí mesmo perseverava, aí mesmo se conservava, e aí mesmo triunfava vivo. Porque como milagroso encoberto na vida, e na morte, debaixo da aparência da morte

encobria a realidade da vida: *Deo animam Deo redderet* (VIEIRA, 2015, t. II, vol. XI, p. 430).

Embora seja importante notar que a figura de Antonio Vieira permanece limítrofe, entre o sebastianismo eclesiástico e a profecia subversiva – uma vez que ele mesmo havia sido processado pela Inquisição por sua hermenêutica profética –, seria instrutivo tomar esse texto como síntese do modelo de interpretação que o jesuitismo do seiscentos impôs na colônia. Transformando todas as coisas em signos encobertos, era possível agora virá-las do avesso, convertê-las a partir de sua condição imanentemente contraditória de manifestação velada e, a um só tempo, de velamento do mundo visível. Cada porção do universo se filia, assim, secreta e involuntariamente, ao grande léxico cifrado do Livro do Império, decodificável apenas pelos iluminados e autorizados. Através desse grande teatro iniciático, uma mudança significativa se insinua na mecânica colonial: a identidade já não é mais o signo único que Manuel da Nóbrega ou Hans Staden, Cabeza de Vaca ou Fernão Cardim encontravam em toda parte, e que encerrava em si mesmo um sistema simples de equivalências (*um outro Portugal*); com a profecia, a identidade se constitui como *potência de variação e de indeterminação*, marca rasurada presente em todos os signos, e que a interpretação deve, paradoxalmente, revelar. Essa perspectiva é um pouco mais tangível quando notamos que, na passagem de Vieira acima comentada, o Sebastião que lhe serve de ponto de partida não é o rei desaparecido: trata-se do *Sermão de São Sebastião*, pronunciado na Bahia em 1634, e que, portanto, diz respeito ao santo católico. Nitidamente, Vieira explora as coincidências entre a vida desse último, bem como sua ressurreição após o martírio com as flechas, e a imagem não por acaso nunca mencionada do rei português. Mas para os ouvintes do século XVII (e para os leitores mais informados de hoje), familiarizados com a mitologia de Alcácer Quibir, é fácil reconhecer no vocabulário vieiriano, especialmente no uso do termo *encoberto*, a personagem velada em meio à sua retórica. Deste modo, a parenética de Vieira muito frequentemente vai além da simples objetivação do tema do Encoberto: ela performatiza o próprio dispositivo profético ao mostrar um signo *por sob* o outro.⁹ Retoricamente elaborado, o

⁹ Antonio José Saraiva denominou o modelo linguístico de Vieira de “discurso lexicológico”: “Na verdade, para o autor engenhoso, as palavras são apenas coisas no sentido em que as coisas são manejáveis, divisíveis, utilizáveis. Acompanhando-as e retalhando-as, o autor engenhoso consegue libertar-se da rigidez lógica e do bom senso cartesiano. Enquanto este último se apoia em signos – a clareza é apenas uma correspondência biunívoca bem estabelecida entre um signo e um significado – o espírito engenhoso, pelo contrário, precisa de libertar-se dos signos. No entanto, só pode fazê-lo utilizando as palavras. Começa então a retalhá-las, a destruir a unidade significante de que fazem parte, para construir, com certos fragmentos, andaimes provisórios que chegam até onde os signos linguísticos não poderiam atingir. Aparentando proceder como se tudo dependesse das palavras, o discurso

fundo comum encontrado por Vieira entre os signos e as coisas emerge em parte na superfície do discurso – e permite dominar uns através das outras, e vice-versa: sua potência de se tornar, em si mesmos, outros. Se, antes, a identidade era o segredo íntimo da diferença, aqui, um jogo mais arriscado se instaura: a diferença passa a ser a própria *forma da identidade*. Arriscado porque, à amplitude alcançada por essa máquina semiótica, que tudo digere e tudo relaciona, corresponde uma sempre potencial deriva do cânone.

De certa forma, a Inquisição foi o aparelho que pretendeu controlar o uso dessa deriva. A subvalorização desse dispositivo no contexto da emergência da filosofia política moderna – tal como representada na historiografia canônica – indica, antes de tudo, um certo fascínio limitador, que faz da reflexão francesa, da inglesa ou da alemã os centros exclusivos de produção crítica. Quando inserimos nesse horizonte as instituições ibéricas – e a Inquisição guarda aí um peso difícil de ignorar – é o próprio conceito de soberania que alcança um outro registro. O que torna as estratégias dessa soberania tão meticulosas e persistentes talvez seja justamente o fato de que aquilo que ela pretende normatizar – e, no limite, silenciar – não é senão a fonte mesma de legitimação de sua vocação imperial. As perseguições, torturas e sequestros que a Inquisição empreendia não se produziam a partir da imposição vertical de um signo único – ainda que, às vezes, o recurso a essa imagem tenha sido feito por seus defensores. Se fosse o caso, para criticá-la bastaria mostrar a imprecisão desse signo e de seus intérpretes. Antes, sua legitimidade se depreendia de um funcionamento profético, no qual a espessa trama dos suplícios articulava incontáveis promessas a insuspeitas destinações. Por isso o ataque às injustiças inquisitoriais tinha de passar não só pela desarticulação do absolutismo, mas, primeiro, pela trabalhosa desmontagem de seu segredo: do modo como ela mantinha seus processos sob sigilo, de tal modo que seus prisioneiros sequer sabiam de que eram acusados; do incompreensível sistema de equivalências entre os testemunhos, diretos ou indiretos, sempre instável e impreciso; dos cárceres misteriosos e dos degredos longínquos. Vincula-se ao poder soberano, necessariamente, desta perspectiva, a questão da circulação dos discursos e do valor do arquivo. Desarticular o poder do Santo Ofício só seria possível, portanto, se esse complexo de velamentos, que a própria soberania deriva de sua irmandade profética com o sebastianismo, pudesse ser igualmente desativado. As narrativas mitológicas que uniam Afonso Henriques a D. Sebastião, representada

lexicológico torna-as totalmente disponíveis” (SARAIVA, 1980, p. 31). Saraiva não relaciona, contudo, sua filosofia da linguagem à sua perspectiva profética.

institucionalmente na Mesa de Consciência, se esforçam por manter reto o traço da dinastia profética. Mas nem sempre a dominação identitária que ela operava era capaz disso: há, entre a linha aristocrática do sebastianismo e a linha errática do messianismo popular demasiados pontos comuns, que o próprio sistema de correspondências infinitas da teologia inquisitorial acabava por multiplicar. Que se pense, por exemplo, na representação da escravidão veiculada por essas duas linhagens.

É assim que toda uma tradição do messianismo popular, antítese da crença na salvação aristocrática dos reis taumaturgos, parece se desdobrar a partir do apanágio dos humildes, que já em Paulo assume a forma de uma destituição do privilégio do *grammateus*, do homem formado nas escolas intelectuais judaico-helenísticas (cf. 1 Cor 1:20). Essa tradição tem uma história tão complexa quanto a da fixação do Cristianismo como doutrina, embora não cesse de se opor a ela e dela se apropriar. Não há, portanto, qualquer paradoxo no elogio letrado da ignorância, desde que ele seja apenas o limite exterior de um poder monumental inefável, inconfesso ou velado. O bispo Jerônimo Osório, autor de uma série de tratados sobre o Império de Cristo e de um importante espelho-do-príncipe, o livro *De regis institutione et disciplina* [*Da ensinância e educação do rei*], publicado poucos meses *antes* do desaparecimento de D. Sebastião, não tem nenhum pudor em colocar a questão: “Como é possível que a razão de um homem sábio aceite crer que é Filho do supremo Deus aquele homem a quem viu pobre, desprezado, abatido e atribulado e, além disso, rasgado de feridas, moído de ultrajes e envilecido por uma enorme infâmia e ignomínia?” (OSÓRIO, 2002, p. 181). E isso apenas para responder logo adiante, com uma fórmula quase kantiana:

se pretendes medir com a tua inteligência a grandeza do poder divino, é necessário que todo o céu desmorone, os astros se despenhem, a terra permaneça imóvel e a natureza se extinga completamente (...). Por conseguinte, não tem qualquer força o argumento aduzido pela louquíssima confiança na inteligência (*Idem*, p. 192).

As passagens mais perversas dos *Sermões do Rosário Maria Rosa Mística*, em que Vieira aconselha aos escravizados se conformarem com seu *doce inferno* (cf. VIEIRA, 2015, t. II, vol. VIII, pp. 414-415)¹⁰, também se alimentam desse culto à servitude e à ignorância, na qual os

¹⁰ Neste que talvez seja o mais antigo sermão de Vieira, o XIV do ciclo Rosa Mística, é interessante notar como o conjunto de suas teses se desenvolve a partir de um contínuo velamento-desvelamento dos signos, que permitem,

humilhados só serão exaltados se não colocarem em risco o poder de um messianismo oficial, centralizador, e que se representa como arcaico. Eis, portanto, uma filosofia do poder que mantém com o tema da dominação, da escravidão – e do tempo – uma relação completamente estranha aos primeiros brilhos do Iluminismo. Talvez fosse esta a reflexão produzida por Montaigne, se seu catolicismo fosse menos diletante, se ele tivesse se lançado ao mar, se, enfim, algum sonho profético viesse complicar a tranquilidade de seu ceticismo.

Referências bibliográficas:

- BASSELAAR, J. van den. (2002). *Antônio Vieira. Profecia e Polêmica*, Rio de Janeiro: EdUERJ.
- BERCÉ, Yves-Marie. (1990). *Le roi caché. Sauveurs et imposteurs, mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*. Paris: Fayard, 1990.
- BETHENCOURT, F. (2000). *História das Inquisições*, São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2004). *O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, São Paulo: Companhia das Letras.
- BRANDÃO, A. (1632). *Monarchia Lusytana: Que contem a Historia de Portugal desdo Conde Dom Henrique, até todo o reinado del Rey Dom Afonso Henriques*, Lisboa: Pedros Craesbeck.
- BUESCU, A. I. (2013). “Alexandre Herculano e a polémica de Ourique: Anticlericalismo e iconoclastia” In: MARINHO, M. de F. et. al. (coord.), *Revisitando Herculano no bicentenário do seu nascimento*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- _____. (2014). “Aspectos da mesa do rei. Entre a Idade Média e a Época Moderna” In: SOARES, C. & MACEDO, I. C. (coord.), *Ensaio sobre património Alimentar Luso-brasileiro*, São Paulo: Annablume.
- CHAUÍ, M., “Profecias e tempo do fim”. (1998). In: NOVAES, A. (org.), *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo: Companhia das Letras.
- COLÓN, C. (1892). *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, Madrid: Lebrería de la Viuda de Hernando y Cia.
- DELEUMEAU, J. (1995). *Mille ans de bonheur. Tome II : Une histoire du paradis*, Paris, Fayard.
- FRANCO, J. E. & REIS, B. C. (2006). “Estudo introdutório. O Quinto Império de Sebastião de Paiva. Genealogia e Carácter de um messianismo sebástico” In: PAIVA, S. de, *Tratado da quinta monarquia*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- HERMANN, J. (1998). *No reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras.

a transformação de um em outro: “Sendo pois João por transformação do amor outro Jesus, e Jesus, e João dois Jesus; com razão acrescentou o Evangelho ao nome de Jesus o sobrenome de Cristo: *Jesus qui vocatur Christus*; para distinguir um Jesus de outro Jesus” (VIEIRA, 2015, t. II, vol. VIII, p. 403).

- LÉON-PORTILLA, M. (1991). “Profecías y portentos en vésperas de la conquista” In: ZEA, L. (comp.), *Ideas y presságios del descubrimiento de la America*, México: Fondo de Cultura Económica.
- LIMA, L. F. S. (2007). “Imagens e figuras de um rei sonhador: representações do milagre de Ourique e do juramento de Afonso Henriques no século XVII” In: *História*, vol. 26, n. 2.
- _____. (2010). *O Império dos sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino*, São Paulo: Alameda.
- _____. (2004). *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier dormindo*, São Paulo: Humanitas.
- MATOS, Y. (2014). *A Inquisição contestada. Críticas e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*, Rio de Janeiro: Mauad.
- McGINN, B. (1996). *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the twelfth century*, New York: Crossroad Publishing.
- MICHELAN, K. B. (2011). *Um rei em três versões: a construção da história de D. Afonso Henriques pelos cronistas medievais portugueses*, São Paulo: Editora da Unesp.
- NEVES, L. M. B. P. (2007). “Revolução: em busca de um conceito no império luso-brasileiro [1789-1822] JÚNIOR, J. F. & JASMIN, M. (org.), *História dos Conceitos: diálogos transatlânticos*, Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio/ Loyola/ IUPERJ.
- PIRES, A. M. (1971). *D. Sebastião e o Encoberto. Estudo e antologia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- REAL, M. (2008). “Padre António Vieira: A Arquitectónica do Quinto Império na carta *Esperanças de Portugal* (1659)” In: *Reflexão*, n. 33.
- REEVES, M. (1977). *Joachim of Fiore and the prophetic future*, New York/ Hagerstown/ San Francisco/ London: Harper & Row.
- ROSSATTO, N. & DE MARTINI, M. (2012). “Milénarismo em Joaquim de Fiore e Antonio Vieira” In: *Mirabilia*, vol. 14.
- SARAIVA, A. J. (1980). *O discurso engenboso*, São Paulo: Perspectiva.
- SOUZA, L. C. (2009). *A Batalha de Alcácer Quibir, 4 de Agosto de 1578. Visão ou Delírio de um Rei?*, Lisboa: Tribuna da História.
- VIEIRA, A. (2015). *Obra completa*, 30 volumes, São Paulo: Loyola.
- WATTS, P. M. (1985). “Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus’s ‘Enterprise of the Indies’” In: *The American Historical Review*, vol. 90, n. 1.