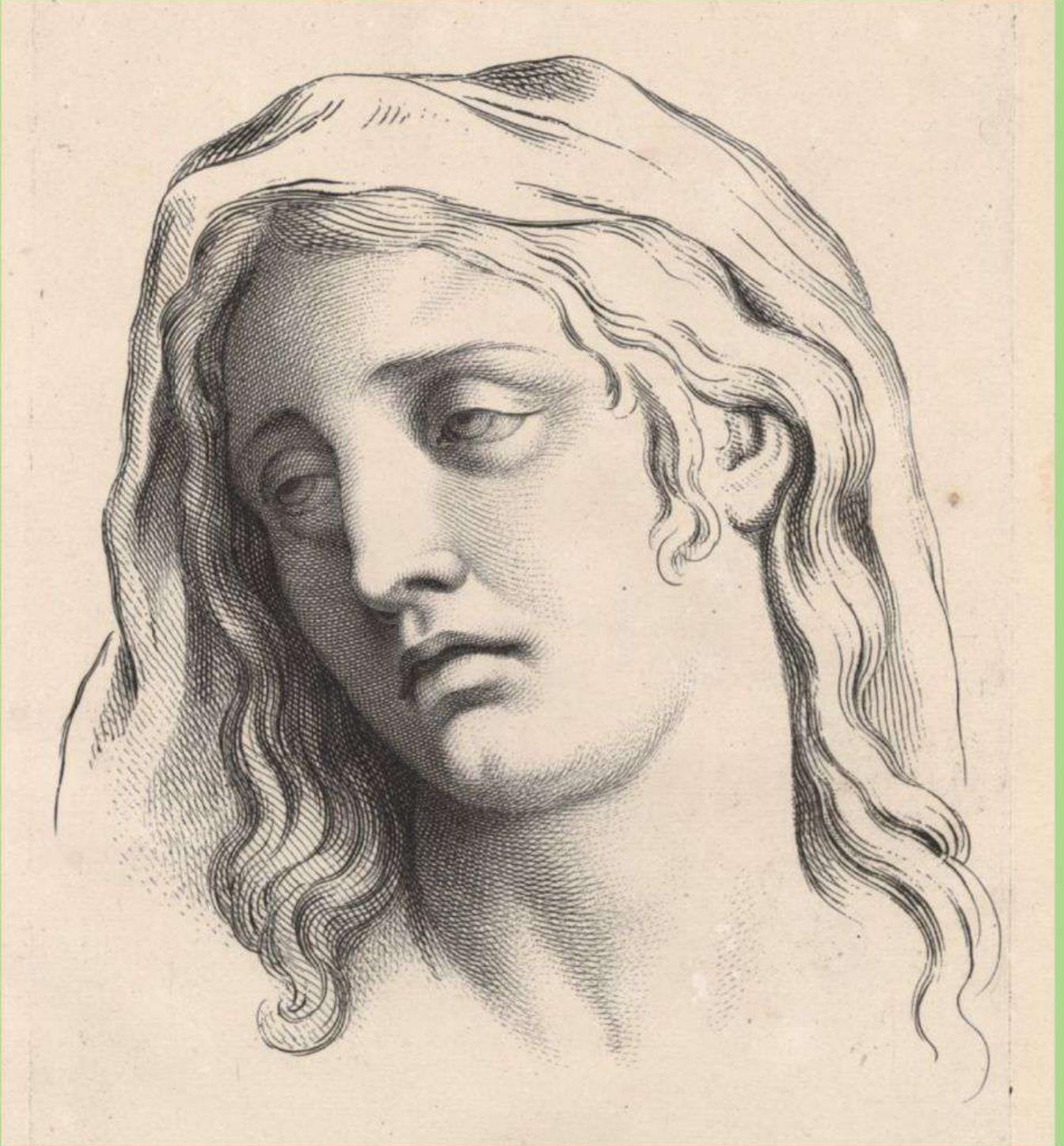


SEISCENTOS



VOLUME 2

NUMÉRO 1

REVISTA DE FILOSOFIA

Seiscentos

Revista de Filosofia

Falar, nomear, pensar.
Os séculos XVII e XVIII e os signos

vol. 2 número 1
semestral
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO | UFRJ

Reitor

Prof. Roberto Medronho

Vice-Reitora

Prof. Cássia Turci

Pró-Reitora de Pesquisa

Prof. Denise Maria Guimarães Freire

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS | CFCH

Decano

Prof. Vantuil Pereira

Vice-Decano

Prof. Paulo César Castro

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

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenadora

Profa. Célia Teixeira

Vice-Coordenador

Prof. Markos Klemz

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

Nesta nova edição, trazemos a público os textos que compuseram as apresentações do evento *Falar, nomear, pensar. Os séculos XVII e XVIII e os signos*, organizado pela *Revista Seiscentos*, com o apoio do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O evento reuniu pesquisadoras e pesquisadores internacionais e nacionais que se dedicam a pensar o sistema de signos desse período, e apresentou discussões acerca da Lógica de Port-Royal, das regras que sistematizam o acesso cognitivo aos objetos exteriores, da semiologia das paixões humanas e das infinitas distinções no campo da soberania. Na ocasião, foi estabelecido um panorama abrangente do modo de disposição do conhecimento e de suas condições de possibilidade no contexto da confecção das categorias estruturantes da modernidade filosófica.

Em “*Expresivité corporelle et transmission affective: une sémiotique des affects chez Spinoza*”, a partir da dinâmica da imitação dos afetos, Mario Donoso Gómez (Paris 8) defende a possibilidade da reconstrução de uma teoria spinozista da expressão corporal e se propõe à formulação de uma teoria da expressão afetiva no ordenamento social, onde a expressão e os códigos dessa expressão são constituídos comunitariamente. Por seu turno, em “*Ficções Úteis e Ontologia em Leibniz*”, Vivianne de Castilho Moreira (Universidade Federal do Paraná) dedica-se às teses fundamentais da ontologia de Leibniz, evidenciando, a partir da distinção lógica entre necessidade e contingência em termos de análise finita e análise infinita, a posição corolária que tais teses têm com relação à lógica leibniziana. Ainda na seção que compila os textos do evento, em “*Estatuto e raízes da noção de signo na gramática geral de Condillac*”, Lourenço Fernandes (Universidade de São Paulo) relaciona alguns dos temas mais eminentemente filosóficos da obra de Étienne Bonnot de Condillac que se organizam sob a noção de signo. Nas transformações que se seguem no pensamento do referido filósofo quanto à partição e classificação dos signos, Fernandes destaca como pontos de inflexão a semiótica de Locke e a influência da medicina, os desdobramentos do cartesianismo, as reflexões em torno da linguagem por categorias retóricas, as discussões sobre as belas-artes, a compreensão dos signos como instrumento de memória e raciocínio e a *elocutio* retórica utilizada como arsenal lógico.

Além dos textos que compõem a seção temática trazida pelo evento e dos demais artigos da seção geral, este novo número da *Seiscentos* conta mais uma vez com uma seção de traduções originais, de extrema acuidade e importância, tais como “*Observações Gerais*”, de G. W. Leibniz, por Elliot Scaramal (Universidade Federal do Rio de Janeiro); “*Carta de Descartes a Chanut sobre o seu fracasso em Medicina*”, (15 de junho de 1646), de René

Descartes, por Rafael Teruel (Universidade de São Paulo) ; “Observações sobre Filosofia Experimental (1666-8)”, de Margaret Cavendish, por Matheus Tonani (Universidade FEderal de Minas Gerais); e “Cartas parisienses, de Leibniz e Malebranche”, por Fabrício Fortes.

Desde o volume anterior, a *Seiscentos* adota o sistema de publicação contínua (rolling pass), que disponibiliza os artigos à medida em que o processo de submissão é efetivado, desde a proposição do artigo pelos autores, passando pela avaliação, até a aceitação. Nesse sentido, aos interessados na abordagem das obras seiscentistas à luz de perspectivas metodologicamente inovadoras e nas discussões relativas à revisão do cânone filosófico do século XVII, reiteramos o convite a se cadastrarem no sistema da revista (que pode ser feito através do endereço <https://revistas.ufrj.br/index.php/seiscentos/index>) e a submeterem seus textos.

Uma ótima leitura!

Os Editores

Sumário

Artigos Temáticos

Expressivité corporelle et transmission affective: une sémiotique des affects chez Spinoza

Mario Donoso Gómez

Ficções úteis e ontologia em Leibniz

Vivianne de Castilho Moreira

Estatuto e raízes da noção de signo na gramática geral de Condillac

Lourenço Fernandes Neto e Silva

Seção Geral

Le cartésianisme au miroir de l'eucharistie

Aurélien Chukurian

Espinosa e a inadequação do cogito

Thomaz Marques Spolaor

Lendo as Observações 1.1-3-Teoria do conhecimento e filosofia da ciência em Margaret Cavendish

Matheus Tonani

Traduções

Observações Gerais

G. W. Leibniz

Carta de Descartes a Chanut sobre o seu fracasso em Medicina (15 de junho de 1646)

René Descartes

Observações sobre Filosofia Experimental (1666-8)

Margaret Cavendish

Cartas Parisienses

Gottfried W. Leibniz

Nicolas Malebranche

Artigos Temáticos

Expressivité corporelle et transmission affective: une sémiotique des affects chez Spinoza

Mario Donoso Gómez

Université Paris-VIII-Vincennes-Saint-Denis

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1993-2399>

Resumo: Uma das premissas implícitas na imitação de afetos de Spinoza é a expressão de afetos: se quisermos sentir mimeticamente o afeto de outra pessoa, devemos expressá-lo. No entanto, Spinoza negligencia essas expressões porque elas se referem apenas ao corpo, sem qualquer relação com a mente. O objetivo deste trabalho é, por um lado, propor uma teoria da expressividade em Spinoza para dar conta da comunicação mimética dos afetos; por outro lado, este trabalho procura confrontar certas dificuldades associadas à expressão: como podemos ter certeza de que o outro está realmente sentindo o afeto que está expressando? Como podemos distinguir entre simulações e expressões genuínas? Este artigo propõe a formular uma teoria spinozista da expressão afetiva em uma estrutura social. A expressão é sempre dirigida aos outros e, ao mesmo tempo, os códigos de expressão são produzidos em contato com os outros.

Palavras-chave: Imitação, expressão, afeto, comunicação, similitude, aprendizado.

Abstract: One of Spinoza's implicit premises for the imitation of affects is the expression of affects: in order to mimetically feel another's affect, one must express it. Yet Spinoza neglects these expressions because they relate to the body alone, with no connection to the mind. The aim of this work is, on the one hand, to propose a theory of expressivity in Spinoza to account for the mimetic communication of affects; on the other hand, this work seeks to confront certain difficulties associated with expression: how can we be sure that the other actually feels the affect he expresses? How can we distinguish simulations from genuine expressions? This article sets out to formulate a Spinozist theory of affective expression within a social framework. Expression is always addressed to others, and at the same time the codes of expression are produced in contact with others.

Mots-clés: Imitation, expression, affect, communication, similitude, apprentissage.

Introduction

Le cœur de la vie affective, chez Spinoza, se trouve dans l'imitation des affects. Ce mécanisme est défini comme la reproduction que nous faisons des affects qu'autrui ressent sans que les choses qu'affectent autrui ne nous affectent pas directement à nous-mêmes. De la main de la contagion mimétique, les affects se répandent, dans la philosophie de Spinoza, non seulement parmi les humains mais aussi entre les humains et les animaux et, pourquoi pas, même si Spinoza ne l'affirme pas explicitement, entre les animaux eux-mêmes. Chez certains auteurs, l'exemple de la ressemblance des cordes sert à expliquer cette forme de mimétisme. Entre autres, des auteurs aussi différents que La Forge et que Hume, constatent qu'une corde, accordée

exactement pareil à une autre, vivre lorsque l'autre vit sans pour autant être touchée directement.¹ De même, lorsque nous imitons les affects d'autrui, notre corps vient adopter la même tonalité affective que celle d'autrui ; se produit ainsi une sorte de résonance affective qui fait que nos corps deviennent plus semblables, surtout en ce qui concerne les dispositions affectives, et que nos imaginaires, toujours axés sur les affects du corps, s'assimilent davantage.

La similitude semble être la condition principale de l'imitation : une chose imite une autre, c'est-à-dire, ressent les affects de l'autre sur elle-même, parce qu'elles sont semblables. Deux corps semblables, partageant la même nature, deviennent similaires davantage par l'imitation, lorsque l'un reproduit l'état affectif de l'autre. Mais suffit-il d'être semblables pour s'imiter ? La ressemblance est une cause nécessaire mais pas suffisante. Comment un corps perçoit-il ces vibrations chez un corps semblable ? S'agit-il uniquement d'une contagion physique, immédiate, sans le filtre de la perception, comme avec les cordes ? Derrière la simplicité de ce mécanisme, une difficulté persiste : comment fait-on pour connaître l'état animique d'autrui ? Comment sait-on quels sont les affects d'autrui à ce moment ? L'imitation part d'une prémisse cachée que Spinoza ne mentionne guère : pour qu'on puisse ressentir ce qu'autrui ressent, autrui doit être capable de nous le communiquer. Il doit exprimer ses affects d'une manière tout à fait lisible pour que nous puissions, à notre tour, les reproduire tels qu'il les sent. L'imitation des affects présuppose donc une sémiotique des affects.

L'imitation des affects peut être lue à partir de deux modèles : dans le premier modèle prime une sorte de participation rendant possible une communication instantanée, réduisant le rôle de l'expressivité, tandis que dans le deuxième l'expression est la base de la communication mimétique. Nous commencerons, dans un premier temps, par l'analyse de ces lectures pour montrer les enjeux de l'expressivité corporelle des affects dans la démarche de l'imitation. Ensuite, tout en partant de l'imitation, nous exposerons les deux hypothèses possibles pour comprendre la démarche de l'expression : l'expressivité, doit être lue, comme par exemple dans l'imitation cartésienne, comme ce qui réveille mimétiquement un affect qu'on a déjà senti ou plutôt comme la transmission de l'affect senti par autrui ? Dernièrement, nous aborderons le problème de la simulation, liée à la conception spinoziste de l'expression.

¹ "Pensez en suite quand ces fibres sont frappées par les sons, c'est à dire par les tremoussements et tremblemens que les cordes ou autres choses impriment à l'air, elles les imitent de la mesme manière que la corde d'un luth qui n'est point touchée auprès d'elle, lorsqu'elle est montée sur le meme ton" (La Forge, Louis. *L'homme de René Descartes*. Paris : Fayard, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, 1999, p. 344). Este mismo ejemplo será utilizado más tarde por Hume. Ver Calvo de Saavedra, Ángela, "Simpatía y espectáculo en la moral de David Hume", *Universitas philosophica*, 22, Santafé de Bogotá, Colombia, 1994, p. 20.

La communication par participation

La formule «*alterius mens* » réapparaît sous un autre prisme dans *Éthique* II 47, où il est question de la communication avec autrui. Dans cette proposition, Spinoza, en parlant des erreurs, tire l'origine des controverses avec autrui du fait que les hommes interprètent mal l'esprit ou la pensée d'autrui <*alterius mens*>.

Et c'est là qui naissent la plupart des controverses, à savoir, de ce que les hommes n'expliquent pas correctement leur pensée, ou de ce qu'ils interprètent mal la pensée d'autrui².

Les controverses sont à l'ordre du jour. Faut-il conclure alors chez Spinoza une impossibilité, similaire à celle du cartésianisme, d'accéder à la pensée des autres et donc à la connaissance d'autrui ? Pour connaître l'état du corps d'autrui, mais aussi ses idées, il faut donc qu'autrui nous le communique lui-même, il faut qu'autrui explique tout ce qui passe par son esprit. La question sur l'accès à l'âme d'autrui donne lieu ainsi à une polémique autour du langage : le langage peut-il effectivement expliquer l'âme d'une personne de manière compréhensible pour autrui, ou sommes-nous condamnés à l'erreur ? Peut-on éclaircir le sens de nos mots et de ceux d'autrui, comme condition de l'entendement mutuel, un peu à la manière des définitions spinozistes ?

Remarquons la formule de Spinoza, dont les enjeux semblent dépasser le cadre linguistique de la communication. Il parle de «*Homines mentem suam non rectè explicant*», comme s'il ne s'agissait pas d'expliquer les idées ou la pensée, mais l'âme, la mens ; comme si, pour être bien compris, nous devrions traduire tous les processus mentaux en signes, pour rendre compte devant autrui de la manière la plus claire. Mais un tel exercice est-il possible ? Deux réponses sont possibles : la première, par communication mentale ; la deuxième, par communication corporelle, liée à l'imitation des affects.

L'exemple le plus développé par Spinoza de communication mentale se situe dans l'explication qu'il donne de l'étrange communication entre Pierre Balling et son fils dans la lettre 17. Balling assure qu'avant que son fils ne soit décédé, il entendait des pleurs provenant de son fils pendant la nuit mais que, lorsqu'il s'approchait du nourrisson, il trouvait qu'il dormait paisiblement. Ces gémissements étaient imaginaires car, - constate Spinoza d'après le récit de

² *Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe quia homines mentem suam non rectè explicant vel quia alterius mentem male interpretantur.* E II 47 scolie ; G II 229, 3-4. Pour les citations de Spinoza on utilisera E pour *Éthique* (Paris: Seuil, 1988); KV pour le *Court Traité* (in *Premiers écrits*. Paris: PUF, 2009); TTP pour le *Traité Théologico-politique* (Paris: PUF, 1999). et TP pour *Traité Politique* (Paris: PUF, 2005). Pour la correspondance on utilisera *Correspondance*. Paris: Flammarion, 2010. On mettra la référence de l'édition de Gebhardt (G) suivie du volume (G II).

Balling qui ne nous est pas parvenu-, réveillé, Balling ne les entendait plus. Pourtant, affirme Spinoza, il ne s'agit pas d'un délire, comme il arrive lors des fièvres ou d'autres maladies du corps, mais d'un présage, puisque « les effets de l'imagination ou images qui tirent leur origine de la constitution de l'âme peuvent être des présages de quelque chose de futur, parce que l'âme peut toujours ressentir confusément ce qui sera ».³ Le présage toutefois ne porte pas sur Balling lui-même, mais sur son fils ; il ne suffit donc pas de signaler comme l'âme peut, détachée du corps, présager le futur, mais comment elle peut prévoir le futur d'autrui. La capacité de présager le futur d'autrui s'explique par l'union avec lui sous la forme de l'amour qui fait « que lui-même et le fils qu'il chéri [fassent] un seul être »⁴ ; en raison de leur union, la pensée du père peut avoir accès à celle du fils : « en raison de son union avec son fils, le père est une partie du fils, il est nécessaire aussi que l'âme du père participe de l'essence idéale du fils, de ses affections et de ses conséquences ».⁵ La lettre, au fond, pour expliquer la communication entre les âmes, suspend leur altérité en vertu d'un rapport d'amour consistant « à jouir d'une chose et à lui être uni »⁶. Cette union entre Balling et son fils s'explique, au fond, en termes d'un amour inséparable de la connaissance, comme il est indiqué dans le *Court Traité*, qui augmente à mesure qu'une chose se révèle excellente pour nous⁷; or l'augmentation de l'amour, et donc de la connaissance, est inséparable de l'intensité de l'union : plus la chose est aimée, plus elle est connue et plus nous sommes attachés.

S'ouvre ainsi un champ de communication propre à l'imagination entre la réalité et l'hallucination: par le biais de l'imagination, certaines conditions données, est possible de communiquer avec autrui sans la médiation des signes externes, un peu à la manière dont les prophètes communiquent avec Dieu. Dieu communique son essence à notre âme⁸, sans médiation corporelle, mais cette connaissance est assez limitée, à l'exception du Christ qui peut communiquer avec Dieu « d'esprit à esprit »⁹. Dans cette épître, l'union animique permet de connaître à Balling l'état du corps (futur, dans ce cas) d'autrui. Entre Balling et son fils, il n'est pas question de devenir un seul être, de partager le corps, mais de partager, de faire partie du

³ *Sed verò imaginationis effectūs, vel imagines, quae originem suam ab Mentis constitutione ducunt, possunt alicujus rei futurae esse omina.* Lettre 17, G IV 77, 23-25.

⁴ [...] *Ut is, & dilectus filius quasi unus, idemque sint.* G IV 77, 29.

⁵ *Et pater, ob unionem, quam cum filio suo habet, pars memorati filii est, etiam necessariò patris anima de essentiâ ideali filii, & ejusdem affectionibus, & iis, quae inde sequuntur, participare debet.* G IV 77, 32-35.

⁶ *De Liefde, die niet anders is, als een zaak te genieten, en daar mede vereenigt te worden.* KV II 5, § 1 ; G I 62, 24-25.

⁷ KV II § 5, 3 ; G I 62, 3-5

⁸ G III 20, 34-36 ; TTP [18].

⁹ [...] *de mente ad mentem.* G III 21, 21-22 ; TTP [19].

même être. Bien évidemment, reste à définir le statut ontologique de cet être qui ne serait pas proprement parlant un individu, formé par l'union de deux âmes mais ayant des corps séparés.

Pour rendre compte des dynamiques du réel qui se suivent de l'imitation des affects, Laurent Bove développe une conception de l'identification conçue comme une communion des essences à la lumière de la lettre 17 à Pierre Balling. Il s'agirait d'une « identification circulaire parfaite, de soi et d'autrui, dans et par l'amour que nous lui portons et qu'il nous porte. Une identification que nous ne pouvons qu'expérimenter très fragmentairement dans la coïncidence éthique de la durée et de l'éternité dont nous serons, dans notre vie, capables »¹⁰. Bove constate ainsi une forte analogie entre la communication des essences de l'épître et l'imitation des affects. Cette analogie peut être menée plus loin, jusqu'au point de faire de cette communication la clef de lecture de l'imitation affective.

Spinoza, dans la formulation de l'imitation, ne parle pas de l'expression des affects ; est-ce que c'est parce que cette expression ne joue qu'un rôle secondaire ? Dans l'exemple de Balling, il y a bien une expression, ou au moins une hallucination : les pleurs; or ce n'est pas par cette expression que Balling comprend ce qui se passe dans la *mens* de son fils. D'une part, Balling a déjà accès à l'esprit de son fils par l'union, donc il n'a pas besoin des signes: l'union est pré-linguistique, pré-communicationnelle; d'autre part, c'est en raison de l'union que Balling peut interpréter ces signes. Il ne comprend pas ce que les pleurs veulent dire; autrement dit, l'expression de l'enfant ne lui permet pas d'accéder entièrement à sa *mens*. Cependant, en raison de l'union entre lui et l'enfant, il communique directement avec l'enfant et, en vertu de cette participation, il peut comprendre les signes externes, les pleurs. Les signes en eux-mêmes sont opaques; c'est lorsqu'on connaît l'esprit de l'autre qu'ils deviennent compréhensibles. Le décalage communicationnel existant entre les deux corps est compensé par une matrice d'intelligibilité commune.

On pourrait argumenter que dans l'imitation quelque chose de semblable arrive: on est unis à autrui, non pas peut-être par l'amour, mais par la ressemblance, un peu comme les cordes de La Forge; ainsi, tout ce qui se passe dans le corps d'autrui se passe aussi, par mimétisme, dans notre corps ; en parallèle, les idées produites par les affects dans l'âme d'autrui se reproduisent dans notre âme, ce qui nous permet de connaître l'âme d'autrui. Ensuite, en partant de cette union, nous pouvons comprendre les expressions d'autrui, les signes qu'il émeut, tout en les

¹⁰ Bove, Laurent. « Deleuze-Spinoza : la structure Autrui » in Anne Sauvagnargues (dir.) et Pascal Sévérac (dir.). *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*. Lyon: ENS Éditions, 2016. p. 131.

interprétant à la lumière de son état affectif et animique, état que nous connaissons par le mimétisme.

Cette lecture semble cohérente et surtout justifie l'absence d'expressivité affective dans la formulation de l'imitation. Néanmoins elle n'est pas tout à fait convaincante, au moins pour expliquer le processus mimétique. Il est vrai que la participation affective peut éclaircir certains signes et faciliter la communication ; or pour que la communication ait lieu, on ne peut pas se passer des signes. L'expressivité ne peut pas être négligée, même dans l'exemple des cordes : la vibrations qu'une corde transmet aux autres cordes, n'est-elle pas une forme d'expression ? De même arrive avec les humains : il ne suffit pas d'être semblables, comme les cordes, il est nécessaire de transmettre les vibrations, les modifications affectives de notre corps ; sans cela, nulle imitation peut avoir lieu.

On peut situer donc l'imitation des affects, inséparable d'une sémiotique des affects, en plein cœur de la problématique de la *mens* d'autrui. D'une part, la sémiotique partage avec le postulat d'*Éthique* II 47 le fait que tout accès à la *mens* d'autrui est médiatisé par des signes ; mais d'autre part, ces signes impossiblement, comme il est suggéré dans cette proposition, une véritable communication. Entre la radicale incompréhension d'*Éthique* II 47 et la communication transparente et cristalline de la lettre à Pierre Balling se trouve la démarche sémiotique de l'imitation.

Contrairement à *Éthique* II 47 l'imitation ne consiste pas à communiquer la pensée, des idées très abstraites, mais le régime affectif, des idées liées aux variations corporelles précises ; en plus, la communication mimétique, qui est spontanée, ne présuppose pas un langage verbal : il s'agit moins d'expliquer comment nous nous sentons, mais de l'exprimer, sur un autre plan, dans un langage corporel compréhensible aux autres. Une sémiotique des affects doit donc rendre compte de l'expression spontanée produite par certains affects ; il s'agit d'une expression reconnue par tout le monde, puisque tout le monde, en vertu de la ressemblance commune, est censé imiter les affects d'autrui. Cependant, cette ressemblance ou participation collective ne suffit pas, comme dans le cas de la lettre 17, à assurer une communication parfaite : la sémiotique des affects ne peut être conçue que comme une médiation nécessaire pour accéder à un état du corps, celui d'autrui, qui n'est pas accessible par la voie mystique de la lettre 17. L'exemple de communication parfaite de ladite lettre ne peut pas être généralisé dans le champ des affects : toute communication mimétique passe par la lecture un jeu d'impression et expressions des affects qu'autrui ressent.

Les deux problèmes principaux d'une telle sémiotique peuvent être tirés de cette affirmation: d'une part, comment peut-on assurer qu'il n'y a pas, dans la communication affective, des malentendus qui nous fassent croire (et donc imiter) qu'autrui ressent un affect alors qu'il ressent un autre ? D'autre part, est-il possible, tel qu'on le déduit de la description de l'imitation, de parler d'une langue corporelle universelle que tous les hommes, parce qu'imitateurs potentiels de tout affect humain, soient capables de comprendre ?

L'expressivité corporelle

L'imitation des affects, plus que d'une union mystique, part d'une séparation corporelle : deux corps peuvent se ressembler mimétiquement parce que l'un est capable d'émettre certains signes exprimant son état animique que l'autre peut lire et s'approprier. De quels signes parle-t-on ? Il ne s'agit pas des signes linguistiques, au moins en ce qui concerne l'imitation présentée dans *Éthique* III 27. Un coup d'œil rapide sur quelques auteurs contemporains de Spinoza peut nous donner des pistes afin de mieux cerner ces signes dans les textes de Spinoza. Au XVII^{ème} siècle, on ne cesse pas d'insister sur le fait qu'autrui, pour être imité, laisse voir l'état de son corps par des signes externes. Pierre Nicole insiste sur le fait d'« exprimer par des gestes et paroles » pour que l'imitation puisse avoir lieu¹¹; Malebranche considère que certaines passions fortes obligent l'homme à « proférer machinalement certaines paroles et certains cris » et « répandent sur son visage et sur le reste de son corps, un certain air capable d'agiter les autres de la même passion dont il est ému »¹². Bernard Lamy insiste sur le fait que l'on « lit sur le visage d'un homme ce qui se passe dans son cœur; [...] le feu de ses yeux, les rides de son front, le changement de couleur de son visage, sont les marques évidentes des mouvements extraordinaires de son âme »¹³; François Lamy souligne qu'« à la vue de la vive expression d'une passion il se forme dans notre cerveau deux sortes de traces ou d'images : l'une de l'objet de la passion ; et l'autre des mouvements qu'il excite dans la personne qui est actuellement passionnée »¹⁴. Dans tous les cas mentionnés, l'affect ne comporte pas uniquement une modification disons interne, animique, mais aussi une modification externe: il s'agit des marques que permettent de

¹¹ Nicole, Pierre, *Traité de la Comédie*. Paris : Honoré Champion, 1998. p. 37.

¹² L'explication de Malebranche est fort simple : « Le même nerf, qui répand quelques rameaux dans le cœur, et dans les autres parties intérieures, communique aussi quelques-unes de ses branches aux yeux, à la bouche, et aux autres parties du visage. De sorte qu'il ne peut s'élever aucune passion au-dedans, qui ne paraisse au-dehors » (Malebranche, Nicolas, *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*, Œuvres, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, p. 892-899.)

¹³ Lamy, Bernard, *La Rhétorique ou l'art de parler*. Paris : Honoré Champion, 1998. p.181.

¹⁴ Lamy, François, *De la connaissance de soi-même*. Dijon : Presses Universitaires de Dijon, 2008. p. 355.

reconnaître qu'un corps est affecté d'une manière déterminée. Les corps expriment les affections produites par les impressions que les choses font sur eux.

Y-a-t-il une théorisation similaire de l'expressivité d'autrui chez Spinoza? Spinoza décrit l'impression de certains corps sur d'autres dans la deuxième partie de l'*Éthique*, notamment dans le cinquième postulat ; or il ne tire pas, de sa conception de l'impression, une théorie de l'expression. Les individus, ou au moins certains individus, expriment-ils les affects qu'ils ressentent lorsqu'un autre individu l'affecte? Oui. Cependant, de manière catégorique, Spinoza méprise les affections extérieures du corps :

Quant aux affections extérieures du corps qui s'observent dans les affects, tels que le tremblement, pâleur, sanglot, rire, etc., je les ai négligées parce qu'elles se rapportent au corps seul, sans nulle relation à l'esprit.¹⁵

Les gestes, les signes faciaux ou corporels ne sont guère tenus en compte par Spinoza, même s'il reconnaît bien leur existence. Les peu de mentions au visage ne concernent que le visage de Dieu que Moïse n'a pas pu contempler¹⁶. Ce ne semble pas être néanmoins l'avis de Peter Sloterdijk, qui affirme qu'il serait possible de penser chez Spinoza l'expressivité du visage d'autrui en termes de joie :

Il existe une formule claire pour désigner l'enchantement facial : la partition initiale de la joie. Elle est ce qui a fait du mouvement de prévenance de visage à visage une possibilité fondamentale du champ humain [...]. Une sémantique spinoziste présenterait l'avantage de concevoir l'ouverture du visage comme l'expression d'une force qui ne demeure pas simplement transcendante, de la même manière que l'idée, lorsqu'elle rayonne dans le reproduit se parachève et se consomme totalement dans l'expression. Il existe donc exactement la même dose d'ouverture dans le visage qu'il existe de joie transmettant de manière actuelle au visage qui fait place;¹⁷

Sur quels points s'appuie Sloterdijk pour affirmer cette thèse ? Dans une note, Sloterdijk renvoie au célèbre ouvrage de Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*; or dans cet ouvrage il n'y a pas de mention à l'expression corporelle des signes. Ainsi, plus que d'un constat à propos la philosophie de Spinoza, cette « sémantique spinoziste » du visage que Sloterdijk soutient doit être interprétée comme la lecture, en termes spinozistes, du rapprochement au visage d'autrui en termes de joie et non pas comme une véritable analyse de la question de l'expression

¹⁵ E III 59 scolie ; G II 189, 28-31

¹⁶ G III 40, 13-14 ; TTP II [15].

¹⁷ Sloterdijk, Peter, *Bulles*. Paris: Pluriel, 2011, p. 189.

corporelle chez Spinoza. Cela ouvre un champ intéressant pour la recherche spinoziste, tout en dépassant le mépris explicite de Spinoza envers ces signes.

Laissant de côté la question du visage, certaines traces d'expressivité peuvent être constatées, dans l'*Éthique*, à propos des exemples du mimétisme. Il s'agit des exemples marginaux, qui n'apparaissent pas dans la proposition 27 de la troisième partie, où l'imitation est présentée, mais à la fin de cette partie :

Il qui fuit parce qu'il en voit fuir d'autres, ou qui a peur parce qu'il en voit d'autres avoir peur, ou bien encore qui, de ce qu'il voit que quelqu'un s'est brûlé la main, serre sa main contre lui et meut son corps comme s'il s'était lui-même brûlé la main, nous dirons, certes, qu'il imite l'affect d'un autre mais non qu'il soit l'émule de cet autre.¹⁸

Une précision doit être introduite d'emblée : cette description apparaît dans la définition de l'émulation et non de l'imitation. On rappelle que tandis que l'imitation est le principe général du mimétisme, l'émulation est une forme particulière d'imitation, celle du désir. Cependant, l'exemple mentionné concerne plus l'imitation et que l'émulation, car celui qui reproduit la peur d'autrui n'est pas un émule, mais un imitateur. D'autres petits exemples peuvent être repérés dans l'œuvre de Spinoza. Dans l'*Éthique* IV 50, en parlant de la compassion, Spinoza mentionne les larmes d'autrui et dans l'*Éthique* III 32 scolie à propos des enfants il mentionne le rire : « les enfants, parce que leurs corps sont continuellement comme en équilibre, rient ou pleurent pour cela seul qu'ils en voient rire ou pleurer d'autres »¹⁹. La modulation mimétique, comme ces exemples le montrent, ne concerne pas uniquement les affects mais aussi les comportements qui nous permettent de déduire les affects d'autrui : par sa fuite nous appréhendons sa peur. C'est dans les détails qu'une sémiotique des affects se dessine chez Spinoza : fuir, serrer la main, rire, pleurer.

La sémiotique des affects, dans le cadre du spinozisme, peut être définie ainsi : il s'agit de la lecture des signes corporels et de comportements que, de manière immédiate, nous font connaître l'état affectif du corps d'autrui. Du rire on déduit la joie d'autrui, des pleurs sa tristesse. Or on insiste sur le fait que ce savoir est un savoir pratique, puisqu'il rompt toute distance entre nous et autrui : autrui ne se présente pas comme un objet parmi les autres, puisque nous

¹⁸ *Qui fugit, quia alios fugere, vel qui timet, quia alios timere videt, vel etiam ille, qui ex eo, quod aliquem manum suam combussisse videt, manum ad se contrahit corpusque movet, quasi ipsius manus combureretur, eum imitari quidem alterius affectum.* E III définition 33 explication. G II 203, 12-15.

¹⁹ *Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in aequilibrio est, ex hoc solo ridere vel flere experimur, quod alios ridere vel flere vident; et quicquid praeterea vident alios facere, id imitari statim cupiunt, et omnia denique sibi cupiunt, quibus alios delectari imaginantur.* E III 32 scolie; G II 121, 19-23.

connaissions ce qu'il ressent par mimétisme. Nous ne pouvons savoir ce qu'autrui ressent que parce que nous le ressentons nous aussi par l'imitation des affects. Cela implique que la lecture des signes corporeux et du comportement ne nous est pas indifférente puisqu'elle comporte, chez nous, des modifications similaires à celles qu'on lit chez les autres.

La conception de l'expression et ses enjeux

Cette sémiotique comporte toutefois une série de problèmes. La première question à laquelle il faut répondre est la suivante : comment peut-on être sûrs que l'affect que nous imitons est bel et bien le même affect qu'autrui ressent ? Spinoza, lorsqu'il décrit la communication avec autrui, insiste sur les malentendus qui naissent de l'incapacité de comprendre l'âme des autres. Arrive-t-il une chose similaire avec la communication affective ? Peut-il avoir un décalage entre l'affect d'autrui et l'affect que nous imitons ? Derrière cette question, il y a deux postulats : le premier est celui d'une bonne communicabilité, d'une bonne capacité de bien reproduire l'affect qu'autrui ressent ; le deuxième est qu'autrui exprime l'affect qu'il ressent et non pas un autre affect, c'est-à-dire qu'il ne feint pas un affect qu'il ne ressent pas pour que nous le ressentions. Toutefois, cette question présuppose une autre : comment les expressions d'autrui sont affectivement lues par nous ?

Il y a deux manières de lire l'expression corporelle des passions. La première hypothèse, qu'en suivant Philippe Drieux nous appelons « mémorielle »²⁰, conçoit l'imitation des affects sur la base de la mémoire affective : de même que le paysan pense à la charrue devant les traces du cheval²¹, ce qu'autrui exprime, plus que propager son affect, réveille un affect de notre mémoire affective. Ainsi, par exemple, en voyant la brûlure d'autrui nous ressentons les brûlures que nous avons pu ressentir. Le rôle de l'expressivité est minimal, de ce point de vue : la contagion s'explique par la mémoire affective que l'expression d'autrui réveille chez nous. Il y a ainsi un décalage manifeste entre ce qu'autrui ressent et l'affect que nous imitons, et ce décalage s'explique par l'interprétation émotionnelle que nous faisons de l'affect. Peut-on assurer que l'affect imité est le même ? Rien ne nous permet d'être sûrs d'affirmer que notre affect et le sien

²⁰ Nous suivons Drieux dans l'usage du terme « mémorielle » pour décrire cette conception de l'imitation. Drieux, Philippe, *Perception et sociabilité : la communication des passions chez Descartes et Spinoza*. Paris : Classiques Garnier, 2014, p. 195.

²¹ E II 18 scolie; G II 107, 25-26

sont exactement les mêmes puisque finalement ce que nous ressentons ce que nous avons déjà vécu.

Cette lecture, même si ce n'est que sous la forme d'une esquisse, se trouve par exemple chez Descartes²² mais aussi chez Louis de La Forge, qui est un commentateur de Descartes, malgré le fait que cet auteur introduise quelques modifications concernant le rôle de la mémoire dans l'imitation²³. Parmi les commentateurs de Spinoza, c'est Gisel Farga qui la développe tout en considérant que nous reproduisons les affects d'autrui en vertu du souvenir²⁴ déclenché par la ressemblance entre l'affect qu'autrui exprime et un affect similaire vécu par nous-mêmes :

La ressemblance est un détonateur de cette mémoire affective que parce qu'elle est constituée par des images confuses peut attribuer de la similitude à des choses et des personnes par accident et non pas en raison de leur vraie nature.²⁵

En parlant « mémoire affective », Farga suggère que l'imitation, plus que la reproduction de l'affect d'autrui, n'est que la reproduction mémorielle. En accord avec l'*Éthique* III 16, cette la mémoire affective ne serait que le réveil d'un affect non pas tant parce qu'une chose ressemble à une autre mais plutôt parce que l'état actuel de la chose semblable ressemble à un état que nous avons vécu nous-mêmes antérieurement²⁶. Une lecture similaire peut être repérée aussi chez Michael della Rocca,²⁷ notamment dans son article « *Egoism and Imitation of Affects* » où, après avoir donné la piste de l'association, qu'il tire par l'assimilation entre la proposition 27 de la

²² René Descartes, *Traité de l'homme*, article 82. AT XI 185, 1-6.

²³ Sur La Forge voir Donoso Gómez, Mario. « *Inclinación e imitación en el milieu cartesiano: bosquejo de una teoría del contagio mimético en Louis de La Forge* ». Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 2022, 55(2), 255-272

²⁴ « Comment ce transit affectif est-il possible ? La réponse se trouve dans la mémoire : c'est à travers le souvenir d'une première expérience d'affection heureuse, triste ou désireuse que l'on établit alors la similitude affective sur cet autre objet ou individu. En d'autres termes, cette première image est ce qui nous permet de reconnaître un affect similaire sur un autre objet ou individu que nous considérons comme imaginativement similaire ». Farga, Gisel, « Consideraciones sobre la relación entre pasión y razón en la filosofía de Baruch Spinoza : La imitación afectiva para una comunidad ». « Consideraciones sobre la relación entre pasión y razón en la filosofía de Baruch Spinoza: La imitación afectiva para una comunidad », in *Cadernos Espinosanos*. São Paulo n. 37 juillet-décembre 2017. p. 179

²⁵ *Ibid.*, 181.

²⁶ E III 16 ; G II 252-253, 1-3.

²⁷ « Disons que Mary commence à se sentir triste. Voyant cela, je commence aussi à ressentir de la tristesse. Je prends conscience de la tristesse de Mary en observant son comportement : pleurer, se morfondre, etc. Dans le passé, alors que j'étais triste, je me suis peut-être comportée de la même manière et j'ai peut-être été consciente d'un tel comportement de ma part. Ainsi ma propre expérience a établi une association entre l'idée d'un certain type de comportement et un sentiment de tristesse. Quand je perçois un tel comportement en Mary, le principe général de l'association des états mentaux détermine que j'éprouverai aussi de la tristesse. De cette façon, je commence à imiter l'affect de tristesse de Mary ». DELLA ROCCA, *Spinoza*. London and New York. Routledge, 2008, p. 167.

troisième partie et la proposition 16²⁸, va développer son argument²⁹. Bien que, pour développer son argument, della Rocca suppose introduit un personnage fictif, Mary, pour développer son argument: l'expression de Mary fait que nous nous rappelons un état que nous avons vécu préalablement et que nous ressentons à nouveau cet état.

Il y a néanmoins une autre hypothèse permettant d'expliquer la communication affective : cette hypothèse, nous l'appelons « expressive » puisque plus que sur la mémoire s'appuie sur la capacité d'exprimer d'autrui. Selon cette hypothèse, on peut imiter non seulement des affects que nous avons déjà ressentis, mais aussi d'autres affects. Selon cette hypothèse, l'imitation est quelque chose de spontanée, d'automatique. L'exemple le plus claire le donne La Forge: lorsqu'autrui bâille, nous le faisons aussi.³⁰ Chez Spinoza, il y a plusieurs éléments nous permettant d'affirmer cette thèse ; le plus clair est celui des enfants : les enfants rient ou pleurent parce qu'un autre le fait ; or, comme leur mémoire affective est très courte, en raison de leur manque d'expériences vitales, leur imitation du rire et des pleurs ne renvoie pas forcément à un vécu préalable. Il s'agit d'une véritable contagion: l'affect est transmis directement par l'expression d'autrui, et l'enfant se l'approprie sans la médiation d'une expérience similaire vécue par lui-même.

Sans dénier pour autant l'élément mémoriel qui se trouve dans l'imitation, surtout chez les adultes, nous nous penchons sur la deuxième hypothèse. La contagion est directe, sans avoir besoin d'un filtre bien que, dans le cas des adultes notamment, l'affect imité peut effectivement se mêler à d'autres affects similaires vécus ou s'affronter à eux. L'exemple de l'enfant nous paraît convaincant pour soutenir cette hypothèse. Plusieurs questions peuvent être tirées de ce postulat : quel est l'origine de cette communication non verbale ? Lorsqu'on postule que l'effet ressenti mimétiquement est similaire à celui d'autrui on est en train d'affirmer que nous pouvons, sans hésitation, savoir comme se sent-il. La communication affective serait donc capable d'assurer une connaissance de l'état du corps des autres qui n'a pas de parallèle dans la communication linguistique. Est-ce parce que le langage des affects est universel, inscrit dans la nature humaine que nous pouvons ressentir exactement les affects qu'autrui exprime ?

²⁸ Michael Della Rocca, « Egoism and Imitation of Affects » in Yirmiahu YOVEL (ed.), *Spinoza on Reason and the Free Man*. Little Room Press, 2004. p. 136.

²⁹ « Pour Spinoza, la clé de toute sorte d'association d'états mentaux réside dans le fait suivant : si à un certain moment j'ai deux états mentaux, par exemple, une idée de x et une idée de y, et si plus tard j'ai à nouveau une idée de x, je commencerai plus tard pour avoir une idée de y aussi. En général, si à un moment donné deux états mentaux se produisent ensemble, si plus tard j'ai l'un des états mentaux, j'aurai l'autre aussi ». *Ibid.*, p. 141.

³⁰ *Ibid.* p. 342.

On touche par-là la deuxième question mentionnée au début : est-il possible, tel qu'on le déduit de la description de l'imitation, de parler d'une langue corporelle universelle que tous les hommes, parce qu'imitateurs potentiels de tout affect humain, sont censés comprendre ? Répondre affirmativement à cette question comporte, semble-t-il, d'accepter une sorte de langage corporel universel ou plutôt naturel ; or une telle affirmation n'est pas soutenue par Spinoza, qui signale, nous le verrons, les malentendus affectifs. Comment affirmer une communicabilité élargie sans tomber dans un langage universel des affects ?

L'enfance nous fournit le cadre pour répondre à cette question : les enfants imitent les affects des autres dans un processus d'apprentissage affectif. L'imitation des affects comporte aussi un apprentissage de la sémiotique affective : les enfants apprennent à reconnaître les signes extérieurs exprimant certains affects tout en les reproduisant. Comme n'importe quel autre langage, ces signes ne sont pas donnés pour de bon, mais toujours en perpétuelle variation, ce qui n'empêche pas de les reconnaître et de les utiliser d'une manière tacitement partagée par tous. L'enfant s'approprie des expressions des autres par mimétisme – il rit comme les autres, il pleure comme les autres, il exprime la joie et la tristesse par les gestes qu'il voit les autres faire ; de même que, pour s'exprimer verbalement, l'enfant imite les sens que les adultes émettent, pour s'exprimer corporellement l'enfant imite les gestes et expressions des adultes et d'autres enfants. Par-là, les expressions corporelles naissent de l'imitation, dans le sens où elles sont une reproduction de celles des autres, mais au même temps, elles deviennent condition de l'imitation, puisque réappropriées par l'enfant, elles servent à exprimer ce qu'il sent et donc facilitent le fait que d'autres imitent les affects ressentis. Il s'agit d'un processus culturel de répétition et d'appropriation d'un langage affectif et au même temps d'une grille de lecture de ce langage. On peut conclure en affirmant que la sémiotique affective n'est donc pas uniquement condition de l'imitation, mais aussi le produit : la communication qui permet de rendre compte du mimétisme est à son tour produite par le mimétisme.

Le problème de la simulation

Reste néanmoins une question qui hante le problème de la sémiotique des affects. Qu'est-ce qui se passe si autrui simule un affect qu'il ne ressent pas ? Cette problématique, absente chez Spinoza, peut être évoquée à la lumière d'un passage minimal, certes, mais significatif. Dans l'*Éthique* IV 50 scolie, signalant les raisons pour lesquelles la compassion n'est pas bonne, Spinoza indique qu'elle nous fait faire des choses que nous finissons par regretter. L'on ne peut

pas regretter d'aider autrui, pour des raisons fort évidentes ; mais on regrette toutefois de l'avoir aidé en nous rendant compte que sa tristesse était fausse et que la mise en scène de sa douleur n'était qu'un piège. La simulation et ses enjeux sont introduits par Spinoza par la mention des «fausses larmes » d'autrui³¹. Dans cet exemple, un décalage apparaît entre l'état du corps d'autrui et son expression : il ne ressent pas ce qu'il exprime. Pourtant, ne nous rendant pas compte, nous l'imitons comme si ces larmes étaient sincères ; c'est la raison pour laquelle Spinoza, averti, signale qu'il vaut mieux ne pas agir mus de la compassion, car l'on ne sait jamais quand ces larmes sont sincères et quand elles sont fausses. Un autre exemple, quoiqu'il ne soit pas présenté ainsi, peut être lu à la lumière de la simulation : c'est l'exemple des animaux. L'exposé le plus clair de cet exemple se trouve chez Descartes dans le *Discours de la méthode*³², lorsque les machines peuvent simuler des actions humaines ; pourtant, nul doute n'existe pour Descartes : nous pourrions toujours distinguer l'homme de la machine, même si elle donne l'impression d'être semblable à un homme. Chez Spinoza cette question est abordée implicitement dans l'exemple d'Adam d'*Éthique* IV 68 scolie : Adam se met à imiter les bêtes et s'approprier de ses affects. Or cette imitation, pour Spinoza, est aliénante : les affects qu'Adam suppose chez les bêtes ne sont-ils pas une projection des affects humains ? Adam, devant certaines expressions des bêtes, similaires à celles des hommes, a supposé qu'elles étaient effectivement des semblables malgré tout. La même chose arrive, semble-t-il, avec les femmes. La mention méprisante que Spinoza fait de la « compassion des femmes » laisse entendre que les femmes, par la manière dont elles interprètent les signes de la douleur, ont pitié des bêtes, les octroyant ainsi la reconnaissance d'une similitude que les hommes ne reconnaissent pas.

Le problème de la simulation des affects, ou de la dissimulation, connecte avec l'un des postulats spinozistes sur l'altérité : la manière donc on connaît autrui, plus que par la connaissance claire, passe par la conjecture. La conjecture, que certains commentateurs ont analysé en termes de projection³³, consiste à supposer une nature humaine à ceux qui se comportent comme des humains. Mais la conjecture peut être aussi interprétée comme la supposition d'un affect à celui qui semble l'exprimer, sans jamais être certains s'il le ressent effectivement ou pas. Ce problème, qui réveille l'intérêt d'un grand nombre de contemporains de Spinoza, semble ne pas intéresser le philosophe néerlandais : les seules mentions se trouvent dans les fausses larmes *Éthique* IV 50 et de l'imitation des animaux. Cependant, la question est

³¹ E IV 50 scolie ; G II 247, 25.

³² Descartes, René. *Discours de la méthode*. AT VI 56, 10-20.

³³ Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*. Paris : Presses universitaires de France, 1995. p. 223.

bien présente. Rappelons que dans le texte déjà cité d'*Éthique* III 59 scolie Spinoza affirme avoir négligé les affections extérieures du corps parce « qu'elles se rapportent au corps seul, sans nulle relation à l'esprit »³⁴.

Ce décalage entre le corps et l'esprit renvoie au cadre cartésien de la simulation. Pour Descartes il y a bien un décalage entre la passion, ressentie par l'âme, et la commotion <commotio> qui peut être définie comme une incitation à ressentir quelque chose, une incitation corporelle que, si elle est suivie par l'âme, deviendra passion³⁵. Les affections extérieures mentionnées par Spinoza semblent de l'ordre de la *commotio*, puisqu'elles ne se rapportent qu'aux corps, ce qui introduit un problème difficile à résoudre dans une philosophie affirmant le parallélisme entre l'ordre des corps et l'ordre de la pensée. La deuxième difficulté porte sur la communication elle-même : comment assurer la communicabilité mimétique si on reconnaît au même temps que les affects que nous supposons chez les autres peuvent être des simulations. Cette introduirait une nouvelle dimension dans la vie affective : de même que les hommes aspirent contrôler autrui en leur imposant leur *ingenium* propre, il se peut aussi qu'ils essaient de s'attirer les faveurs d'autrui en simulant des affects qu'ils ne ressentent pas en réalité. L'exemple le plus clair serait celui des fausses larmes d'*Éthique* IV 50 capables d'émouvoir autrui et de lui faire faire à notre faveur des choses qu'il n'aurait pas voulu faire dans un autre contexte.

Comment sortir du problème de la simulation ? La solution se trouve dans la dynamique exposée préalablement : l'apprentissage des signes. L'expérience nous permet d'apprendre à trier entre la simulation d'un affect et le ressenti véritable. Ce savoir pratique n'est pas scientifique, puisque nous ne disposons pas de critères exacts pour trier la simulation du ressenti réel ; or il s'agit d'un savoir fonctionnel, toujours en processus, toujours en train d'évoluer, comme d'ailleurs la capacité herméneutique pour discerner les affects d'autrui. On ne peut pas sortir du problème de l'imitation par une méthode géométrique, mais par un savoir-faire pratique. Même si Spinoza ne le fait pas, il laisse certaines pistes pour trouver ce savoir-faire affectif. La première à propos des sages dans le déjà mentionné scolie d'*Éthique* IV 50 scolie ; la deuxième dans *Éthique* IV chapitre 13 : « les hommes sont divers [...] et cependant la plupart sont envieux, et plus enclins à la vengeance qu'à la miséricorde. Et donc, supporter chacun d'eux avec son tempérament et se retenir d'imiter leurs affects, demande une singulière puissance d'âme »³⁶. Il

³⁴ E III 59 scolie ; G II 189, 28-31.

³⁵ Descartes, René et Schoock, Martin, *La Querelle d'Utrecht*, introduction, traduction et notes par Theo Verbeek préface de Jean-Luc Marion, Paris:Les Impressions Nouvelles, 1988, p. 354-355. AT VIII-B 47 28-50 11. Sur ce texte voir Kambouchner, Denis, « Descartes et la communication des passions », in : Rue Descartes, n° 12/13, Passions et politique (Mai 1995), p. 82.

³⁶ E IV chapitre 13 ; G II 225, 20-25.

s'agit donc d'une grille de lecture des affects que les sages ont appris et par l'expérience, que ce soit directe ou indirecte, et par la connaissance des hommes que la philosophie apporte.

Conclusion

Malgré le fait d'être négligée par Spinoza, la sémiotique des affects est un l'un des piliers de la vie affective, dans la mesure où elle assure la démarche du mécanisme mimétique dont Spinoza déduit la plupart des affects interhumains. Cette sémiotique des affects, inséparable de l'imitation, comme la ressemblance, est cause et effet de l'imitation : cause, parce qu'elle dessine extérieurement la forme de l'affect qui va être imité ; effet, comme nous avons essayé de montrer à propos de l'enfance, parce que la manière dont on s'exprime corporellement a été apprise mimétiquement des autres, comme toute autre forme de langage. Ainsi, la sémiotique affective, comme la ressemblance, est intrinsèquement lié à l'imitation des affects.

Reste à se demander, pour conclure, les raisons qui mènent à Spinoza, tout en reconnaissant le rôle de l'expression, à négliger ce sujet. La réponse que donne Spinoza dans *Éthique* III 59 scolie est que ces expressions ne se rapportent pas à l'esprit, mais seulement au corps. Comment comprendre cette affirmation dans une philosophie marquée par ce qu'on a appelé le « parallélisme » entre le corps et l'esprit ? C'est comme si tout d'un coup Spinoza était en train d'introduire une conception quasi-cartésienne entre l'interne et l'externe, entre l'âme et le corps. Les affections corporelles, les expressions des affects, seraient opposées aux affections intérieures, véritable objet d'étude pour Spinoza. Les extérieures ne seraient donc que des simples effets corporels, un peu comme la *commotio* cartésienne, opposée à la passion de l'âme appartenant au domaine de l'interne. Néanmoins dans une philosophie de l'inséparation comme celle de Spinoza, la restitution d'une frontière entre l'interne et l'externe n'est pas évidente, surtout dans le régime des affects. On sait bien qu'une affectation se produit par l'impression d'un corps sur le nôtre, mais aussi que l'idée d'une affection mêle l'externe – la chose qui nous affecte- et l'interne -notre propre corps. Toute intériorité est traversée par une extériorité constitutive, pour une extériorité constitutive, au moins sur le plan des individus, des modes. Pourquoi vouloir séparer une dimension externe de l'affect d'une dimension interne, si toutes les deux sont inséparables ? La plupart des modifications affectives du corps et de l'esprit se donnent à voir : la joie ne peut pas se séparer des éclats, du rire, d'un sourire, d'une célébration ; la tristesse des larmes, d'un visage triste, d'une attitude corporelle déterminée qui ne peut pas toujours se cacher. L'affect et son affection sont inséparables.

Il faut signaler que, malgré l'inséparation spinoziste entre l'interne et l'externe, cette frontière est restituée à maintes reprises, comme ici, dans le champ des affects. Or, pourquoi Spinoza veut ici distinguer entre l'interne et l'externe, entre l'esprit et le corps ? La seule raison est que Spinoza veut discréditer les expressions parce qu'elles donnent lieu à des effets détournés, comme les larmes mentionnées dans *Éthique* IV 50, mais aussi, liées à la projection, comme l'aliénation d'Adam qui prend les bêtes comme semblables. C'est un peu comme si la bonne imitation consistait en l'imitation des affects internes et la mauvaise, comme dans les exemples cités, par la théâtralisation des affects externes. Cela veut dire que Spinoza ne considère que le côté négatif de l'expression externe, c'est-à-dire la simulation, mais pas seulement, aussi toute une forme de contagion théâtrale liée uniquement au corps. Il ne reconnaît donc pas la sémiotique des affects dans la démarche mimétique normale ; cependant, malgré lui peut-être, cette sémiotique peut être lue comme étant inséparable de sa conception de l'imitation.

Bibliographie

- BOVE, Laurent. (2016). « Deleuze-Spinoza : la structure Autrui ». in Anne Sauvagnargues (dir.) et Pascal Sévérac, (dir.). *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*. Lyon: ENS Éditions.
- CALVO DE SAAVEDRA, Ángela. (1994). « *Simpatía y espectáculo en la moral de David Hume* ». Universitas philosophica, 22, Santafé de Bogotá, Colombia.
- CRISTOFOLINI, Paolo. (1982). « *Aliarum rerum mentes* ». Nota di esgesi spinoziana ». in *Teoria* 2, 1982/1. p. 115-116.
- DELEUZE, Gilles. (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Les Éditions du Minuit.
- DELLA ROCCA, Michael. (2004). « *Egoism and Imitation of Affects* ». in Yirmiahu Yovel (ed.), *Spinoza on Reason and the Free Man*. Little Room Press, p. 136.
- . (2008). *Spinoza*. London & New York: Routledge.
- DESCARTES, René. (1996). *Œuvres complètes*. Paris: Vrin.
- DESCARTES, René et SCHOOCK, Martin. (1988). *La Querelle d'Utrecht*, introduction, traduction et notes par Theo Verbeek, préface de Jean-Luc Marion, Paris: Les Impressions Nouvelles.
- DRIEUX, Philippe. (2014). *Perception et sociabilité : la communication des passions chez Descartes et Spinoza*. Paris: Classiques Garnier.
- FARGA, Gisel. (2017). « Consideraciones sobre la relación entre pasión y razón en la filosofía de Barich Spinoza: La imitación afectiva para una comunidad ». in *Cadernos Espinosanos*. São Paulo n.37 juillet-décembre 2017.

- KAMBOUCHNER, Denis. (1995). « Descartes et la communication des passions ». in *Rue Descartes*, n° 12/13, Passions et politique (Mai 1995), p. 82.
- LA FORGE, Louis. (1984). *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les Principes de René Descartes*. Hildesheim, Zürich, New York, G. Olms.
- . (1999). *L'homme de René Descartes*. Paris: Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française.
- LAMY, Bernard. (1998). *La Rhétorique ou l'art de parler*. Paris : Honoré Champion.
- LAMY, François. (2008). *De la connaissance de soi-même*. Dijon : Presses Universitaires de Dijon.
- MACHEREY, Pierre. (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La troisième partie : la vie affective. Paris: Presses universitaires de France.
- MALEBRANCHE, Nicolas. (2006). *La recherche de la vérité*. Paris, Vrin.
- . (1979). *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*. in *Œuvres*, t. I, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- NICOLE, Pierre. (1998). *Traité de la Comédie*. Paris: Honoré Champion.
- SLOTERDIJK, Peter. (2010). *Bulles, Sphères I*. Paris: Pluriel.
- SPINOZA, Baruch. (1988). *Éthique*. Paris : Seuil.
- . (2009). *Traité de la réforme de l'entendement et Court traité*. in *Œuvres I*. Paris: PUF.
- . (1999). *Traité Théologico-politique*. in *Œuvres III*. Paris: PUF.
- . (2005). *Traité Politique*. in *Œuvres V*. Paris: PUF.
- . (2010). *Correspondance*. Paris: Flammarion.
- VINCIGUERRA, Lorenzo. (2005). *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*. Paris: Vrin.

Ficções úteis e ontologia em Leibniz

Vivianne de Castilho Moreira
Universidade Federal do Paraná (UFPR)
vivicmor@gmail.com

Resumo: Este trabalho é dedicado ao exame de algumas teses basilares da ontologia leibniziana com o intuito de mostrar que elas podem ser entendidas como desdobramentos – ou, mais precisamente, como corolários no plano ontológico – das teses lógicas de Leibniz, em particular aquelas concernentes à distinção lógica entre necessidade e contingência em termos de análise finita e análise infinita. Sem prejuízo de outras abordagens, visa-se aqui mostrar que a ontologia leibniziana espelha a lógica formulada por Leibniz e pode ser compreendida a partir dela.

Palavras-chave: Análise; demonstração; infinito; existência; continuidade; contingência

Abstract: This work is intended to examine some basic theses of Leibnizian ontology in order to show that they can be taken as consequences – or, more precisely, as corollaries on the ontological level – of Leibniz’s logical theses, in particular those concerning the logical distinction between necessity and contingency in terms of finite analysis and infinite analysis. It aims to show that the Leibnizian ontology reflects the logic formulated by Leibniz and can be explained on the basis of it.

Keywords: Analysis; demonstration; infinity; existence; continuity; contingency.

I- O berço lógico da ontologia de Leibniz

A ontologia elaborada por Leibniz é permeada pela noção de contínuo e, na esteira dela, pela que lhe é intrinsecamente conexa: a noção de infinito. É o que testemunham o opúsculo postumamente batizado de *Monadologia*, que condensa as teses basilares dessa ontologia, bem como os trabalhos considerados preparatórios, como o *Sistema Novo*¹ e os *Princípios da Natureza e da Graça, fundados em razão* (doravante PNG). Esse diagnóstico é pouco controverso, tantas são as evidências que o favorecem nesses e em outros textos. Pode-se inclusive ir mais longe e assinalar, na literatura em torno do tema, certa hegemonia da

¹ *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias* (publicado no *Journal des Savants* em 1695 - GP IV, pp. 477-487; LEIBNIZ, 2002, pp. 15-30); ver também a versão preliminar do opúsculo (GP IV, pp. 471-477; LEIBNIZ, 2022, pp. 61-68).

convicção de que, para Leibniz, a natureza, vale dizer, o domínio dos corpos e da física, seria o terreno por excelência do contínuo e do infinito que ele encerra².

Há quem busque explicar esse traço da ontologia leibniziana apelando para as convicções teístas de Leibniz, como é o caso de Bertrand Russell (1968, §28). Há também quem veja nas descobertas dos microscopistas contemporâneos e predecessores de Leibniz a inspiração para as teses expostas na *Monadologia*, como é o caso de François Duchesneau (2018, I). E há espaço para outras hipóteses, dentre as quais uma ainda pouco testada, que será explorada aqui: de que a compreensão das razões de Leibniz para adotar as teses basilares de sua ontologia não requer pressupostos estranhos ao pensamento leibniziano ou, mesmo que afins a esse pensamento, ainda assim estranhos à esfera estrita da filosofia. Aquelas razões podem ser encontradas no interior mesmo da filosofia leibniziana. De sorte que, ainda que tenha visto as descobertas microscopistas como indícios a corroborar suas próprias convicções, ou argumentos teológicos como meios eficazes para persuadir alguns de seus interlocutores, Leibniz não parece depender deles para fundamentar sua filosofia da natureza. Esta pode ser compreendida à luz das reflexões que ele entabulou em um domínio de conhecimento anterior e mais fundamental, a saber, a filosofia da lógica e, mais precisamente, à luz da solução que ele declara ter encontrado para a distinção entre necessidade e contingência. Esta solução se sustenta na distinção entre análise finita e análise infinita, a qual, por seu turno, resulta da aplicação da Lei de Continuidade, tal como Leibniz a concebe, à distinção lógica entre essência e existência.

Este último assunto já foi examinado alhures e será, por isso, retomado aqui sumariamente, na medida do necessário para lançar luz sobre a questão em tela, atinente aos desdobramentos do tema para a ontologia de Leibniz. A distinção entre análise finita e análise infinita evidenciou-se uma consequência necessária da aplicação da Lei de Continuidade à distinção entre proposições essenciais e proposições existenciais. Proposições essenciais são aquelas cujo valor de verdade se determina exhaustivamente a partir da sua consistência interna ou falta desta. Isso significa dizer que proposições essenciais são aquelas cuja verdade ou falsidade se determina exhaustivamente pela possibilidade interna ou ausência de contradição interna, no caso da verdade, ou pela impossibilidade interna ou contradição interna, no caso das falsidades, de tal maneira que provar que uma proposição essencial é verdadeira redundaria coincidir com provar que ela é possível, o mesmo valendo, fazendo as devidas adaptações,

² Ver Anapolitanos (1999), II A e D; Levey (1999); Quintana (2019).

para a prova de que uma proposição essencial é falsa. Proposições existenciais, por seu turno, são aquelas cujo valor de verdade não se reduz à possibilidade ou impossibilidade: a verdade das proposições existenciais repousa na existência efetiva do que nelas é descrito, o mesmo valendo, mudando o que deve ser mudado, para sua falsidade. Nesse caso, a consistência interna é condição necessária, mas não suficiente para a verdade ou a falsidade.

Partilhando o gênero das proposições e distinguindo-se, quanto à modalidade, apenas por uma propriedade – a saber, a suficiência da consistência interna ou falta desta para a verdade ou a falsidade, respectivamente –, as proposições essenciais e existenciais satisfazem as condições, de acordo com Leibniz, para caírem sob o escopo da Lei de Continuidade. Segundo Leibniz, o domínio da Lei são pares de tipos que se comportam um em relação ao outro como espécies complementares de um gênero, vale dizer, espécies de um gênero que podem ser distinguidas entre si por meio de uma propriedade que, sendo negada de uma delas, é afirmada da outra, assim marcando a diferença específica desta.

Em um contexto assim, graças à Lei de Continuidade, de acordo com Leibniz, pode-se estender as propriedades e fórmulas que se aplicam exclusivamente à espécie portadora da propriedade que marca sua diferença específica também à sua complementar, considerando esta última como equivalente à sub-espécie da primeira que encerra a referida propriedade em grau zero. Essa consideração de uma das espécies como equivalente a uma sub-espécie de sua complementar em grau zero baseia-se, como também já explorado alhures, em um dispositivo de conversão da negação do predicado à sua afirmação em grau zero. Esse dispositivo corresponde à interpretação, em termos quantitativos, da distinção qualitativa entre uma propriedade e sua privação.

No opúsculo *Justificação do Cálculo dos Infinitesimais a partir do Cálculo da Álgebra Ordinária*, Leibniz sintetizou esse procedimento da seguinte maneira:

...embora não seja de modo algum verdadeiro no rigor que o repouso seja uma espécie de movimento, ou que a igualdade seja uma espécie de desigualdade, como tampouco é verdadeiro que o círculo seja uma espécie de polígono regular, pode-se dizer, contudo, que o repouso, a igualdade e o círculo terminam os movimentos, as desigualdades e os polígonos regulares, que, ao evanescer, por uma mudança contínua, culminam naqueles. E embora essas terminações sejam exclusivas, quer dizer, não compreendidas, em sentido rigoroso, nas variedades que elas limitam, têm, contudo, as propriedades, como se estivessem compreendidas nelas, segundo a linguagem dos infinitos ou

infinitesimais, que toma o círculo, por exemplo, por um polígono regular cujo número de lados é infinito (*GM IV*, p. 106).

No caso da distinção lógica entre proposições de essência e proposições de existência, pode-se, graças à Lei de Continuidade, estender as noções e regras aplicáveis exclusivamente a umas – no caso, às primeiras – também às outras – no caso, as últimas. Um corolário disso é que se pode estender as regras analíticas por meio das quais se demonstra a consistência interna das verdades essenciais e, com as devidas adaptações, a inconsistência interna das falsidades essenciais – as quais atestariam, respectivamente sua verdade e falsidade – também às proposições existenciais, considerando estas últimas como equivalentes a um caso limite de proposições essenciais. Este caso limite seria o grau zero de equivalência entre consistência interna e verdade.

Essa extensão conduz a dois resultados. O primeiro é que esse procedimento de extensão às proposições existenciais das regras exclusivas das proposições essenciais acarreta o infinito. Pois exaurir a análise de uma proposição de sorte a explicitar, seja a consistência interna das noções que ela encerra, no caso de sua verdade, seja a inconsistência interna dessas noções, no caso de sua falsidade, é prerrogativa das proposições essenciais. Como já visto, essa consistência interna é condição necessária, mas não suficiente das verdades existenciais, de tal maneira que, por mais que se estenda a análise reiterada das noções envolvidas em uma verdade existencial, essa análise jamais pode ser consumada. Afinal, uma tal consumação corresponderia à resolução plena das noções analisadas, a qual permitiria reduzir sua verdade ou falsidade, respectivamente, à sua consistência interna ou falta desta. Aos olhos de Leibniz, esse procedimento corresponde à redução da proposição a uma identidade explícita, se ela for verdadeira, e a uma contradição explícita, se ela for falsa. No entanto, como já visto, isso só é possível às proposições essenciais, sendo precisamente o que as demarca das existenciais. Por isso, por mais que seja continuada, a análise de uma proposição existencial jamais poderá ser consumada: para todo passo a que se chegue, há um sucessor, sendo essa análise, portanto, infinita.

O segundo resultado é a determinação da existência enquanto máxima compossibilidade. A aplicabilidade, a cada proposição que emerge da análise da proposição existencial, da regra da consistência enquanto ferramenta para determinar sua verdade ou falsidade evidencia e confirma a efetiva aplicabilidade dessa regra nesse caso. A diferença com respeito às proposições essenciais repousa unicamente na suficiência da regra ou, mais precisamente, na sua suficiência para assegurar a demonstração plena da proposição. No caso das proposições

existenciais, ela deixa sempre um resto a demandar a continuação da análise. Leibniz parece ter daí aferido que as proposições existenciais também satisfazem o critério da consistência, quer dizer, também no caso delas a verdade depende da consistência. Mas, visto que essa verdade não pode se esgotar na consistência interna, pois essa é a diferença específica das verdades essenciais, as proposições existenciais, por exclusão, estariam subordinadas ao critério da consistência externa. Isso significa que uma proposição existencial será verdadeira se for consistente com todas as demais proposições existenciais verdadeiras. Será, em contrapartida, falsa, se não cumprir essa regra, isto é, se for inconsistente com ao menos uma proposição existencial já atestada verdadeira. A existência é, então, entendida, a partir da ideia de compossibilidade ou, mais precisamente, de máxima compossibilidade, na medida em que é a totalidade das verdades existenciais que deve ser considerada na determinação da verdade ou da falsidade da proposição existencial: uma proposição será verdadeira ou falsa se for compossível ou não, respectivamente, com a totalidade das demais proposições existenciais verdadeiras. De sorte que toda proposição existencial que não for inconsistente com nenhuma verdade existencial será compossível com a totalidade das verdades existenciais e será, pelo critério da consistência externa, também verdadeira. Uma proposição existencial só será falsa, portanto, como já antecipado, se for inconsistente com ao menos verdade existencial.

É oportuno notar que a máxima compossibilidade das verdades existenciais deve envolver o infinito. Dito de outro modo, devem ser infinitas as verdades existenciais que entram na prova da compossibilidade de uma verdade existencial. Pois, se elas fossem em número finito, a máxima compossibilidade dessa verdade poderia ser demonstrável em um número finito de passos, o que a tornaria redutível à consistência interna. Nesse cenário, a proposição cuja máxima compossibilidade se prova seria meramente parte de uma verdade essencial complexa, passível de ser demonstrada em um número finito de passos. Para assegurar a infinitude da análise que distingue as proposições de essência e as proposições de existência, a máxima compossibilidade pela qual se determinam as segundas deve ser irredutível à consistência interna. Por conseguinte, para todo passo da análise destinada a averiguar a máxima compossibilidade de uma verdade existencial deve haver um ulterior.

Por razões semelhantes, o mesmo resultado se verifica nos objetos da geometria aos quais Leibniz aplica a Lei de Continuidade. Consideremos como exemplo o conhecido caso da distinção entre a secante e a tangente, que podem ser ambas alocadas no gênero das retas que comungam pontos com a curva, distinguindo-se especificamente uma da outra pelo

Seiscentos, Rio de Janeiro, vol. 2, n° 1, 2023, f50139

número de pontos comungados: a secante traça uma secção na curva, nesta medida comungando dois pontos com essa, ao passo que a tangente apenas toca a curva, compartilhando com esta um único ponto. Com base na Lei de Continuidade, Leibniz pretendeu legítimo estender à tangente as regras específicas da secante considerando a primeira como equivalente a um caso limite de secante: equivalente a uma secante cuja distância entre os dois pontos comungados com a curva seria zero. Visto ser infinito o procedimento de subdivisão reiterada das distâncias por meio do qual se pode produzir espécies de secante conforme a extensão da distância, segue-se também que, necessariamente, é infinito o processo por meio do qual se chega à tangente mediante aquele procedimento de subdivisão.

Ante essa infinitude, tanto no caso matemático, quanto no caso lógico, Leibniz estimou legítimo valer-se da terminologia atinente ao infinito para se referir à relação entre as espécies complementares tomadas sob a égide da Lei de Continuidade. Assim, considerando-se, por exemplo, a série infinita em que se ordenam as subespécies de secantes segundo a distância entre os pontos, pode-se descrever a tangente, enquanto um caso limite dessa série – o caso equivalente à subespécie cuja distância entre os pontos é zero –, como o elemento infinitésimo dessa série. A tangente não pertence, rigorosamente falando, à série das secantes, pois já não satisfaz a propriedade de cortar a curva, mas, por força da Lei de Continuidade, pode ser descrita como a espécie infinitésima dessa série.

De acordo com Leibniz, essa operação não é senão uma artimanha terminológica que, embora legitimada pela Lei de Continuidade, não satisfaz as condições de significação no sentido estrito. Pois a infinitude da série acarreta que, para absolutamente todo membro que se determine nessa série, um ulterior pode ser encontrado, não havendo, por conseguinte, um membro que ocupe uma pretensa posição infinita dessa série. Dito de outro modo, temos em jogo aqui um infinito potencial e, nesta medida, incompatível com a determinação em ato de um pretense membro infinitésimo qualquer da série. Diz ele a J. Bernoulli:

É manifesto que, qualquer que seja a parte, uma outra menor finita pode ser dada (...). Suponhamos que sejam dados em ato em uma linha $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, $\frac{1}{16}$, $\frac{1}{32}$, etc., e que todos os termos desta série existam em ato; daí você infere que é dado também o infinitésimo. Já eu penso que daí não se segue nada além do seguinte: é dada em ato uma fração finita assinalável qualquer de uma pequenez qualquer (GM III, p. 536 - OFC 16A, III, p. 496).

Por outro lado, mesmo que a expressão *infinitésimo* nesse contexto não tenha condições de significação, visto envolver a inconsistência enfatizada por Leibniz, ela permanece, graças à Lei de Continuidade, apta a denotar, na medida em que efetivamente designa a espécie que, já não pertencendo à que lhe é complementar, é tratada como sendo desta um caso limite. Hendrik Bos (1973) alçou este desdobramento da aplicação da Lei de Continuidade como “extrapolação para o infinito atual” (id., p. 13) e o descreveu como “o uso de termos ou símbolos que se tornam sem significado no caso limite enquanto o argumento que eles descrevem permanece aplicável” (id., p. 57). Boa sublinha que, “em casos assim, os termos e símbolos podem ser tomados como *ficções*” (id., *ibid.*). Entende-se por que Leibniz reivindicou a legitimidade de acatar tais artimanhas terminológicas ficcionais como verdadeiras, ainda que “por tolerância”, *toleranter verae* (GM V, pp. 388-389): elas efetivamente denotam e as operações lógicas que asseguram sua competência denotativa são corretas; por outro lado, elas não são aptas a conotar, em virtude da inconsistência que encerram, e são, nesta medida, elas próprias um caso limite de significação³.

No caso das proposições existenciais, vemos emergir essas ficções úteis da seguinte maneira: em que pese a análise das verdades existenciais seja infinita, essas verdades são já tais, vale dizer, verdadeiras⁴. Isso implica que todas as infinitas proposições em que se desdobram suas análises são já verdadeiras: se uma proposição existencial é já verdadeira, então são igualmente já verdadeiras todas aquelas que descrevem as condições sem as quais ela não pode ser já verdadeira. A verdade de uma proposição existencial requer, por conseguinte, que a série das verdades existenciais que emergem de sua análise, embora infinita, constitua mesmo assim um todo. Isso requer, por seu turno, que essa série tenha um limite.

Esse limite, naturalmente, consistirá em uma situação em que as condições de inteligibilidade do valor de verdade da proposição resultam plenamente expostas e a análise se consuma. Essa situação é a demonstração, que, aos olhos de Leibniz, repousa na evidência da consistência interna da proposição, se ela for verdadeira, e na explicitação de sua inconsistência interna, se ela for falsa. Por conseguinte, o limite da análise infinita das proposições existenciais corresponde ao que constitui as condições de verdade exclusivas das proposições essenciais e coincide precisamente com o que, por ser rejeitado, exigiu a

³ Para uma interpretação diferente, ver Esquisabel (2022).

⁴ É dispensável observar que o mesmo vale, com as devidas adaptações, para as falsidades existenciais, razão pela qual, por brevidade e simplicidade, nos satisfaremos em considerar apenas o caso das verdades.

infinitude da análise das proposições existenciais: a redução da proposição, mediante análise, a uma identidade explícita, se ela for verdadeira, e a uma falsidade explícita, se for falsa.

II - Passagem à ontologia

Feitas todas essas observações, consideremos agora as conexões desses resultados com a ontologia leibniziana. Visto que o que verifica as verdades existenciais é a existência do que elas descrevem e a inexistência do que elas negam, o mesmo valendo, de forma inversa, para as falsidades existenciais, segue-se que todos os resultados obtidos precedentemente têm uma contraparte ontológica. Uma primeira consequência dessa contrapartida é que o mundo existente é infinitamente complexo. Afinal, se a análise de uma verdade existencial estende-se ao infinito, desdobrando-se em outras verdades existenciais que veiculam as condições da primeira, então, forçosamente, uma infinidade de situações deve existir que verifiquem essas infinitas verdades que emergem daquela análise. E assim como, na análise, os nomes devem ser resolvidos em suas definições, remontando a uma série decrescente quanto à simplicidade das noções envolvidas, assim também, correlativamente, no plano ontológico, temos os corpos se resolvendo em outros mais simples, cuja estrutura e comportamento encerram as condições de inteligibilidade dos primeiros.

Daí se segue uma segunda consequência: uma física corpuscular, com o detalhe de que os corpos hão de se resolver em outros corpos reiteradamente, em um processo infinito. Eis por que Leibniz é levado a rejeitar os átomos entendidos em sua acepção original, enquanto partículas indivisíveis de matéria ou, como ele caracteriza, “corpos perfeitamente duros” (*N.E.*, II, xxvii, §3 – p. 180; ver também: *Sistema Novo* (versão preliminar) – GP IV, p. 473; 2022, p. 64). Afinal, um momento em que a subdivisão dos corpos já não pudesse ser continuada corresponderia a uma situação em que a análise de uma noção atinente a um existente já não poderia prosseguir, o que já foi refutado.

Por outro lado, visto que a análise infinita tem um limite, que demarcaria o momento em que o valor de verdade da proposição resulta plenamente compreendido e corresponde, nesta medida, ao que seria o fim da análise de uma proposição essencial, também a subdivisão infinita dos corpos há de ter um limite, que encerrará a condição da compreensão plena do corpo de cuja divisão é limite. Claro que, graças à Lei de Continuidade, é legítimo estender a esse limite a terminologia adequada aos corpos e Leibniz efetivamente se permite falar em “átomos de substância” (*Sistema Novo* - GP IV, p. 478; 2002, p. 17) ou “Átomos da Natureza”

(*Monadologia*, §3). Expressões como essas encerram – para recuperar a formulação cunhada por Bos – uma “extrapolação para o infinito atual”. Nesta medida, elas consistem em ficções, que já não têm vigor conotativo, embora resguardem sua competência denotativa e possam ser admitidas como “verdadeiras por tolerância”. No sentido rigoroso, os limites da divisão infinita dos corpos já não são corpos e já não preservam, portanto, as características específicas dos corpos. Sendo tais limites, seriam intrinsecamente indivisíveis na comparação com os corpos e, nesta medida, verdadeiras unidades: seriam sem partes e, portanto, simples. Leibniz os denomina *mônadas* (*Monadologia*, §1).

A mesma razão pela qual esses limites da divisibilidade dos corpos devem ser admitidos sem partes acarreta também que sejam ingeráveis, incorruptíveis e, sobretudo, não sujeitos à causalidade mecânica (*Monadologia*, §7). Afinal, a geração e a corrupção dependem da complexidade: do compor-se e decompor-se. O simples, por seu turno, pode entrar em alguma composição, mas não pode ele próprio decompor-se, nem ser composto. Ademais, a causalidade externa por meio da qual se busca explicar eventos no mundo é o correlato ontológico do processo de análise da verdade contingente e só pode vigorar, portanto, paralelamente a essa análise. No limite da análise, já não há como remontar a um enunciado anterior que explique conceitualmente o próprio limite, de sorte que, correlativamente, no plano ontológico que verifica os passos da análise, já não há evento conceitualmente anterior que cause ou gere o existente que verifica o limite respectivo.

Claro que, em contrapartida, sendo os limites da explicação do comportamento dos corpos de cuja divisibilidade são limites, as *mônadas* devem encerrar as condições dessa explicação. A explicação causal se estende, portanto, a elas, embora não sejam, elas próprias, sujeitas à causação. Leibniz considerou então uma causalidade interna, uma espontaneidade, que encerrasse as condições da explicação dos corpos de que as *mônadas* respectivas são limites (*Monadologia*, §11). Essa espontaneidade deve, por conseguinte, encerrar um princípio ativo, vale dizer, uma tendência à atividade ou *conatus*, que Leibniz associou à noção de vida. Eis o que permite compreender sua firmeza ao sustentar que não há nada estéril ou morto na natureza, mas, ao contrário, “cada porção de matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas ou como um lago cheio de peixes” (*Monadologia*, §67) e que “as máquinas da natureza (...) são também máquinas em suas menores partes, ao infinito” (*Monadologia*, §64).

A máxima compossibilidade também é considerada em sua contraparte ontológica. Assim como a compossibilidade orienta a análise das proposições existenciais, assim também

é forçoso, por conseguinte, uma perfeita interação dos existentes uns com os outros. E, já não havendo mais interações causais no âmbito das mônadas, deve haver, em contrapartida, uma perfeita acomodação entre elas, enquanto o fundamento da inteligibilidade daquela perfeita interação entre os existentes de que as mônadas são limites. Assim, em linha com a noção de espontaneidade e de *conatus*, enquanto constitutivos das mônadas, Leibniz faz apelo à ideia de expressão: as mônadas exprimem-se umas às outras, o que se reflete nos corpos de que são limites, e exprimem cada qual o universo inteiro de seu ponto de vista. Não poderia ser de outro modo, uma vez admitida a máxima compossibilidade como fundamento da inteligibilidade das verdades existenciais. Pois a compossibilidade com a totalidade das verdades existenciais, que corresponde à verdade de uma proposição existencial, reverbera, no domínio ontológico, na plena sintonia de todos os existentes. Eis por que “todo corpo se ressentente de tudo o que acontece no universo” (*Monadologia*, §61). E a condição da inteligibilidade disso é, no limite, a plena harmonia de todas as mônadas.

A expressão requer uma competência expressiva. Sendo limites, as mônadas não sofrem influxos causais, como já sublinhado, visto que elas são os correlatos dos limites das explicações dos influxos causais dos corpos. Mas, justamente por serem tais limites, elas devem ser aptas a tornar esses influxos inteligíveis. Leibniz introduz, então, a noção de *percepção*, cujo papel é conferir à mônada a aptidão a exprimir seu entorno. Cumpre à percepção assegurar à mônada as condições de captar os estímulos externos, aos quais ela há de reagir espontaneamente conforme o perfil de seu *conatus* ou apetite. Leibniz então define *percepção* como “o estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples” (*Monadologia*, §14). Entende-se por que Leibniz sustenta que “se é obrigado a reconhecer que a *percepção* e o que dela depende é *inexplicável por razões mecânicas*” (*Monadologia*, §17): sendo o limite da série das explicações mecânicas, a mônada não pertence mais a essa série e, portanto, a ela não se estendem, no rigor, as regras exclusivas dessa série.

Entende-se também que não existam mônadas sem relação a corpos, já que elas emergem conceitualmente como limites da divisibilidade dos corpos⁵. E, para encerrar, entende-se, enfim, que tudo seja pleno e a natureza abomine o vazio e os saltos. Afinal, a que poderia corresponder um vazio ou um salto na natureza senão à falta de algo que, embora compatível com os restantes existentes, mesmo assim inexistiria? Portanto, embora nem todos os

⁵ Como observa Pinheiro (2022, p. 281), “o fato de as mônadas serem a base última dos corpos não implica que sua independência ontológica signifique que elas possam existir sem corpos (e sem um corpo próprio a cada uma delas). Ao contrário, as mônadas necessariamente expressam-se como corpos, uma vez que nada mais são do que um princípio ativo de unificação das percepções”. Ver a respeito também Marques (2004).

possíveis existam, visto não serem todos compossíveis, existe tudo o que for compossível com tudo o mais que existe. Que se trate aqui de um desdobramento da Lei de Continuidade é expressamente declarado por Leibniz nos *Novos Ensaios*. Aí ele sustenta que:

Filósofos hábeis trataram desta questão: *utrum detur vacuum formarum*, quer dizer, se há espécies possíveis que, não obstante, não existem e que poderia parecer que teriam sido esquecidas pela natureza. Tenho razões para acreditar que nem todas as espécies possíveis são compossíveis no universo, por maior que ele seja, e isso não apenas em relação às coisas que são conjuntamente ao mesmo tempo, mas inclusive em relação a toda a sequência das coisas. Quer dizer: creio que há necessariamente espécies que jamais foram e jamais serão, não sendo compatíveis com esta sequência das criaturas que Deus escolheu. Mas acredito que todas as coisas que a perfeita harmonia do universo poderia receber estão nele (...). A *Lei de Continuidade* acarreta que a natureza não deixa vazio na ordem que ela segue; mas nem toda forma ou espécie pertence a toda ordem (N.E. III, vi, §12 - GP V, 286).

Vê-se, portanto, que a Lei de Continuidade e, com ela, as ficções úteis, verdadeiras por tolerância, decorrentes dos desdobramentos de sua aplicação à diferença lógica entre proposições de essência e proposições de existência, oferecem um fio condutor a partir do qual se pode depreender e concatenar as teses basilares sobre as quais se edifica todo o sistema da ontologia de Leibniz.

Referências bibliográficas

- ANAPOLITANOS, D. (1999). *Leibniz: Representation, Continuity and the Spatiotemporal*. Dordrecht: Springer.
- DUCHESNEAU, F. (2018). *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*. Paris: Vrin.
- ESQUISABEL, O. (2022). *Los infinitamente pequeños en Leibniz como ficciones: variaciones de un concepto matemático*. In: Pinheiro, U.; Moreira, V. (org.). *Da Natureza e da Comunicação das Substâncias - Leibniz: traduções inéditas e estudos*. Curitiba: Kottter, pp. 187-215.
- LEIBNIZ, G. W. (1850). *Die mathematische Schriften*. Gerhard, C. I. (ed.). Berlin: A. Asher & Co./ London: D. Nutt (Abreviado por GM).
- _____. (1978). *Die philosophischen Schriften*. Gerhard, C. I. (ed.). Hildesheim: Georg Olms Verlag (Abreviado por GP).
- _____. (2022). *Da Natureza e da Comunicação das Substâncias - Leibniz: traduções inéditas e estudos*. Pinheiro, U.; Moreira, V. (org.). Curitiba: Kottter Editorial.

- _____. (1990). *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Paris: Flammarion.
- _____. (2002). *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias e outros textos*. Marques, E. (Introdução e tradução). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- LEVEY, S. (1999). *Matter and two concepts of continuity in Leibniz*. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 94, No. 1/2, May - pp. 81-118.
- MARQUES, E. (2004). *Corpos e Mônadas na Metafísica Madura de Leibniz*. In: *o que nos faz pensar*, nº18 - pp. 184-194.
- PINHEIRO, U. (2022). *Materia Prima, Fenômenos e Análise Infinita*. In: Pinheiro, U.; Moreira, V. (orgs.) *Da Natureza e da Comunicação das Substâncias - G. W. Leibniz: traduções inéditas e estudos*. Curitiba: Kottter - pp. 239-264.
- QUINTANA, F. R. (2019). *Continuo e Infinito en el Pensamiento Leibniziano de Juventud*. Granada: Comares.
- RATEAU, P. (2022). *L'invention des 'machines de la nature': physique et théologie*. In: *Revue Roumaine de Philosophie*, Vol. 66, nº1 - pp. 117-140.
- RUSSELL, B. (1968). *A filosofia de Leibniz*. Villalobos, Barros e Monteiro. (trad.). São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Estatuto e raízes da noção de signo na gramática geral de Condillac¹

Lourenço Fernandes Neto e Silva
Doutor em história da filosofia moderna
pela Universidade de São Paulo (USP)
lourencofnsilva@gmail.com

Resumo: Este artigo visa localizar alguns temas filosóficos que atravessam a obra de Condillac e se organizam em torno da noção de signo. Mostramos primeiro a relevância de sua filosofia no tratamento dessa questão nos artigos da Enciclopédia de Diderot e d’Alembert, que segue a classificação tripartite dos signos de sua primeira obra. Em seguida, apontamos que essa classificação é abandonada nas últimas obras. Para prover elementos que expliquem tal mudança, buscamos retrair de modo não-exaustivo algumas fontes que se entrecruzam no pensamento do autor: a semiótica de Locke e a influência da medicina; desdobramentos do cartesianismo; reflexões em torno da linguagem por categorias retóricas; discussões sobre as belas-artes; a compreensão dos signos como instrumento de memória e raciocínio; a *elocutio* retórica utilizada como arsenal lógico. Temos com isso três objetivos: inserir Condillac na longa história das noções de signo, destacar a importância dessa questão na história da filosofia, e indicar direções possíveis a pesquisas futuras que queiram se dedicar a um tal leque de problemas que gira em torno da filosofia da linguagem, da psicologia e do método.

Palavras-chave: Signo, Condillac, gramática, lógica, retórica, método.

Abstract: This paper aims to localize some philosophical problems present in Condillac’s work, organized around his notion of sign. First we expose the importance of his philosophy to the question in related articles of Diderot and d’Alembert’s Encyclopaedia, which follows a threefold classification of signs from Condillac’s first work. We then point out that this classification is put aside in his last works. In order to provide elements that might explain such a change, we then seek to retrace in a non-exhaustive approach different sources whose crossroads are to be found in his thought: Locke’s semiotics and the influence of medicine; some consequences of cartesianism; reflections on language through rhetorical categories; discussions around the fine arts; the comprehension of signs as instruments of memory and reasoning; and rhetorical *elocutio* used as a logic toolbox. With this we aim three objectives: to insert Condillac in the long history of notions of sign, to stress the importance of this question in the history of philosophy, and to indicate possible directions to future researchers who wish to study such a plethora of problems around the philosophy of language, psychology and method.

Keywords: sign, Condillac, grammar, logic, rhetoric, method.

Proponho-me aqui a expor de forma geral a posição e o papel da noção de signo na filosofia de Condillac, organizada em torno de alguns temas. Minha intenção com esta intervenção é sobretudo heurística; recorro portanto a uma organização em *tópicos*, visto que seria a organização mais útil para os leitores em motivar reflexões futuras. O objetivo é que mesmo aqueles que não

¹ Este texto é uma representação de desenvolvimentos de minha tese de doutorado, defendida em abril de 2021.

se interessem diretamente pela filosofia de Condillac, ou não a conheçam o suficiente, possam se orientar pelos temas que percorrem suas reflexões. Como todos esses assuntos têm raízes no século anterior, torna-se produtivo tomar os séculos XVII e XVIII em conjunto, como se fez no evento que ocasionou esta intervenção, pois questões legadas pelo XVII fermentam e se reordenam na produção do século seguinte.

A literatura crítica sobre Condillac estabelecia em décadas passadas que se trataria de um filósofo de uma única influência, a de Locke. Porém, é patente para a pesquisa especializada atual que está presente em suas reflexões uma ampla gama de autores e problemas da tradição filosófica. Um dos objetivos do artigo, então, é localizá-las mais precisamente, provendo bibliografia em torno de temas e problemas da época para pesquisadores futuros. Antes, porém, é preciso mostrar a importância da filosofia de Condillac para as discussões em torno do signo no iluminismo francês.

O signo no *Ensaio* de Condillac

A ideia de signo é central para a abordagem filosófica de Condillac desde seu primeiro livro, o *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos*, publicado em 1746. O que nos interessa aqui, porém, é que, além da relevância do desenvolvimento conceitual do signo para sua filosofia, esse texto tem grande relevância histórica pela influência que teve nas discussões iluministas. Embora este autor seja considerado secundário pela manualística contemporânea, ele foi muito influente em seu século quanto à metafísica, à filosofia da linguagem e ao método, além de ter sido amigo próximo dos enciclopedistas, como Rousseau, D'Alembert, Diderot, Maupertuis, entre outros.

A recepção imediata do *Ensaio* de Condillac foi muito positiva, em especial por sua posição aparentemente ortodoxa a respeito da imaterialidade da alma, em oposição a certas especulações de Locke. Como prova da relevância de Condillac na filosofia iluminista no campo das teorias do signo e da metafísica, analisaremos aqui o próprio artigo *Signo* da *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert, publicado quase vinte anos após o *Ensaio* de Condillac. A entrada *Signo* contém diferentes seções independentes,² dedicadas às diferentes áreas de *Metafísica*, *Álgebra*, *Astronomia*, *Medicina semiótica*, *Música* e *Literatura*, nesta ordem. Voltaremos a algumas delas ao longo deste artigo. Pelo momento, importa estabelecer que a área que mais propriamente classifica o campo do saber a que pertence o conceito de Signo é a Metafísica, primeiro texto da entrada. O artigo

² Contidas no volume XV, de 1765, p.188a-189a.

correspondente, todavia, é muito curto:

Signo é tudo o que é destinado a representar uma coisa. O signo contém duas ideias, uma da coisa que representa, outra da coisa representada; sua natureza consiste em excitar a segunda mediante a primeira.

Podem-se fazer diversas divisões de signos, mas nos contentaremos aqui com três, as mais úteis.

Distingo três espécies de signos, 1º Signos acidentais, ou objetos que circunstâncias particulares ligaram a algumas de nossas ideias, de sorte que são apropriados para despertá-las; 2º Signos naturais, ou gritos que a natureza estabeleceu para sentimentos de alegria, medo, dor etc.; 3º Signos de instituição, que nós mesmos escolhemos e que não têm com nossas ideias senão uma relação arbitrária. Estes últimos são necessários para que o homem controle o exercício de sua imaginação.³

Embora o autor do artigo seja desconhecido, essa divisão entre signos acidentais, naturais e arbitrários é uma transcrição exata de uma passagem do *Ensaio* de Condillac:

Para desenvolver inteiramente os recursos da imaginação, da contemplação e da memória, é preciso investigar de que modo os signos auxiliam nessas operações.

*Distingo três espécies de signos, 1º Signos acidentais, ou objetos que circunstâncias particulares ligaram a algumas... [...] Estes últimos são necessários para que o homem controle o exercício de sua imaginação.*⁴

Essa transcrição, embora não indicada, não passaria despercebida pelos contemporâneos que conhecessem o assunto. O volume em que se encontra, de 1765, é posterior às batalhas editoriais que ajudaram a torná-la particularmente célebre. Condillac, entretanto, nunca escreveu para a Enciclopédia, embora seja referido positivamente em artigos como *Lógica*, *Consciência*, *Erro*, *Etimologia*, *Existência*, *Hipótese*, *Sistema*. Já o artigo *Signo* tem seu núcleo transcrito diretamente do *Ensaio*, sem menção ao autor. Discutirei sumariamente aqui esta classificação dos signos no contexto da obra de 1746.

No plano do *Ensaio*, a citação transcrita aparece na primeira das duas partes, que pode ser descrita como a parte psicológica da obra. A perspectiva muda de uma parte a outra: na primeira, o foco é o funcionamento das representações de um indivíduo⁵, e o texto se propõe a desenvolver geneticamente as faculdades da alma. Na segunda, o foco é o grupo humano tomado em conjunto,

³ Cita-se aqui a entrada completa, retirada da tradução selecionada de artigos da Enciclopédia da editora Unesp, 2015, volume II (“O Sistema dos Conhecimentos”), p. 395. O autor do verbete é desconhecido.

⁴ CONDILLAC, 2018, p.70. [*Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos*, parte I, seção II, Capítulo IV: “Que o uso dos signos é a verdadeira causa dos progressos da imaginação, da contemplação e da memória”]

⁵ Não nos caberá aqui aprofundar a discussão respectiva, melhor exposta abaixo. Lembramos ao leitor que na filosofia de Condillac a alma é um substrato de unidade metafísica, o que justifica descrevê-la como individual.

e a investigação se dedica à origem da linguagem e das diferentes artes e ciências. Quanto à primeira, já se destaca o papel do signo pois, como se diz textualmente, o salto mais importante na reconstituição genética das faculdades é exatamente que a alma aprenda a se valer livremente de sua própria imaginação, o que se faz através dos “signos de instituição”.

Segundo a construção do *Ensaio*, a alma humana após a Queda fia-se a princípio exclusivamente pela percepção e pela reminiscência, esta última entendida como a persistência de percepções na alma, isto é, como uma memória de funcionamento não livre. As sensações, que a experiência apresenta ligadas, fixam-se como tais na reminiscência mesmo antes de a alma assenhorear-se de si mesma. Essas ligações, atribuídas à faculdade da imaginação, correspondem aos signos *acidentais*.

A passagem crucial da reconstituição genética do *Ensaio* é o momento em que a alma se torna capaz de controlar-se. Tal passagem do fortuito ao voluntário nas representações se daria exatamente pelo aprendizado dos signos *de instituição*; no entanto, ela não deixa de ser problemática, como reconheceu o próprio Condillac posteriormente.⁶ Continuemos, porém: a transição dos signos acidentais aos de instituição exige como mediadores os signos *naturais*. Nesta concepção, a natureza tem o papel de verdadeira mediadora universal das correspondências, garantida justamente pela vigência das leis naturais. No caso, isto significa que a passagem está garantida pela conformação fisiológica do indivíduo que usa signos, pois o seu corpo responde de pronto e de forma irrefletida a certos estímulos; os exemplos típicos aqui são efeitos corporais dos sentimentos, como a dor, o medo, etc. No contexto da primeira parte tomada isoladamente, todavia, não se explica adequadamente tal transição, pois é preciso, para aprender os signos de instituição, que o indivíduo esteja inserido numa comunidade humana. Como apenas a segunda parte deixará claro, embora esteja sugerido desde a primeira parte (seção IV), o fato fundante dos signos de instituição é a compreensão de um signo natural manifestado *por outra pessoa*, a partir do qual se forma a progressão apresentada no começo do capítulo em questão aqui, momento em que se começa a apresentar a virada das faculdades irrefletidas às refletidas mediante a composição de uma “memória”, termo que no *Ensaio* diz respeito, por definição e em oposição à “reminiscência”, aos signos de instituição. Assim, a linguagem humana, termo tomado de forma geral, ou seja, amplamente semiótica, seria a verdadeira causa do funcionamento da memória e da imaginação *ativa*, em oposição à imaginação passiva dos signos acidentais e da experiência pré-social.

O objetivo de toda a primeira obra de Condillac é “reduzir a um único princípio tudo o que

⁶ Esta problemática costuma ser apresentada a partir da expressão “trop donné aux signes” de uma das cartas de Condillac a Maupertuis (CONDILLAC, 1947-51, OP II, p.535b-538 [Carta V, 25 de junho de 1752]).

concerne o entendimento humano”⁷, chamado *princípio da ligação das ideias*. Este princípio único que explicará todo o funcionamento do entendimento é, de forma enganosamente simples, o do concatenar das ideias. Ora, uma ligação tomada em geral é exatamente um signo, posto que o signo representa algo mediante outra coisa, estabelecendo assim uma relação de representação entre ambas e possibilitando a passagem de uma a outra pela imaginação. No Ensaio, portanto, essa relação é a princípio acidental; quando diz respeito à mediação das leis da natureza, a relação é natural; com o desenvolvimento das relações sociais, a relação se torna instituída e arbitrária.

Porém, o próprio Condillac colocará problemas a essa classificação em suas obras posteriores, e é por isso mesmo muito curioso que ela permaneça consagrada na Enciclopédia mais de vinte anos depois, uma vez que àquela altura o abade já havia realizado uma completa reorganização de sua filosofia. Aquela classificação tripartite dos signos é abandonada desde o *Tratado das Sensações* (1754), e reaparece obliquamente apenas como uma outra divisão de tipos de linguagens de ação, agora bipartite, entre natural e artificiais.⁸ A manutenção da classificação anterior no artigo na obra de Diderot e d’Alembert parece apontar antes para a interferência de Diderot, que romperá com o abade desde antes da publicação do *Tratado das Sensações*, e considerava a primeira obra de Condillac a sua melhor.⁹ Entretanto, voltarei apenas no fim deste artigo aos motivos do abandono de uma classificação geral dos signos na última filosofia de Condillac. Por ora, permito-me desviar em direção às fontes desses problemas para o pensamento do abade, pois eles ademais fornecerão alguns elementos para compreender esta transição da teoria. Com vistas apenas a mapear as fontes, trataremos aqui de forma sumária a) da própria ideia de semiótica como ciência dos signos em Locke, e sua relação com a medicina; b) da herança cartesiana; c) da tradição retórica em geral, instanciada na obra de Bernard Lamy; d) das discussões em torno das belas-artes, cujo instrumental é também retórico; e) da tradição que aborda os signos como instrumento metódico, associado ao raciocínio e à memória, cujo principal exemplo é Leibniz; f) do desenvolvimento por Du Marsais da *elocutio* retórica como uma lógica. Contudo, não pretendo com esta divisão estabelecer como independente cada uma das seis fontes que se seguem, já que elas certamente se entrelaçam; a divisão é parcialmente imprópria, e se justifica apenas pelo ganho heurístico da organização temática das questões. Vamos a elas.

⁷ Subtítulo da obra: “Ouvrage où l’on a réduit à un seul principe tout ce qui concerne l’entendement humain.”

⁸ *Gramática*, I, 1 [1798]. CONDILLAC, 2016, p.160.

⁹ O relato da opinião de Diderot é feito por NAIGEON, 1792. [“Condillac, philosophie de”, p.7b.]

Primeira fonte: a semiótica (Locke)

O *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de Locke é anunciado desde a primeira obra de Condillac como uma referência fundamental para sua filosofia e principal fonte de suas reflexões.¹⁰ É também naquela obra que o filósofo inglês propunha, no último capítulo, uma organização da filosofia em torno da física, da filosofia prática, e da *semeiotiké*.¹¹ O termo tem sua origem na medicina, disciplina estudada por Locke, e refere-se ao campo da investigação dos sintomas, tomados como signos da situação de um corpo vivo. Ora, também na entrada da *Enciclopédia* referida no começo deste texto figura a acepção de signo como “medicina semiótica”, que consiste na arte de interpretar os sinais que o corpo dá, e cujo principal exemplo, no artigo de 1765, é o pulso. Para Locke, essa semiótica é considerada como gênero do qual a Lógica, ou conhecimento das palavras, seria apenas uma sub-região. A perspectiva é compreensível se se entende que a ideia de signo abarca percepções de todo tipo, enquanto as palavras são caso específico, embora privilegiadas pelo uso humano, de percepções auditivas ou visuais. Na filosofia de Locke, porém, as palavras são entendidas apenas como meio de *comunicar* as ideias. Portanto, para o autor, mesmo num indivíduo isolado as “ideias” já são elementos da representação, enquanto o emprego dos “signos” apenas as torna comunicáveis.

John Deely, historiador da semiótica, localiza em Locke um ponto de virada na história das discussões acerca do signo por colocar o problema no centro da epistemologia (DEELY, 2001). Ao reconhecer nos signos o meio de comunicação em geral dos pensamentos, Locke teria inaugurado uma nova “era do entendimento”. Deely, porém, não explora os desenvolvimentos da doutrina levados a cabo pelo iluminismo, em que Condillac figura de forma preponderante.¹² O autor foi responsável por redescobrir e estudar obras do século XVII sobre os signos que teriam sido importantes como antecedentes de Locke, em especial o *Tratado dos Signos* de Poinot, que ele editou e enalteceu (DEELY, 1985).¹³ Essa linhagem nos levaria a raízes mais profundas da filosofia escolástica ibérica, e deve ser lembrada como direção possível a futuras pesquisas; porém, explorá-la está além do escopo deste artigo.

A linha mais produtiva parece-nos ser a que liga a ciência dos signos à medicina. Em Condillac, essa influência se manifesta na compreensão dos já mencionados signos naturais, enraizados na

¹⁰ CONDILLAC, 2018, Introdução.

¹¹ LOCKE, 1823a [*Ensaio sobre o Entendimento Humano*, IV, 21, §4.]

¹² DEELY, 2001, p.593, nota 8. Deely sugere que haveria mais a ser explorado em Condillac e seus seguidores quanto à história da semiótica, mas não segue esta via, nem parece conhecer estudos relacionados ao assunto.

¹³ Poinot classifica os signos entre os naturais, os *ad placitum* (instituídos por vontade individual, como uma fita no dedo que lembra algo) e os *ex consuetudine* (instituídos pelo costume, como uma língua.)

organização fisiológica. Em seu *Dicionário de Sinônimos*, verbete *Organização*, Condillac a explica como “a forma ou a construção das partes que tornam o animal capaz de funções necessárias à sua conservação”.¹⁴ A questão cosmológica da mediação das leis naturais, que de partida integram todos os fenômenos do universo, permite para o abade uma passagem segura dos efeitos do corpo aos efeitos da alma. Essa ligação é corroborada pelas reflexões fisiológicas da época, e em particular aquelas em torno do arco reflexo, fenômeno que une movimento e sensação nas fibras dos músculos e dos nervos.¹⁵ Na organização da Enciclopédia, a “Semeiótica ou Semeiologia” (*sic*) é uma subdivisão da medicina. Tal situação estabelece uma relação equívoca entre as disciplinas, pois ao mesmo tempo a medicina semiótica é, por sinédoque, identificada às reflexões sobre os signos. A doutrina geral dos signos, então, ultrapassa a medicina e parece identificar-se à própria metafísica; donde se segue que ela é ao mesmo tempo gênero acima da medicina e espécie subordinada a ela. Certamente não seria irrelevante para a pesquisa futura explorar as fontes históricas desses conceitos, que na época iluminista passam não apenas por Locke, mas também pelo médico holandês Boerhaave, por sua vez referência para os trabalhos de François Quesnay. Quanto a este último, seu *Ensaio sobre a Economia Animal* é citado por Condillac numa passagem que trata da própria natureza da alma.¹⁶ A experimentação da medicina parece estabelecer alguma analogia entre a *força vital* que integra o ser vivo como indivíduo, como a descreve Quesnay, e a própria integração metafísica da alma realizada pelo princípio da ligação das ideias de Condillac.¹⁷

Um grito de dor é signo natural da própria dor. No sensualismo de Condillac, é a partir deste liame primitivo que se podem desenvolver todas as línguas, pois no corpo se inscreve a primeira linguagem, chamada “de ação”. Ela permanecerá na filosofia tardia de Condillac como ponto de partida experimental dessa ligação dada entre a alma e o corpo, problema que inevitavelmente nos remete à tradição cartesiana.

Segunda fonte: o cartesianismo (Port-Royal, Cordemoy)

Para falar do cartesianismo como fonte de problemática, é preciso inicialmente, para nossos fins, apontar que a questão da relação entre a alma e o corpo parece conjugar-se inevitavelmente ao problema metodológico da relação entre a lógica e a gramática. Afinal, a lógica corresponde ao pensamento como a gramática corresponde ao corpo, unindo-se ambas propriamente no ato da

¹⁴ CONDILLAC, 2016, p.285.

¹⁵ HALLER, 1755. Para a história dessa questão, cf. CANGUILHEM, 1995.

¹⁶ QUESNAY, 1747, tomo III, cap. 13, *apud* CONDILLAC, 2022, I, 3.

¹⁷ O problema em verdade estava posto desde o próprio Locke, que trata o problema da individuação (física, orgânica, pessoal) no *Ensaio*, II, 27 (“Sobre a Identidade e a Diferença”). Para uma discussão aprofundada deste capítulo e sua fortuna para a filosofia da consciência, cf. BALIBAR, 1998, e CHARRAK, 2009.

fala, momento portanto crítico para a teoria. Se num primeiro momento, para o cartesianismo, a relação entre as duas disciplinas é análoga à relação entre o corpo e a alma, veremos a complicação de ambas as questões quando as investigações desenvolverem o assunto a partir da segunda metade do XVII.¹⁸

Apesar de a Lógica subordinar a Gramática também nas obras de Port-Royal, em paralelo à subordinação do corpo à alma, Condillac não deixa de lhes prestar reverência: “Os senhores de Port-Royal foram os primeiros a trazer alguma luz aos livros didáticos. É verdade que esta luz era fraca, mas foi com eles que começamos a ver, e devemos ser-lhes ainda mais gratos, posto que, durante séculos, preconceitos grosseiros mantiveram fechados os olhos dos homens”.¹⁹ O que Condillac deseja reformar ao longo do *Curso de Estudos ao Príncipe de Parma*, cuja primeira parte é a Gramática donde se tira a citação, são portanto os *livros didáticos*, o que demonstra sua filosofia como uma proposta de reformulação global do currículo. Quanto aos aspectos pelos quais devamos ser gratos aos Solitários, Condillac parece apontar para uma depuração e desenvolvimento da discussão em torno de o que são os *elementos* do pensamento, recolocada a partir daqui por uma *teoria das ideias* que será muito discutida e desenvolvida no período, inclusive por Locke. Com a *Lógica* de Port-Royal, teria sido posta de lado a tentativa de ensaiar uma lista preliminar exaustiva dos elementos do pensamento. A *Logique* busca se desvencilhar de outras tradições metodológicas concorrentes, argumentando por exemplo que a divisão em dicotomias, cara ao ramismo, não é necessária (parte II, cap.15), que a silogística de Aristóteles só serviria para falar do que já sabemos (Parte I, cap. 3); e que a *Ars Magna* de Raimundo Lúlio só serviria pra falar sem critério do que não sabemos (*ibidem*).²⁰ A primeira parte da Lógica de Port-Royal será cumprida não pelos tópicos ou lugares, mas pela faculdade de “conceber” uma ideia em geral. Encontramos então o papel negativo que a obra tem para Condillac, em sua importância para dar cabo dos preconceitos herdados por métodos como os de Aristóteles, Petrus Ramus e Raimundo Lúlio, substituindo-os por uma teoria das ideias.

No contexto da reflexão em torno da relação entre a alma e o corpo, se tornará fundamental buscar compreender de que modo o pensamento intervém nos órgãos da boca para articular os termos pensados e, por outro lado, como os termos ouvidos se convertem em pensamentos. Tais investigações foram realizadas com algum sucesso desde 1668 na obra *Discours Physique de la Parole*,

¹⁸ Para uma excelente história da importância dos desenvolvimentos do cartesianismo para as discussões iluministas, de onde tiramos boa parte das indicações desta seção, cf. a o estudo de RICKEN, 1994, parte I.

¹⁹ CONDILLAC, 2016, p.155 (“Objeto desta obra”).

²⁰ ARNAULD & NICOLE, 1662.

do cartesiano Cordemoy, alguns anos portanto após a Gramática e a Lógica de Port-Royal.²¹ No prefácio ao texto o autor diz que, após ter investigado o conhecimento que podemos ter *de nós mesmos*, ele decidiu dedicar-se ao problema de como podemos conhecer *os outros* e sermos conhecidos por eles, o que se realiza pela Palavra (*Parole*), entendida como a maneira de “dar signos de seu próprio pensamento”. Vemos assim a comunicação, pela segunda vez, como problema que impõe o tema dos signos às discussões sobre o conhecimento. Ademais, a atenção dada ali à articulação das palavras pelo movimento dos órgãos da boca, mas também a classificação dos signos em “naturais” e “de instituição”, mostram-nos alguns problemas e termos que permanecerão em discussão no século seguinte. Outro aspecto importante do problema é naturalmente oriundo da obra *As Paixões da Alma* de Descartes, onde as paixões são compreendidas justamente como estímulos provenientes do corpo, não da racionalidade da alma.²² A interferência do corpo sobre a alma provê a intromissão de um componente que arrisca desorganizar a plena racionalidade da *res cogitans*. A investigação de Cordemoy, embora claramente cartesiana, termina por apontar certa importância da expressão dos sentimentos para a compreensibilidade da língua. Ora, a história que traçamos aqui será também a da progressiva revalorização do passional diante do intelectual. A retórica, por sua vez, é uma das disciplinas que trata tradicionalmente das paixões ou *pathos*, ao lado da psicologia (no *De Anima* de Aristóteles, por exemplo). Na *Retórica*, o termo se refere à recepção de um discurso pelos ouvintes, sendo este uma das três fontes de persuasão, acrescida do *logos*, o discurso, e do *ethos*, o caráter do falante.²³ O conteúdo desse esquema retórico já é por si mesmo comunicacional quando distingue categorias correspondentes às atualmente chamadas respectivamente de receptor, mensagem e emissor.

Terceira fonte: a retórica (Bernard Lamy)

A *Retórica ou a Arte de Falar* de Bernard Lamy, cuja primeira edição data de 1675, foi traduzida para o inglês indevidamente como “Retórica de Port-Royal” já no ano seguinte a sua publicação em francês. Locke teria até mesmo levado um exemplar deste texto consigo à Inglaterra após sua estadia em Paris.²⁴ A obra tem muitas revisões e acréscimos de profundidade até o início do século

²¹ CORDEMOY, 1668.

²² DESCARTES, 1909 (*Les Passions de l'Âme*, art. 112: “Quels sont les signes extérieurs de ces Passions?”): “Os principais destes signos são as ações dos olhos e do rosto, as mudanças de cor, os tremores, o langor, o desmaio, os risos, as lágrimas, os gemidos e os suspiros.” - p. 411, linhas 21-25.

²³ Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 3, 1356a. Sobre a valorização do *pathos* na retórica durante a transição dos séculos 17 e 18, cf. os artigos pertinentes em FUMAROLI, 1999, principalmente SERMAIN, 1999.

²⁴ Locke passou uma temporada em Paris na década de 1670, e aponta-se (RICKEN, 1994, p.58, n.36) que voltou à Inglaterra com alguns livros importantes, entre os quais *A Busca da Verdade* de Malebranche, o *Sobre as Ideias verdadeiras e falsas* de Arnauld, a *Retórica* de Bernard Lamy, a *Janua aura linguarum* de Comênio, um *Abrégé de la philosophie de Gassendi*

XVIII, e perfaz provavelmente a mais importante das inflexões conceituais que trazemos aqui, pois é a partir da tentativa de integrar os problema da figuração e do signo no quadro da filosofia de Port Royal que Lamy encontraria *uma unidade original entre a paixão e a produção de sentido*.²⁵ Ao buscar, já no primeiro livro da obra, uma teoria geral da significação, o autor evidencia a impossibilidade de decidir a respeito de alguma anterioridade entre a palavra e a ideia, o que poderá ser estendido com proveito (por autores posteriores) também à questão da prioridade entre gramática e lógica. No cruzamento entre reflexões lógicas, morais e retóricas, Lamy autonomiza o signo e busca englobar os procedimentos figurativos das expressões linguísticas numa lógica da significação. Ora, Lamy considera as figuras de linguagem como o lugar próprio do *pathos*; assim, a paixão ganha estatuto de modo autêntico de pensamento, ligando-se a reflexões derivadas de Agostinho, de Malebranche e da “hermenêutica universal do enciclopedismo renascentista”.²⁶ Na investigação sobre os sons do livro III, ele parte dos resultados de Cordemoy, que dividia com Descartes a palavra em elementos espirituais e materiais. Entretanto, enquanto Descartes e Cordemoy invalidam de certo modo a investigação fisiológica da prosódia, pois o discurso seria domínio exclusivo da alma, Lamy resgata a pertinência deste assunto para estabelecer de forma mais clara a relação entre as duas substâncias, corpo e alma.

Quando dá legitimidade ao papel do corpo, Lamy também retoma a doutrina de Malebranche sobre o estatuto das paixões e seu bom ou mau uso, em outro aspecto que seria prolongado por Condillac. Com Lamy, a produção da figuração em um discurso não procede da concepção, como em Port-Royal, mas da paixão, numa “elaboração físico-moral, ‘patética’, do sentido-signo”.²⁷ Além de isto abrir a possibilidade de ideias não racionadas [*non-raisonnées*], aparecem na obra em posições de destaque conceitos que serão centrais também em Condillac, em particular o de “circunstâncias” como contexto, e o de “ligação” [*liaison*] como relação. A execução pioneira de Lamy não passa porém livre de problemas, que serão legados aos autores seguintes. Além do mais, a figuração aqui tem valor apenas semântico, restrito, e não chega a anunciar a linguagem como *inteira e constitutivamente figural*,²⁸ como o farão Condillac e Rousseau. Restringindo o tropo àquilo que ele provê de sentido, sem desafiar as distinções disciplinares, este autor não dá o passo, que nos parece fundamental, a uma prefiguração da semiótica como disciplina geral; mas já mostra claramente que, a partir da retórica, é possível desenvolver com proveito uma filosofia da

por Bernier, e uma obra de Desgabets contra Malebranche.

²⁵ NOILLE-CLAUZADE, 1998, seção B. O trabalho de Noille-Clauzade é nossa principal fonte crítica aqui.

²⁶ *idem*, seção C.

²⁷ *idem*, seção B.

²⁸ A expressão é de NOILLE-CLAUZADE, 1998, seção E, embora concordemos plenamente com a avaliação.

linguagem.

Destaquemos afinal que Condillac em seu *Discurso Preliminar ao Curso de Estudos* se referia por “arte de falar” à gramática, enquanto Lamy se refere com isso à retórica.²⁹ Da parte do abade, a diferença que se estabelece entre as duas disciplinas é apenas “do maior para o menor”: a gramática seria assim “o menor”, os elementos da fala que compõem a frase, e a retórica “o maior”, os textos completos em sua arte mais bem acabada. Em seu método, entretanto, isto não constitui uma diferença significativa: “É pelas mesmas regras que escrevemos bem todo um discurso e que construímos bem uma frase. [...] Para aperfeiçoar as artes, era preciso apenas aprender a fazer no maior o que havíamos feito no menor. O método é um e o mesmo em toda parte.”³⁰ Isso significa que em sua filosofia gramática e retórica se indistinguem, guardando o conjunto de ambas o nome da primeira, que passará a se dispor face à lógica como as palavras se dispõem face às ideias, isto é, em relação de reciprocidade.

Quarta fonte: as belas-artes (Jean-Baptiste Du Bos)

A devida compreensão do influxo da retórica nas teorias epistemológicas sensualistas, porém, não se completa apenas por esta disciplina tomada em sentido estrito, que trata propriamente da arte do orador. Ao contrário, desde o Renascimento há uma forte tendência à sistematização das diversas artes, como a pintura, a escultura, a música e a arquitetura, através de um processo de importação das categorias retóricas, isto é, de uma retoricização das artes.³¹ Essa transferência do instrumental de análise retórico expande o domínio de referência dessas categorias, da audição e visão *de palavras* (nos discursos e na escrita) a todo tipo de apreensão visual, sonora, ou mesmo tátil quando se abre às demais manifestações artísticas. As próprias fontes clássicas de sistematização retórica (Aristóteles, Cícero, Quintiliano e Horácio, sobretudo) por vezes estabelecem comparações entre a arte do orador e as demais, motivando esses desenvolvimentos. A célebre expressão de Horácio, *Ut pictura poesis* (“a poesia é como a pintura”), promove para o século XVIII uma comparação entre uma arte do sucessivo-auditivo e uma arte do simultâneo-visual, mas talvez fosse interpretado pelos antigos com ênfase sobre a poesia, pois seria esta a arte maior; já ao longo da modernidade aquele verso teria sido interpretado para compreender, de forma bem mais sistemática, a correspondência recíproca entre ambas, e analogamente entre a fala e a visão. Ao

²⁹ CONDILLAC, 2016, p.141.

³⁰ CONDILLAC, 2016, p.272. (*Dicionário de Sinônimos*, art. “Arte”)

³¹ VICKERS, 1998, p.340-374. (“Rhetoric and the Sister Arts”). Lembremos que *Música* é uma das acepções do artigo *Signo* da Enciclopédia, referente à notação musical.

fim deste período, no *Discurso Preliminar* da Enciclopédia, forma-se pela primeira vez o sistema teórico completo das *belas-artes*, sendo o próprio termo novidade de fins do XVII.³²

Um tal influxo a partir das discussões sobre as belas-artes dá portanto mais força à tendência de valorizar as paixões, pois investigar o espectador do quadro coincide, mais uma vez, com o pólo do *pathos* retórico: os ouvintes, os espectadores. Para a filosofia de Condillac, a obra mais relevante parece ser a do abade Du Bos, *Reflexões Críticas sobre a Poesia e a Pintura*, de 1719. A ênfase da comparação entre a pintura e a poesia, porém, talvez se encontre na pintura, pois a visão se tornou o sentido principal, símbolo da própria inteligência, e a audição apenas derivado, de modo que seria de se imaginar que a poesia é que deveria se mirar, agora, na pintura. Essa hipótese parece se confirmar na ênfase da categoria retórica do *ante oculos ponere* (pôr sob os olhos) ou, em grego, da *ekphrasis*, entendidas como virtude intelectual. O discurso almejado é aquele cuja *clareza* é tão *viva* que cause a ilusão de se estar de fato *vendo* aquilo que o discurso conta. A relação entre os sentidos, de toda forma, permanece mútua e correrá nos dois sentidos, e é exatamente isto que Dubos destaca ao buscar desierarquizar as belas-artes.³³ Em vez disso, reúne-as num mesmo gênero sob o viés da “imitação”, outra categoria que seria retomada por Condillac em posição preponderante.³⁴

A referida obra de Dubos propõe investigar a origem do prazer, isto é, explicar ao leitor o que se passa em si mesmo quando está diante de uma boa obra de arte.³⁵ É de se notar que a distinção que vai se consolidando nesta época entre ciência e arte se dá ainda por um critério retórico, pois um orador tem três ofícios, *docere, mouere, delectare*, instruir, emocionar e agradar. A paixão se identifica na obra de Dubos sobretudo pelos últimos dois aspectos, a emoção e o agrado, e é aquele a que Dubos se dedica, objeto próprio da divisão do que virão a ser as belas-artes. Inversamente, as ciências serão os discursos que buscam principalmente instruir. Assim, Du Bos estabelecerá o sentimento como algo que já preexiste mesmo antes de sua explicitação. Retomando igualmente Malebranche, este sentimento é uma espécie de “juízo natural”, e será assimilado ao termo gosto [*goût*], entendido como a experiência e o juízo do espectador. Valorizar e legitimar o olhar do espectador será dar-lhe o direito de julgar as obras de arte por si mesmo.³⁶ Permanece, porém, alguma restrição na posse deste gosto, pois ele se forma apenas por comparação com outras obras; Dubos trata assim do gosto do público *esclarecido*, já que um público ignorante não poderia ter

³² Ver quanto a isso KRISTELLER, 1951, e KRISTELLER, 1952.

³³ A desierarquização das belas-artes corre em sentido contrário às tendências renascentistas de composição de *Paragones*, gênero de texto que busca defender alguma arte como superior a todas as demais.

³⁴ cf. CONDILLAC, 2022, II, 3.

³⁵ cf. DÉSI RAT, 2015.

³⁶ Cf. p. ex. DUBOS, 2015, Vol. II, seq. XXII, pp.305-21: “Que o público julga bem sobre os poemas e quadros em geral. Do sentimento que temos para conhecer-lhe o mérito.”

opinião razoável. De toda forma, admite-se que todo ser humano tem uma sensibilidade capaz de julgar sobre o belo, e a impressão que cada um tem diante de uma obra é considerada legítima e verdadeira. Para Du Bos, como será a Condillac, a sensibilidade é um juiz natural suficientemente bom, embora possa ser ainda aprimorada por estudo e experiência.

Com o acréscimo das reflexões artísticas, torna-se claro que a valorização do *pathos* é concorrente à valorização epistemológica da receptividade sensorial no modo como se apresenta no sensualismo condillaquiano. Constituem-se assim, nas possibilidades das inscrições de um suporte em branco, dois pólos entre os quais se dispõe qualquer cognição: imagem ou análise (em *caracteres*, ver próxima seção abaixo), pintar um quadro ou escrever uma página.³⁷ É possível portanto *pintar* ou *analisar* um pensamento; porém, estas metáforas representam na filosofia de Condillac pólos de um contínuo, não classes distintas. Elas apresentam como aspectos correlativos por um lado a extensão do entendimento e por outro a intensidade do afeto, duas dimensões constitutivas de qualquer pensamento.³⁸ Encontramos assim, num projeto de unificação do *trivium*, a convergência de dois tipos de apreciação da receptividade sensorial, que poderíamos caracterizar como extensa e intensa, ou, em paralelo à disputa seiscentista acerca da pintura entre “poussinistas” e “rubinistas”, já caduca no XVIII, em torno da preponderância do desenho ou da cor.³⁹

O quadro como metáfora da compreensão é um fato geral para todo o século: na *Encyclopédie*, o próprio artigo “Conjunto” [*Ensemble*] não pertence à Lógica, como se esperaria do termo desde fins do século XIX, mas ao domínio da Pintura, referindo-se à boa disposição, no quadro, dos diferentes elementos, e da clara expressão de suas relações. A analogia entre escrita e pintura é muito cara a Condillac, e paralela à relação entre o sucessivo e o simultâneo, ou entre a audição e a visão. Se falamos nesta seção da imagem como uma das possibilidades do suporte em branco, vejamos então sua contraparte, a escrita.

Quinta fonte: a *Literatura* (Leibniz, Warburton)

A última seção daquela entrada *Signo* da Enciclopédia trazia a curiosa classificação de um campo da “Literatura” na compreensão de “*Signos, escrita por*”. O termo literatura aqui não antecipa o que entendemos hoje por este termo, antes refere-se à própria ciência das *letras* [*litteras*] enquanto

³⁷ De fato, lembra-nos Condillac, “ideia” é uma expressão figurada que significa o mesmo que “imagem”, cf. CONDILLAC, 2016, p.34. (*Lógica*, I, III)

³⁸ Cf. CONDILLAC, 1947-51, OP I: *Art d'Écrire*, IV, cap. 5.

³⁹ Como mostra KOSSOVITCH, 2011, pp.212-229, Condillac é “colorista” quando destaca, além da nitidez, o “caráter” como critério da boa escrita. Sobre a disputa da pintura acadêmica entre desenho e cor, entre o modelo de Poussin e Rubens, ver também DÉSIKAT, 2015.

símbolos. Os reenvios do artigo remetem a outros como *Carácter*, *Nota*, *Abreviação*.

A importância da escrita para o raciocínio e a memória é um tema tradicional da filosofia, remetendo pelo menos ao já mencionado Raimundo Lúlio, que buscava uma classificação geral das ideias por uma espécie de indexação através de letras.⁴⁰ Já no século XVII, Hobbes é um dos principais exemplos dessa compreensão, ao admitir não apenas o uso dos signos para a comunicação, mas também um uso para a própria memória, expresso no termo *nota*.⁴¹ A escrita como ferramenta de pensamento também para si mesmo não é nova, mas tradicionalíssima, e se conjuga à tradição dos cadernos de lugares-comuns, ou seja, ao recurso das anotações de citações ou de pensamentos próprios.⁴²

No século XVII, autores ingleses como Wilkins buscaram desenvolver uma “característica real”, isto é, um sistema de caracteres cuja correspondência com as coisas do mundo se desse de forma inequívoca.⁴³ O artigo *Carácter* retoma tais autores, sem deixar de lado o mais célebre entre tais autores, responsável por um projeto de *Característica universal*: Leibniz. Esta é uma linhagem de reflexões que empresta à própria economia dos signos algum papel positivo para a produção dos raciocínios, pois seria capaz de inventariar e manipular diligentemente os pensamentos, e cujo paradigma de sucesso no iluminismo se encontra nos desenvolvimentos contemporâneos da álgebra ou “análise”.⁴⁴

A reflexão sobre a escrita é fundamental em Condillac e usada estrategicamente com exemplo em momentos cruciais de argumentação em vários textos. No Ensaio (Parte II, cap. 13), ele retoma e corrobora posições expressas pelo inglês Warburton a respeito da invenção e do desenvolvimento da escrita a partir da pintura. Ali, de modo típico à metodologia genética iluminista, busca-se a explicação do fenômeno pela reconstituição de suas origens numa progressão esquemática, que não se confunde propriamente com a história. Nessa lógica sucessiva, as representações começam como desenhos e pinturas, institucionalizam-se como hieróglifos, abstraem-se como ideogramas, e enfim se tornam meros símbolos arbitrários e convencionais de sons como letras. Repetimos portanto que se assume, entre as representações, algum tipo de

⁴⁰ Sobre este assunto em relação ao “lullismo”, Cf. ROSSI, 2000, *passim*, mas especialmente o cap. 2.

⁴¹ *De Corpore*, I, 1, 2, *apud* DASCAL, 1987.

⁴² Não é inútil destacar a existência de um método de “livros de lugares-comuns”, cujo problema central é sua indexação, por LOCKE, 1823b. O livro foi traduzido e conheceu ampla circulação no começo do século XVIII.

⁴³ WILKINS, 1668. Para uma abordagem mais detida e de mais amplo escopo sobre a questão, cf. ECO, 2018.

⁴⁴ *Álgebra* era outra das áreas em que se distribuía o artigo *Signo* da Enciclopédia. É de se observar que, mesmo hoje, atribui-se o sucesso deste ramo da matemática a sua economia notacional. Condillac provê reflexões a respeito do papel dos signos na matemática desde o Ensaio; porém elas culminam em sua *Língua dos Cálculos*.

continuidade da imagem à letra.

A leitura consiste numa apreensão linear dos caracteres e que se organiza em níveis superiores: sílabas, palavras, frases, textos. A constatação da aglutinação pela escrita de unidades de ordens superiores está presente na longa tradição gramatical, mas tem muita fortuna sob a perspectiva de Condillac. Aqui, é fundamental a distinção entre o discreto e o contínuo. Pela influência adicional de Leibniz, conjugam-se estes e tantos problemas: a lei de continuidade nos processos físicos, a questão do infinito atual, que o abade rebate contra a filosofia leibniziana em sua dissertação *As Mônadas*, a necessidade de que cada percepção conforme *um todo único*, unidade ademais tributária de seu fundamento substancial, instanciado na mônada ou, para Condillac, na alma.⁴⁵ Essa série de problemas se reconfigura na filosofia tardia do abade a partir de 1754, na qual o abandono da classificação dos signos deverá ser considerado um sintoma importante, como mostraremos na conclusão.

O *Tratado das Sensações* de Condillac (1754) foi composto ao longo de anos de conversas pessoais com a Srta. Ferrand, a quem o abade louva no prefácio devido à sua morte prematura. Esta filósofa e matemática, negligenciada pela historiografia devido a não ter publicado coisa alguma, é entretanto objeto de um estudo recente que mostra com o vagar necessário sua importância para a filosofia do abade (GELBART, 2021). Porém, as reflexões matemáticas implicadas por esse tratado aparentemente poético são muito raramente apreciadas pelos comentadores, e se encontram no próprio tema da discreção (em oposição à continuidade) e, de maneira um pouco mais óbvia, no tema da prioridade do tato entre os demais sentidos, e portanto da representação propriamente espacial.

É muito curioso que, após anos de interlocução com uma especialista em matemática, Condillac tenha composto o que parece ser, ao menos à primeira vista, o menos matemático de seus livros. Mas isso nos parece poder ser esclarecido exatamente pelo paradoxo de que, na filosofia de Condillac, inspirada por Leibniz assim como a de muitos dos enciclopedistas, a própria percepção tem algo de profundamente “analítico”. É neste livro, portanto, que o abade dá o passo crucial na fundação de uma semiótica como disciplina geral dos signos, chamada por ele de *Gramática Geral*, ou apenas de *método*. Pois ocorre que, uma vez reconhecida a impossibilidade metodológica de distinguir definitivamente para a representação entre o signo e a coisa, *serão as próprias sensações que funcionarão como signos*. O exemplo principal disso é a relação entre uma percepção atual e sua correspondente ideia armazenada posteriormente na memória. A

⁴⁵ CONDILLAC, 1994. Trata-se de dissertação submetida ao concurso de 1748 da Academia de Berlim.

incontornável investigação genética, que compreende a razão de qualquer coisa pelo modo como ela se engendra, fecha-se aqui num círculo, não vicioso, mas antes recursivo, isto é, que reelabora de novo e de novo, cada vez melhor, a narrativa daquilo que já aconteceu. A partir deste momento, e na filosofia última de Condillac, Gramática e Lógica estarão em pé de igualdade, pois os signos (a gramática) não apenas *comunicam* os pensamentos, mas simultaneamente os *constituem*. Essa posição baseia-se na constatação de que não é possível ao método fixar a diferença entre os dois processos, o de constituição (na sensibilidade) e o de repetição (na memória). Isso significa que não é possível conceber as ideias como anteriores aos signos, pois também as próprias ideias (como imagens na representação) funcionam semioticamente.

A integração completa da receptividade sensorial de todos os cinco sentidos e suas correspondências, empreendida precisamente no *Tratado das Sensações*, restringe-se ao vocabulário das “ideias” e das “sensações”, ao mesmo tempo que as compreende claramente como signos, na medida em que cada sensação sempre aponta para algo além de si mesma (circunstâncias, causas, fins, termos...) e se constitui pela relação global que tem com o sistema em que se inclui, além de ter, em cada caso, um correspondente afetivo. Esse funcionamento que compõe um sistema através do entretecer de suas correspondências internas deve ser considerado, parece-nos, o melhor exemplo à época da plena formulação de uma disciplina metodológica que conclama, sob égide da categoria de signo, à unificação enciclopédica de todos os conhecimentos.

Sexta fonte: hermenêutica e a teoria das figuras (Du Marsais)

O segundo autor lembrado por Condillac no início da Gramática é Dumarsais: “Excelentes espíritos, que vieram depois, se dedicaram a bater o caminho que fora aberto [pelos senhores de Port Royal]. O sr. Dumarsais, que como filósofo investigou os princípios da linguagem, expôs sua visão com doses iguais de simplicidade e de clareza.”⁴⁶ Este autor, que desenvolve muitas das sugestões de Lamy, é uma das mais importantes referências para a filosofia de Condillac. Ele é ainda responsável pelos artigos da Enciclopédia referentes à Gramática até sua morte em 1755. Diderot reconhece a importância e originalidades destas discussões quando diz no *Discurso Preliminar* que “nenhuma obra conhecida será tão rica ou instrutiva quanto a nossa no que diz respeito às regras e aos usos da língua francesa, e mesmo à natureza, à origem e à filosofia das línguas em geral”.⁴⁷ O volume VII de 1757 contém um *Elogio de Du Marsais* de autoria de

⁴⁶ CONDILLAC, 2016, p.155.

⁴⁷ *Discours Préliminaire des éditeurs* (autoria Diderot), in: *Encyclopédie*, tomo I, p.xxxviii.

D'Alembert, que o louva como gramático: esta arte se encontrava no princípio como um “caos informe”, e teria sido necessário muito esforço aos “filósofos” para encontrar ali alguma regra; o autor diz “caber ao filósofo regradar as línguas”, e que compete ao gramático realizar uma “anatomia das frases”, uma “metafísica da Gramática”, e “remontar ao princípio que estabelece as regras”.⁴⁸ Du Marsais é apresentado portanto como metafísico, filósofo, gramático, mas também como lógico, pois estas disciplinas, vemos, estão em vias de se confundir. Seu *Tratado dos Tropos*, publicado em 1730, deveria ter sido a sétima parte de uma gramática que entretanto nunca foi escrita; a maior parte de suas reflexões publicadas se encontra então nos artigos da Enciclopédia sobre o assunto até meados da letra F, em especial a entrada “*Construção [Gramática]*”.

O *Tratado dos Tropos* tem um subtítulo curioso e útil para nossos propósitos: “das diferentes maneiras pelas quais se pode tomar uma mesma palavra numa mesma língua”. Não poderia ser maior a distância do imperativo aristotélico de inequívocidade⁴⁹, pois o fato de uma mesma palavra ter vários sentidos é tomado como propriedade incontornável e constitutiva da língua. A investigação sobre a criação dos diferentes sentidos se desenvolve de formas variadas ao longo das três partes da obra, e encontraremos aqui a sugestão da inclusão da *elocução* retórica na lógica, a partir dos desenvolvimentos já vistos em Lamy de uma “semântica passional”.⁵⁰ A possibilidade da multiplicidade do sentido se dá ainda em continuidade à tradição da exegese bíblica, a “alegoria dos teólogos” (HANSEN, 1986), que encontra em cada passagem do texto sagrado quatro sentidos diferentes, o literal, o figurado, o alegórico e o anagógico.⁵¹

A reflexão sobre a sinonímia, que tem como referência o dicionário de sinônimos franceses do abade Girard, de 1736, retoma também Locke, mas desenvolve uma tese original: a de que *a unidade do pensamento é anterior a sua distribuição em palavras*.⁵² Isto inverte o esquema do filósofo inglês, que se concentrava antes nos termos ou ideias; e apresenta o *juízo em bloco* como um todo anterior, que se analisa apenas posteriormente em palavras.

Eis um exemplo que ilustra a questão: no caso de um incêndio, os franceses gritam “Au feu!”, enquanto os romanos gritavam “Aguas!”.⁵³ Du Marsais nos mostra que, embora digam coisas

⁴⁸ *Éloge de Du Marsais* (autoria de d'Alembert), in: *Encyclopédie*, tomo VII, pp. i-xiii.

⁴⁹ Para essa caracterização da filosofia Aristotélica, cf. CASSIN, 2016; e FUNKENSTEIN, 1995, cap II, B,2.

⁵⁰ Para os cinco estágios da composição (invenção, disposição, elocução, memória, ação), cf. VICKERS, 1998, p.62ss. (“An Outline of Classical Rhetoric”)

⁵¹ DU MARSAIS, 1977, parte III, cap.8.

⁵² Essa mudança teórica ao longo do século XVIII foi mapeada por LAND, 1974.

⁵³ DUMARSAIS, 1793, tomo I, p.17. É de se notar que esta obra está incluída na edição da “Coleção de livros clássicos dedicada à convenção nacional para a nova Instrução pública” da Revolução Francesa, em que se encontram ademais, de Condillac, a *Lógica*, a *Arte de Raciocinar* e a *Arte de Escrever*, de Du Marsais, o texto ora citado é acompanhado pelo *Tratado dos Tropos* e uma *Lógica* do mesmo autor. *Os Direitos e Deveres do Cidadão* de Mably (irmão de Condillac), e *Os*

completamente opostas, em ambos os casos *uma mesma ideia* é expressa. Isso só é possível porque a “ideia” aqui não é “fogo” ou “água”, mas a circunstância de um incêndio como um todo. Quando um francês ouve “au feu!”, ele não pensa apenas no fogo, mas em toda a situação do incêndio, pois aprendeu que esta expressão circunscreve um elemento de um quadro mais amplo. Este quadro compreende ao mesmo tempo tanto o incêndio, quanto o pedido de ajuda para contê-lo, quanto o meio necessário para fazê-lo. Se os romanos convencionavam gritar “águas!”, é porque a água era imediatamente entendida como meio para apagar um incêndio, o que também não se precisaria dizer em pormenor. Em todo caso, há um mesmo quadro que quando disposto em palavras se resume, por economia extrema proveniente da urgência da situação, em apenas um dos elementos, que cada uma das línguas seleciona ao bel-prazer. Ora, esta operação funciona como uma sinédoque, que toma a parte pelo todo.

A filosofia da linguagem de Condillac é muito próxima da de Du Marsais, mas mantém com ele também algumas diferenças importantes, nas quais não nos deteremos aqui. O próprio Dumarsais já desenvolvia várias das tendências que encontramos, a saber, o problema da relação entre a linguagem e o pensamento; a suposição de uma unidade de base entre estas duas coisas; a importância das paixões para a explicação da conexão entre os dois domínios; um esquema lógico básico análogo ao da escrita, dividido entre a) uma coletânea de elementos discretos que b) se organizam em relações em vários níveis; as reflexões sobre a distinção entre o sucessivo e o simultâneo; e a questão do sentidos próprio e figurado.

Conclusão

Poderemos, na concorrência das fontes acima recenseadas, compreender um aspecto fundamental da filosofia de Condillac: a sensação como conceito multifacetado. Esta noção, embora apareça no sistema como “o simples” de onde tudo o mais parte, é também um complexo de no mínimo dois aspectos: por um lado, a representação, o analítico, ou ainda o extensivo; por outro, o passional, o imagético ou o intensivo. Nenhuma sensação é um mero conteúdo puramente lógico-sensorial: a toda sensação se atrela uma paixão mais ou menos intensa. Ademais, este aspecto intensivo ou passional é o que comanda, afinal, as ações do indivíduo, segundo o princípio do prazer estabelecido no *Tratado das Sensações*. Para que as relações entre as ideias possam ter alguma explicação, é preciso acrescentar-lhes uma outra ordem paralela que motive as associações. No Ensaio, isto já era claro na noção de carência [*besoin*], porém o primado das paixões se torna

Direitos do Homem de Paine completam a lista das obras desta “Primeira Classe” dedicada à “Lógica e Retórica”.

tanto mais explícito com a publicação do *Tratado* de 1754.⁵⁴ A atividade da atenção, a primeira da sensorialidade, se orienta pelo aspecto passional da experiência para constituir um elemento discreto da percepção (a sensação). O olho que contempla um quadro ou uma paisagem não se dirige portanto a qualquer objeto indiferentemente, mas preferencialmente ao que produz os afetos mais intensos, individuando assim um objeto na percepção.

Buscando o fundamento passional, e por assim dizer pré-racional, porque pré-linguístico e atrelado por natureza à organização fisiológica, Condillac reencontra ali uma razão suficiente da origem das representações. Os termos da língua não são mais, portanto, completamente arbitrários, como se dizia tradicionalmente desde Aristóteles: embora não haja uma determinação absoluta para cada termo, há sempre uma razão circunstancial que faz adotar ou preferir um termo a qualquer outro, e que deve ser propriamente investigada pelo método genético instituído por sua filosofia e inspirado em Leibniz.⁵⁵

A proximidade entre as filosofias de Condillac e Leibniz tem sido revalorizada pelos comentadores nas últimas décadas desde a redescoberta de *Les Monadés*.⁵⁶ A noção leibniziana de *expressão* nos parece central aqui na medida que se desenha tão ampla quanto a noção condillaquiana de signo, embora não seja nossa tarefa desenvolvê-la.⁵⁷ Parece suficiente aqui exemplificar a extensão do domínio a que se podem aplicar as reflexões sobre as sensações: a própria percepção, mas também a álgebra, as línguas faladas, as artes, o raciocínio, a política e a história, a metafísica e a física, as artes mecânicas, etc. Pela união da ligação das ideias, que é variadamente considerada por Condillac ao longo de suas obras como uma junção, um juízo, uma comparação, uma assimilação por semelhança (metáfora), e até mesmo uma implicação (como na antiga lógica estoica), em todo caso um *signo*, a influência de Leibniz se faz sentir, sobretudo nas obras posteriores à publicação dos *Novos Ensaíos* em 1765, o que compreende todo o *Curso de Estudos*, a *Lógica*, *O Comércio e o Governo* e a *Língua dos Cálculos*. No entanto, na Enciclopédia, o artigo *Semblable* [Parecido], que poderia remeter à amplitude da noção leibniziana de expressão, restringe-se às relações matemáticas. De toda forma, em Condillac, o velho sonho da *mathesis universalis*, ou de uma disciplina universal, parece ter se plasmado numa semiótica.⁵⁸

⁵⁴ Cf. quanto a isso a introdução de MONZANI, 1993.

⁵⁵ Cf. como exemplo patente disto LEIBNIZ, 1765, Livro III, cap. 2.

⁵⁶ Cf. o comentário introdutório à obra por Laurence Bongie em CONDILLAC, 1994, e um recente estudo por PÉCHARMAN, 2019. Para uma revalorização global da influência de Leibniz sobre o iluminismo francês, cf. FAUVERGUE, 2015.

⁵⁷ Ver LEIBNIZ, 2005. “Expressão” é um termo que normalmente se refere à *elocutio* retórica.

⁵⁸ Para uma apreciação recente mais completa da questão da *mathesis universalis* para além de Descartes, cf. a introdução de Rabouin contida em LEIBNIZ, 2018.

O avanço de Condillac diante dos desenvolvimentos anteriores, que talvez se encontrassem em Leibniz (DASCAL, 1978), porém de modo pouco acessível aos leitores setecentistas, parece ser o de compreender, a partir de Dumarsais, Dubos, Lamy etc, que os tropos poderão ser tomados com proveito como descrições do funcionamento sensorial, pois a receptividade das sensações é primeira, e todas as demais ordens lógicas se construirão portanto em relação a ela: é o que Condillac chama de *sensação transformada* como locução que compreende qualquer ideia. Isto significa que o arsenal proveniente da arte da *elocutio* será reabilitado para dar conta de todos os aspectos que vinham sendo identificados, pela tradição dialética moderna, como pertencentes ao trio invenção-disposição-memória (ONG, 1959).

Na filosofia última de Condillac, as relações instituídas entre as sensações ultrapassam em complexidade a simplória e incoerente classificação dos signos presente no *Ensaio* e no artigo da Enciclopédia. Se a própria percepção funciona em acordo com a figuração da linguagem, é a classificação dos tropos e figuras que deverá servir para classificar as relações sgnicas. Porém, nesse âmbito o abade censura os retores e gramáticos por se ocuparem longamente demais de uma listagem extenuante e inútil que sequer se aproxima de uma boa enumeração: “Ter-me-ia sido fácil, por exemplo, multiplicar ao infinito as espécies de figuras: eu teria tido apenas que copiar os gramáticos e os retores; mas então não teria feito subdivisões suficientes para esgotar a matéria, e as teria feito demais para que meu sistema fosse compreendido”.⁵⁹ Disposta esta observação ao lado daquela da *Lógica*, I, 4, em que se minimiza a utilidade das classificações, compreendemos enfim o abandono de uma tipologia engessada dos signos.

Diante da aproximação entre lógica e elocução, a filosofia de Condillac pode ser impunemente classificada também como uma retórica,⁶⁰ mas acreditamos que ela seria melhor compreendida como uma manobra de reclassificação convergente dos diferentes aspectos das três partes do *trivium*. Assumindo o ponto de vista do currículo como um todo, Condillac pretende unificá-los a partir da fala, isto é, da gramática. A própria fala, entretanto, será tomada em sentido metafórico, e se dirigirá a todo tipo de signos, inclusive aos gestos, às belas-artes, às notações.

A primeira linguagem, diz-nos Condillac desde o *Ensaio*, é a linguagem de ação. Reencontramos a quinta parte da doutrina da composição, ela também reconduzida ao solo fundante da unidade da alma: a *actio*, cujo sentido correspondente não é nem a audição nem a visão, mas antes o tato. A organização fisiológica do corpo uno do indivíduo o leva a interessar-se por

⁵⁹ CONDILLAC, 1947: *Art d'Écrire*, Livro IV, cap. 2. Algo muito semelhante é dito no livro II, cap. 15.

⁶⁰ É a tese que perpassa os comentários de Derrida sobre Condillac: DERRIDA, 1976; DERRIDA, 2020.

alguns aspectos, temer outros, e constituir um mundo para si. Como a correspondência entre o domínio sensitivo e o domínio motor permanece atuando pela natureza da alma, ela poderá ser a seguir desenvolvida, instrumentalizada e direcionada a outros objetivos. Uma gramática geral que pense as relações entre sistemas quaisquer terá como última origem histórica (heurística) a ordem sensorial. Esta teleologia está enraizada na própria natureza, que fala através de meu corpo para me guiar no que devo buscar e no que devo evitar, em aspecto proveniente da teologia, já presente explicitamente em Malebranche, como em Lamy, em Du Marsais, em Condillac: Deus vela pela minha conservação através das leis que mantém na natureza, e é assim que os alimentos que me nutrem se apresentam a mim como saborosos.

Como comprovação da correlação global e semiótica entre as ideias, trago enfim uma citação que descreve a produção de um modelo geral das representações:

Todas as nossas carências aderem [*se tiennent*] umas às outras, e se poderia considerar suas percepções como uma sequência de ideias fundamentais, às quais se reportariam todas aquelas que fazem parte de nossos conhecimentos. Acima de cada uma se elevariam outras sequências de ideias que formariam espécies de cadeias, cuja força estaria inteiramente na analogia dos signos, na ordem das percepções, e na ligação que as circunstâncias, que às vezes reúnem ideias as mais disparatadas, teriam formado. A uma carência liga-se a ideia da coisa que é própria a acalmá-la; esta ideia está ligada à do lugar em que esta coisa se encontra; esta, à das pessoas que se viram ali; esta última, às ideias dos prazeres ou tristezas recebidas, e várias outras. Pode-se mesmo observar que, à medida em que a cadeia se estende, ela se subdivide em diferentes elos; de sorte que quanto mais nos afastamos do primeiro anel, mais os elos se multiplicam. Uma primeira ideia fundamental é ligada a duas ou três outras; cada uma destas, a um número igual, ou mesmo a um maior, e assim por diante.

As diferentes cadeias ou elos que suponho acima de cada ideia fundamental seriam ligadas pela sequência das ideias fundamentais, e por alguns anéis que seriam verossimilmente comuns a várias; pois os mesmos objetos, e por conseguinte as mesmas ideias, se reportam frequentemente a diferentes carências. Assim, de todos os nossos conhecimentos, se formaria apenas uma só e mesma cadeia, cujos elos se reuniriam em certos anéis para se separar em outros.⁶¹

A reelaboração da filosofia tardia de Condillac, mais consequente que a versão do Ensaio, reencontra um funcionamento semiótico-trópico na constituição das próprias sensações. Talvez as sensações não fossem signos num princípio absoluto, admite o filósofo; mas em todo caso um

⁶¹ CONDILLAC, 1947, *Arte de Pensar*, I, 8. Tradução nossa.

tal princípio é inalcançável a um método humano.⁶² O que interessa, portanto, é que aqui e agora elas já funcionam como signos, e que só é possível falar delas como se fossem signos, pois a fala é emprego de signos. Os paradigmas da leitura e da escrita se disseminam por toda a experiência através do exemplo da própria percepção: é preciso, pois, ler o mundo. O arsenal teórico da gramática geral penetra, portanto, até à origem primitiva da sensorialidade. Isso não ocorre por incoerência filosófica, mas antes pela decisão de levar plenamente a sério a natureza figurativa da própria linguagem, inclusive em seus usos científicos e rigorosos. O funcionamento semiótico da percepção funda o funcionamento semiótico de todas as demais línguas, da linguagem de ação à fala, à pintura, à escrita, à álgebra. Toda sensação pode ser tomada como signo, e não há representação que não seja redutível, isso é, reconduzível geneticamente, a uma sensação transformada. Dessa forma, não há mais signos acidentais, pois todos os signos provêm da natureza, isto é, da percepção; e não há mais signos arbitrários como eram os de instituição, pois toda criação semiótica exige uma motivação que atue como causa suficiente de seu emprego. A classificação é portanto abandonada: há uma linguagem de ação natural que é consequência da fisiologia, enquanto todas as demais línguas são “artificiais”, pois se desdobram por analogia em relação à primeira.⁶³ Porém, para encerrar esta exposição sumária de forma provocativa, observamos que *a própria distinção entre natureza e arte* se torna algo capciosa, como uma tensão constitutiva do sistema. Pois a compreensão da natureza só pode ser obtida através de alguma explicitação artística/artificial, uma *expressão* enfim, que se dobre recursivamente sobre aquilo que expressa. Retomando uma tese retórica clássica, a arte artificialíssima é exatamente aquela que vem a se identificar à natureza: “a arte se esconde por força da arte”.⁶⁴ Para compreender a natureza, de qualquer maneira que seja, é preciso primeiro saber valer-se de signos.

Referências bibliográficas:

- ARISTÓTELES (2009). *Rhetoric*. Londres: Cambridge University Press.
- ARNAULD, Antoine & NICOLE, Pierre (1662). *La Logique ou L'Art de Penser*.
- BALIBAR, Étienne (1998). *John Locke, Identité et différence: L'invention de la conscience*. Paris: Seuil.

⁶² Condillac em verdade admite no *Tratado das Sensações* que a primeira sensação pode existir sozinha na alma. Porém, seria impossível falar dela. Aplicamos aqui portanto a reflexão que o próprio autor faz a respeito das “percepções obscuras” de Leibniz em CONDILLAC, 1953: se a tese é inútil ao método, não há por que se preocupar com ela. (*Cartas Inéditas a Gabriel Cramer*, Mémoire, 1750[?], p.95.)

⁶³ CONDILLAC, 2016. (*Gramática*, I, 1.)

⁶⁴ CONDILLAC, 1947. *Arte de Pensar*, II, 7. Tradução nossa.

- CANGUILHEM, Georges (1995 [1977]). *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF.
- CASSIN, Barbara (2016). *Éloge de la traduction: compliquer l'universel*. Paris: Fayard.
- CHARRAK, André (2009). *Empirisme et théorie de la connaissance: réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. Paris: Vrin.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de (1947-51). *Oeuvres philosophiques; texte établi et présenté par Georges Le Roy*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____ (1953). *Lettres Inédites à Gabriel Cramer. Texte établi, présenté et annoté par Georges Le Roy*. Paris: PUF.
- _____ (1993). *Tratado das Sensações*. Trad. bras. Denise Bottmann. Editora da Unicamp.
- _____ (1994). *Les Monadés*. Grenoble: Jérôme Millon.
- _____ (2016). *Lógica e outros escritos*. Trad. Bras. Pedro Paulo Pimenta, Fernão de Oliveira Salles e Lourenço Fernandes Neto e Silva. São Paulo: UNESP.
- _____ (2018). *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos*. Trad. bras. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: UNESP.
- _____ (2022). *Tratado dos Animais, in: CONDILLAC, É. & LEROY, G.: A Inteligência dos Animais*. Trad. bras. Lourenço Fernandes Neto e Silva. São Paulo: UNESP.
- CORDEMOY, Géraud (1668). *Discours physique de la parole*. Paris.
- DASCAL, Marcelo (1978). *La Sémiologie de Leibniz*. Paris: Aubier Montagne.
- _____ (1987). "Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on signs, memory and reasoning.", in: *Leibniz, Language, Signs and Thought: A Collection of Essays*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pp.31-45.
- DEELY, John (2001). *Four Ages of Understanding*. Toronto: University of Toronto Press.
- _____ (1985). *Tractatus de Signis: The Semiotic of John Poinsett*. Berkeley: University of California Press.
- DERRIDA, Jacques (1976). *L'Archéologie du Frivole*. Paris: Denoël/Gonthier.
- _____ (2020). *Le Calcul des Langues*. Paris: Seuil.
- DESCARTES, René. (1909). *Les Passions de l'âme*, (AT XI), p.411ss.
- DÉSIRAT, Dominique (2015). "Préface", in: DUBOS, J.-B.: *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Paris: Beaux-arts de Paris éditions.
- DIDEROT, Denis e D'ALEMBERT, Jean Le Rond (1751-1765). *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Disponível em: <<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>>
- _____ (2015-2017). *Enciclopédia*. 6 volumes. São Paulo: UNESP.
- DOUAY-SOUBLIN, Françoise (1998). "Présentation", in: DUMARSAIS, C.C.: *Des tropes ou des différents sens, Figure et ving autres articles de l'Encyclopédie, etc*. Paris: Flammarion.
- DUBOS, Jean-Baptiste (2015 [1719]). *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Paris: Beaux-arts de Paris éditions.
- DUMARSAIS, César Chesneau (1793). *Principes de Grammaire ou Fragment sur les causes de la Parole*.
- _____ (1977 [1730]). *Traité des Tropes*. Paris: Nouveau Commerce.
- ECO, Umberto (2010). *De l'arbre au labyrinthe*. Paris: B. Grasset.

- _____ (2018). *A Busca da Língua Perfeita na Cultura Europeia*. São Paulo: UNESP.
- FAUVERGUE, Claire (2015). *Les Lumières et Leibniz: avant la publication des Nouveaux Essais*. Paris: Honoré Champion.
- FUMAROLI, Marc (1999). (org.): *Histoire de la rhétorique dans l'Europe Moderne, 1450-1950*. Paris: PUF.
- FUNKENSTEIN, Amos (1995). *Théologie et imagination scientifique*. Paris: PUF.
- GELBART, Nina Rattner (2021). "Mathematician and Philosopher: The 'Celebrated Mlle Ferrand'", in: *Minerva's French Sister: Women of Science in Enlightenment France*. New Haven & Londres: Yale UP.
- HALLER, Albrecht von (1755). *Dissertation sur les Parties Irritables et Sensibles des Animaux*. Lausanne.
- HANSEN, João Adolfo (1986). *Alegoria: Construção e Interpretação da metáfora*. São Paulo: Atual.
- HORÁCIO (1929). *Ars Poetica*. Cambridge: Harvard University Press.
- KOSSOVITCH, Leon (2011). *Condillac Lúcido e Translúcido*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- KRISTELLER, Paul Oskar (1951). "The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics, Part I", in: *Journal of the History of Ideas*, 12(4), pp.496–527
- _____ (1952). "The Modern System of the Arts, Part II", in: *Journal of the History of Ideas*, 12(4), pp.17–46.
- LAND, Stephen (1974). *From Signs to Propositions: The Concept of Form in Eighteenth Century Semantic Theory*. Harlow: Longman.
- LAMY, Bernard (1998 [1675]). *La Rhétorique ou l'art de parler*. Paris: Honoré Champion.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1765). *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, in: RASPE, R. E. (ed.): *Oeuvres philosophiques latines et françaises de feu M. Leibnitz*. Amsterdam e Leipzig.
- _____ (2005). "Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Idéias." [Meditationes de Veritate, Cognitione et Ideis]. Trad. Viviane de Castilho Moreira. *Dois Pontos*, 2(1), pp.13–25.
- _____ (2018). *Mathesis universalis: écrits sur la mathématique universelle*. Paris: Vrin.
- LOCKE, John (1823a). *An Essay Concerning Human Understanding* [1690]. in: *The Works of John Locke*. vol. I. Londres.
- _____ (1823b). *A New Method of Making Common-Place Books* [1706]. in: *The Works of John Locke*. vol. III. Londres.
- MALEBRANCHE, Nicolas (1675). *La Recherche de la Verité*.
- MONZANI, Luiz Roberto (1993). "O Empirismo na Radicalidade", in: CONDILLAC, É: *Tratado das Sensações*. Trad. bras. Denise Bottmann. Unicamp.
- NAIGEON, Jacques-André (1792). "Condillac, philosophie de", in: *Encyclopédie Méthodique: Philosophie Ancienne et Moderne*, tomo II. Paris: Panckoucke.
- NOILLE-CLAUZADE, Christine (1998). "Introduction", in: LAMY, B.: *La Rhétorique ou l'art de parler*. Paris: Honoré Champion.
- ONG, Walter (1958). *Ramus, Method and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Harvard University Press.

- PÉCHARMAN, Martine (2019). “Il y a des composés, donc il y a des êtres simples. Vertu et infortune chez Condillac d’un principe métaphysique de Leibniz.” *Les Études Philosophiques*, 191(1), 57–110.
- QUESNAY, François (1747). *Essai Physique sur L’Oeconomie Animale*. 3 tomos.
- QUINTILIANO, Marco Fábio (2015). *Instituição Oratória*. 4 tomos. Campinas: Unicamp.
- RICKEN, Ulrich (1994). *Linguistics, anthropology, and philosophy in the French enlightenment*. Oxford: Routledge.
- ROSSI, Paolo (2000). *Logic and the Art of Memory: the quest for a universal language*. Londres: Continuum.
- SERMAIN, Jean-Pierre (1999). “Le code du bon goût (1725-1750)”. In: FUMAROLI, M.: *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne, 1450-1950*, pp. 879-944.
- VICKERS, Brian (1988). *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press.
- WILKINS, John (1668). *An Essay towards a real Character and a Philosophical Language*. Londres.

Seção Geral

Le cartésianisme au miroir de l'eucharistie

Aurélien Chukurian

Chargé de recherche FNRS, ISP, UC Louvain

chukurianaurelien@gmail.com

Resumo: Dentre as temáticas que conheceram um nítido novo interesse nos estudos cartesianos figura a eucaristia: de fato, Descartes se interessou por esse sacramento como parte de sua filosofia, propondo duas explicações baseadas em seus próprios princípios físicos. No entanto, essas explicações também são dignas de interesse em termos de sua recepção: sua distribuição clandestina por meio de C. Clerselier, amigo de Descartes e editor das principais obras do filósofo, foi, de fato, a origem de uma importante querela cartesiana eucarística póstuma, que passou por várias etapas e envolveu vários protagonistas. Este artigo é dedicado a desvendar parte da história dessa querela, a fim de mostrar de que ponto de vista a pluralidade da história da recepção da teoria eucarística cartesiana nos informa sobre a categoria historiográfica do cartesianismo. Voltamo-nos para L. Le Valois (1639-1700), autor de um panfleto anticartesiano, N. Malebranche (1638-1715), que mantém uma atitude ambivalente em sua apreensão da eucaristia, bem como R. Fédé (1645-1716), que cruza Descartes e Malebranche em sua abordagem do sacramento, e A. Arnauld (1612-1694), cuja atitude era uma mistura de apoio aberto a Descartes e afastamento. O objetivo será medir a partir de que ponto de vista essas diferentes posições possuem aspectos filosófico-teológicos que, cristalizando o concerto de vozes na disputa cartesiana eucarística póstuma, servem para especificar os contornos do significado da categoria de cartesianismo, percebendo-a como a história de uma mutação da herança dos conceitos cartesianos.

Resumé: Parmi les thématiques connaissant un net regain d'intérêt dans les études cartésiennes figure l'eucharistie : Descartes s'est intéressé en effet à ce sacrement dans le cadre de sa philosophie, en proposant deux explications à l'aune de ses propres principes physiques. Or, ces explications sont aussi dignes d'intérêt sur le plan de leur réception : leur diffusion clandestine par le biais de C. Clerselier, ami de Descartes et éditeur des principales œuvres du philosophe, a en effet été à l'origine d'une importante querelle eucharistique cartésienne posthume, connaissant plusieurs étapes et impliquant divers protagonistes. C'est à mettre au jour une partie de l'histoire de cette querelle que se consacre cet article, et ce afin de montrer de quel point de vue la pluralité de l'histoire de la réception de la théorie eucharistique cartésienne nous renseigne sur la catégorie historiographique de cartésianisme. Nous nous tournons vers L. Le Valois (1639-1700), auteur d'un pamphlet anticartésien, N. Malebranche (1638-1715), tenant une attitude ambivalente dans son appréhension de l'eucharistie, ainsi que vers R. Fédé (1645-1716), qui croise Descartes et Malebranche dans son approche du sacrement, et A. Arnauld (1612-1694), dont l'attitude mêle soutien affiché à Descartes et retrait. Ainsi s'agira-t-il de mesurer de quel point de vue ces différentes positions détiennent des enjeux philosophico-théologiques qui, cristallisant le concert des voix dans la querelle eucharistique cartésienne posthume, servent à préciser les contours de la signification de la catégorie de cartésianisme, en percevant celle-ci comme l'histoire d'une mutation de l'héritage des concepts cartésiens.

Introduction: des explications eucharistiques cartésiennes à leur réception

Outre son investissement des terrains métaphysique, physique, et moral, conformément à l'image de l'arbre avancée dans la Lettre-Préface des *Principes de la philosophie* (1647), la philosophie cartésienne s'est aussi penchée sur un sujet plutôt inattendu pour son lecteur : l'eucharistie, sacrement chrétien par excellence. L'intérêt cartésien se situe à la lisière de la philosophie et de la théologie, en ce que Descartes s'attache, non pas à restituer le sens théologique du sacrement, mais à en proposer ce qu'il nomme une « explication », à l'aune de ses propres principes physiques. Une telle entreprise explicative porte sur deux questions, connexes et distinctes : le mode de conversion, à savoir de quelle façon les espèces du pain et du vin demeurent alors qu'ils sont changés en corps et sang du Christ ; le mode de présence, à savoir de quelle façon le corps et le sang du Christ sont réellement présents sous les apparents du pain et du vin¹. La première explication relative au sort des espèces, surgissant prématurément dans le *corpus* cartésien, est présentée dans les Réponses aux Quatrièmes Objections, tout en étant précisée à l'occasion de quelques textes épistolaires, tandis que la seconde, concernant le mode de présence, est exposée, sous un mode confidentiel, dans les lettres au Père D. Mesland de 1645. Ces deux explications, l'une s'appuyant sur le principe de superficie, l'autre sur celui d'union substantielle, sont appelées par une physique mécaniste faisant fi des accidents réels et des formes substantielles, notions héritées de la tradition aristotélico-thomiste sur lesquelles reposait l'approche scolastique de l'eucharistie dans le champ catholique. Aussi les explications cartésiennes ne sont-elles pas sans rapport avec le dogme catholique, tel que Descartes le lit notamment dans le concile de Trente (1542-1563) : à la suite de celui de Latran IV (1215), celui-ci professe la présence réelle (*sacramentaliter*) du Christ sous les deux espèces, et la transsubstantiation, impliquant la permanence des espèces du pain et du vin. Les explications cartésiennes prétendent se concilier avec l'enseignement tridentin tout en lui apportant un appui rationnel. À ce titre, elles sont destinées à montrer que la nouveauté de la philosophie cartésienne, tout en renversant la scolastique, « s'accorde », selon le lexique de l'auteur, bien loin de les menacer, avec les vérités de la foi chrétienne².

¹ R. DESCARTES, Lettre à X*** de début mars 1646, in *DESCARTES, Œuvres Philosophiques*, Édition de F. Alquié, Tome 3, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 643 : « Car il y a deux principales questions touchant ce mystère. L'une est comment il se peut faire que tous les accidents du pain demeurent en un lieu où le pain n'est plus, et où il y a un autre corps en sa place ; l'autre est comment le corps de Jésus-Christ peut être sous les mêmes dimensions où était le pain ».

² Concernant la revendication par Descartes de cet accord, cf. par exemple Lettre au Père Fournet d'octobre 1637, in *DESCARTES, Œuvres Philosophiques*, Édition de F. Alquié, t. 1, Paris, Classiques Garnier, 1967/2010, p. 798 : « J'ai sujet de rendre grâce à Dieu, de ce que les opinions qui m'ont semblé les plus vraies en la physique,

Or, si les explications cartésiennes, formant le noyau d'une théorie eucharistique cartésienne, soulèvent de multiples enjeux, philosophiques et théologiques, il s'avère qu'elles suscitent aussi un intérêt du point de vue de leur réception. Cependant, s'intéresser à l'histoire de la postérité de la théorie eucharistique requiert de prendre en compte quelques éléments relatifs aux modalités de diffusion de la seconde explication cartésienne. Nous avons rappelé que celle-ci était vouée à demeurer confidentielle. De fait, elle ne fut pas publiée du vivant de l'auteur. La postérité de l'explication est tributaire du rôle, crucial, tenu par C. Clerselier (1614-1684), avocat au Parlement de Paris, ami dévoué de Descartes, éditeur et traducteur de plusieurs œuvres de ce dernier. À la mort du philosophe, le 11 février 1650, il hérite de la Correspondance cartésienne, au sein de laquelle figurent les quatre lettres qui traitent du mode de présence : il avait, semble-t-il, réussi à obtenir des mains même du vivant de Descartes celle du 9 février 1645, qui contient le cœur de l'explication. Clerselier décide de publier deux des lettres à Mesland, celles n'exposant pas l'explication. Toutefois, il prend aussi la disposition de faire circuler, sous le manteau, les deux autres lettres contenant l'explication, et ce afin de mettre en valeur le versant religieux de la philosophie cartésienne et de provoquer son prolongement théologique.

Or, la circulation clandestine³ initiée par Clerselier représente un geste aussi décisif que polémique : l'explication cartésienne, sortant de sa confidentialité, va se répandre dans les milieux théologiques, et susciter une vague de réactions échappant à son auteur. Dépassant très vite le cercle des cartésiens auquel elle est adressée (le Père F. Viogué, religieux augustinien qui avait accompagné Descartes dans ses derniers instants en Suède, le Père J. Bertet, jésuite cartésien), l'explication parvient à des Jésuites (le Père H. Fabri, aristotélien passant pour cartésien), et des Oratoriens (le Père N.-J. Poisson) qui contestent la conformité de l'explication au dogme. Ce contexte incite alors des cartésiens, plus zélés que sages, à prendre la défense de l'explication cartésienne, selon des modalités diverses. J. Rohault (1617 ou 1618-1672), savant physicien, gendre de Clerselier et chef des écoles cartésiennes,

par la considération des causes naturelles, ont toujours été celles qui s'accordent le mieux de toutes avec les mystères de la religion ».

³ Les étapes chronologiques de cette circulation clandestine sont éclairées par le Manuscrit n. 366 de la bibliothèque municipale de Chartres, *Sentences de Mr Descartes et de ses sectateurs sur le mystère de l'Eucharistie. Recueil curieux et rare*. Ce manuscrit contient d'importantes lettres, notamment de Clerselier et de certains de ses correspondants, qui font état de la manière dont les lettres de Descartes à Mesland ont circulé. Calciné lors de l'incendie de la bibliothèque en 1994, J.-R. Armogathe en a proposé un inventaire (*Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 125). On pourra aussi consulter S. Agostini *Claude Clerselier, editore e traduttore di René Descartes*, Deux volumes, Lecce, Conte Editore, 2007. Le second volume donne justement la transcription des lettres du Manuscrit n. 366, selon l'ordre alphabétique des correspondants (Bertet, Daniel, Denis, Desgabets, Fabri, Malaval, Pastel, Poisson, Terson, Vinot, Viogué). Cf. aussi « La circulation des lettres sur l'Eucharistie : le 'cas' du Père Mesland », in F. Marrone (éd.), *DesCartes et DesLettres, 'Epistolari' e filosofia*, Florence, Le Monnier, 2008, p. 41-53.

s'attache timidement dans les *Entretiens sur la Philosophie* (1671) à réduire la portée novatrice de l'explication cartésienne, insistant d'ailleurs davantage sur la première que sur la seconde explication : il rapproche par exemple la conception cartésienne de la matière de celle d'Aristote en invoquant le patronage d'Augustin. Dom R. Desgabets (1610-1678), membre de la Congrégation de Saint-Maur, auteur d'une contributoire notoire sur la transfusion sanguine et proche de Rohault, choisit une posture plus radicale exprimant son ardeur vis-à-vis du maître. Plaçant sous la tutelle des Pères grecs l'explication du mode de présence, il lui apporte un développement théologique : reprenant le principe de l'union du pain à l'âme du Christ, il introduit l'étendue du corps du Christ, passée sous silence par Descartes, tout en convoquant l'union hypostatique afin d'inclure sa divinité. Un tournant intervient lorsque, dans le cadre d'un débat avec le P. Poisson, est publié – à son insu – le texte des *Considérations sur l'état présent de la Controverse touchant le Très Saint-Sacrement de l'autel* : le Bénédictin, dont la pensée a connu un net regain d'intérêt⁴, s'y attaque farouchement au modèle aristotélicothomiste pour célébrer l'orthodoxie de l'explication cartésienne. Le retentissement de cette brochure, publiée de manière anonyme en 1671, sera tel que Dom Robert, mis en cause par les Jésuites et Port-Royal, sera contraint, sur pression du Roi, de se rétracter et de demeurer prudent sur la scène eucharistique, se contentant de quelques prudentes dissertations théologiques.

Ainsi, la diffusion souterraine de l'explication cartésienne du mode de présence, associée au développement théologique que lui consacre Desgabets, donnent-ils naissance à ce qui est communément désigné comme la première étape d'une querelle eucharistique cartésienne posthume. Celle-ci va connaître une seconde étape, s'étendant, en mobilisant des protagonistes variés, de la fin du XVII^e siècle au début du XVIII^e siècle. De façon générale, et sans rien réduire de sa complexe histoire, il est possible de la présenter à travers trois grandes positions. Apparaît d'abord une démarche d'opposition : portée par plusieurs théologiens catholiques⁵, coïncidant avec ce qui est nommé une série de « persécutions » anticartésiennes, celle-ci culmine dans l'ouvrage de L. Le Valois (1639-1700), dénonçant la philosophie cartésienne comme contraire au dogme catholique et empreint d'un calvinisme larvé. Vient ensuite une attitude davantage partisane, incarnée notamment par N.

⁴ Outre J.-R. Armogathe, *op. cit.*, citons F. Beaudé, « Cartésianisme et anticartésianisme de Desgabets », in *Studia Cartesiana*, 1, Amsterdam Quadratures, 1979, p. 1-24.

⁵ Pour les attaques catholiques succédant à celles de L. Le Valois, on pourra citer, au début du XVIII^e, celles émanant de J.-J. Duguët (*Dissertations théologiques et dogmatiques, I. Sur les exorcismes et les autres Cérémonies du Batême. II. Sur l'Eucharistie. III. Sur l'usure*, Paris, 1727) et de N.-J. David (*Réfutation d'un système imaginé par un philosophe cartésien. Qui a prétendu démontrer géométriquement la possibilité de la présence réelle. Par M. David, Ecclésiastique du diocèse de Bayeux, Bachelier de la Faculté de théologie de Paris, de la Maison et Société de Harcour, Paris, 1729*).

Malebranche (1638-1715), mais aussi, sous des aspects différents, par R. Fédé⁶ (1645-1716) : ces auteurs réfutent les attaques provenant de L. Le Valois, intercédant en faveur des principes de la philosophie cartésienne, conciliés avec le dogme, et fournissent également un essai d'explication eucharistique d'inspiration cartésienne. Enfin, nous pouvons dégager, outre la démarche protestante sur laquelle nous reviendrons brièvement, une dernière position, consistant dans une attitude de retrait, tenue par A. Arnauld (1612-1694) et J.-B. Bossuet (1627-1704), au sens où il s'agit de ne pas condamner Descartes sur un plan catholique sans pour autant valoriser les essais explicatifs touchant l'eucharistie.

Ainsi, peut-on s'apercevoir, à la faveur de ces différentes positions, du caractère pluriel de la réception de la théorie eucharistique cartésienne. Or, le fil rouge de notre propos va consister à se demander si une telle pluralité ne peut pas s'avérer riche d'intérêts du point de vue de l'histoire de la philosophie, en nous renseignant sur les contours de la catégorie historiographique de cartésianisme. Ne pouvons-nous pas appréhender le cartésianisme au miroir de la querelle eucharistique, en sondant ce qu'elle nous apprend des diverses manières de se rapporter aux principes cartésiens dans le contexte physico-théologique de l'eucharistie ? Dès lors, nous nous proposons, non pas de retracer les étapes historiques de cette querelle et d'étudier les postures de tous ses protagonistes, mais d'explorer les enjeux afférents à chacune de ces trois grandes positions, en nous penchant sur un des auteurs les ayant incarnées. Aussi nous tournerons-nous vers L. Le Valois, N. Malebranche, R. Fédé et A. Arnauld. Nous nous emploierons à explorer les implications philosophico-théologiques qu'enveloppent leurs démarches, et à faire ressortir leur apport pour la compréhension de la catégorie de cartésianisme, en mettant au jour le rapport polymorphe qu'elles entretiennent avec les principes de la philosophie cartésienne dans leur application à l'eucharistie.

1- L. Le Valois et son pamphlet anticartésien

Jésuite respecté, promu confesseur des petits-fils du roi en 1695, auteur d'ouvrages spirituels sur la piété, L. Le Valois exprime son hostilité au cartésianisme avec la publication, en 1680, sous le pseudonyme L. de la Ville, d'un ouvrage au titre éloquent, dont la rédaction remonte probablement à 1677 : *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps, opposés à la doctrine de l'Église, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l'Eucharistie, avec une Dissertation sur la prétendue possibilité des choses impossibles*. L'ouvrage – que nous désignerons sous

⁶ Cf. également P. Cally (1630-1709), professeur d'éloquence et de philosophie à Caen : *Durand commenté, ou l'Accord de la philosophie avec la théologie touchant la Transsubstantiation de l'Eucharistie*, Cologne, 1700.

l'abréviation *Sentiments* –, est adressé aux archevêques et aux évêques de France. D'entrée, l'auteur donne le ton : « Messeigneurs, je cite devant vous Monsieur Descartes et ses plus fameux sectateurs : je les accuse d'être d'accord avec Calvin et les calvinistes, par des principes de philosophie contraires à la doctrine de l'Église »⁷. Les évêques sont convoqués afin de déterminer s'il faut tenir ou rejeter des principes cartésiens : leur décision, attendue aussi bien par les catholiques que par ce que l'auteur nomme « les cartésiens honnêtes » – le critère d'une telle honnêteté étant de préférer la gloire de Dieu à celle de Descartes –, permettra de conjuguer le désordre causé par la philosophie cartésienne.

Le Jésuite, dont Malebranche dresse un portrait peu flatteur renversé par H. Gouhier⁸, dénonce un conflit entre l'eucharistie et les principes philosophiques définis par Descartes et repris par ses disciples, au rang desquels il inclut Malebranche, dont il fustige également la théologie « fantaisiste ». Le Valois accuse les principes issus de la philosophie cartésienne de détenir des implications qui remettent en cause la réalité de la présence du Christ au Saint Sacrement et d'être favorables à la doctrine calviniste. Aussi leur reproche-t-il, non pas d'être novateurs, mais d'avoir déjà été soutenus par J. Calvin (1509-1564), de sorte qu'ils doivent subir la même condamnation que celle adressée à l'encontre du Réformateur. Le Jésuite concentre principalement son attaque autour des principes physiques cartésiens, notamment l'étendue tridimensionnelle, érigée en essence des corps, l'impénétrabilité des parties hors les unes des autres de la substance corporelle, et l'impossibilité de réduire un corps à un plus petit espace que celui qu'il occupe. Ces principes sont placés par Le Valois en porte-à-faux avec la doctrine de l'Église sur l'eucharistie. Cependant, il faut relever que la contradiction entre ces principes cartésiens et le dogme tridentin est posée par l'auteur au niveau des conséquences de ce dernier et non pas de son contenu positif : « Mais quoique Messieurs les cartésiens en disent, je maintiens qu'elle [l'Église] s'est plus que suffisamment déclarée dans le Concile de Trente, pour nous faire entendre que l'opinion de ceux qui soutiennent comme eux, que l'essence du corps consiste dans son étendue naturelle et dans l'impénétration actuelle de ses parties, choque directement la présence du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie ; qu'elle a du moins conséquemment condamné cette opinion »⁹. Le Jésuite affirme qu'il résulte du dogme catholique, sur le plan des conséquences, un enseignement relatif à la pénétrabilité des parties du corps du Christ et à l'absence de l'étendue du corps du

⁷ L. LE VALOIS, *Sentiments*, Épître dédicatoire. Nous avons actualisé l'orthographe de l'ouvrage, que nous citons dans l'édition originale, disponible sur Gallica : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k754163/f1.image>.

⁸ H. Gouhier, « Philosophie chrétienne et théologie. A propos de la seconde polémique de Malebranche », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 125, No. 3/4, mars-avril 1938, p. 152-158.

⁹ L. LE VALOIS, *Sentiments*, p. 101.

Christ. Le corps du Christ étant tout entier sous les espèces consacrées, sa substance est présente sans son étendue, de sorte qu'il est présent en perdant de son étendue sans rien perdre de sa substance : « Donc selon la définition du Concile le corps de Jésus-Christ perd beaucoup de son étendue dans l'eucharistie, sans y rien perdre de sa substance ; il y perd beaucoup de son étendue, puisqu'il en a beaucoup moins qu'il n'en a dans le ciel ; il n'y perd rien de sa substance, puisqu'il n'y en a pas moins qu'il en a dans le ciel »¹⁰. D'un mot, Le Valois entend montrer que l'Église professe, conséquemment, que « le Corps de Jésus-Christ au saint sacrement de l'autel n'a pas son étendue »¹¹. Et le Jésuite de tracer une distinction entre l'idée du corps et celle de l'étendue : les Pères du concile ont conçu le corps du Christ, en tant qu'ils enseignent qu'il est réellement présent, sans concevoir son étendue, puisqu'il est présent sans celle-ci. De même, le corps du Christ étant tout entier sous chaque partie des espèces consacrées, les parties du corps du Christ sont pénétrées les unes aux autres¹² : c'est parce que les parties du corps du Christ sont pénétrées qu'il peut être tout entier présent sous chacune des parties des espèces, y compris lorsqu'elles sont rompues.

Le conflit opposant les principes cartésiens aux conséquences du dogme telles que le jésuite les interprète est inexorable : tandis que la physique cartésienne institue l'étendue en essence des corps et professe l'impénétrabilité des parties d'un corps, le dogme exige de soutenir la pénétrabilité des parties et impose de dissocier l'étendue de l'essence des corps, en tant que le corps du Christ est substantiellement présent sans son étendue tout en demeurant « pénétrant ». De fait, même si Le Valois accorde à Descartes d'avoir été catholique dans sa vie, il observe, sur un plan intellectuel, que les implications de sa physique détiennent ne rendent pas possible la présence réelle du corps du Christ : « Voilà des extrémités que M. Descartes n'a peut-être jamais prévues, mais il y tombe nécessairement, supposé les principes »¹³. C'est pourquoi Le Valois réclame de choisir entre la physique cartésienne et le catholicisme : il faut soit déclarer celle-ci vainqueur, l'étendue assimilée en essence des corps aboutissant à renoncer à l'enseignement de l'Église, désormais fallacieux ; soit abandonner la figure de Descartes, en maintenant la vérité du dogme catholique qui engage à récuser l'identification de l'étendue en essence des corps¹⁴. Le Valois s'empresse de se prononcer en

¹⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹¹ *Ibid.*, p. 106.

¹² *Ibid.*, p. 105 : « Afin donc qu'il soit tout entier sous les parties de chaque espèce, il faut que la tête se trouve dans la même place, et sous la même partie des espèces où sont les pieds, il faut que les bras s'y trouvent, il faut que les mains et toutes les parties de son corps s'y trouvent pénétrées les unes aux autres ».

¹³ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴ *Ibid.*, p. 136 : « il est impossible que ni lui ni les autres cartésiens s'en défendent ; il faut absolument ou qu'ils se déclarent contre ce que l'Église a défini de la manière dont le corps de Jésus-Christ est dans l'eucharistie, ou qu'ils renoncent au principe de M. Descartes touchant l'essence des corps, ou qu'ils répondent, et qu'ils

faveur du dogme, condamnant les principes cartésiens pour faux en tant qu'ils sont contraires au dogme tel qu'il le comprend au niveau de ses conséquences¹⁵. La contradiction entre les principes cartésiens et le dogme, solidaire d'un travail d'interprétation de celui-ci, débouche même sur une hérésie : le corps du Christ, présent dans l'eucharistie, conçu sans son étendue est un véritable corps, en tant qu'il est conçu comme réel. *A contrario*, le Valois estime que dans la physique cartésienne, un corps conçu sans son étendue revient à concevoir un esprit ou rien. Aussi Le Valois rapproche-t-il Descartes de Calvin dans la troisième partie de son ouvrage – partie paradoxalement la plus courte de l'ouvrage – : non seulement la physique cartésienne s'entrechoque avec le dogme catholique, mais elle est conforme à ce qu'il juge être les erreurs commises par Calvin sur le plan de sa conception de l'eucharistie. Il avance que calvinistes et cartésiens se rejoignent sur des principes philosophiques qui traduisent leur parenté concernant la modalité de la présence du corps à l'eucharistie : refusant la possibilité pour les accidents d'être sans sujet, ils soutiennent communément que l'étendue tridimensionnelle est l'essence des corps et que les parties d'un corps sont impénétrables, ce qui les conduit à défendre la présence spirituelle du Christ.

Il importe de saisir le sens de la démarche du Jésuite, souvent caricaturée dans les histoires de la philosophie favorables à Descartes. Dans son *histoire de la philosophie cartésienne*, F. Bouillier (1868) présente Le Valois comme un jésuite anticartésien aveuglé par son zèle aristotélicien. Sa démarche est en réalité davantage nuancée, traduisant, suivant la formule d'H. Gouhier, « l'inquiétude de la conscience catholique »¹⁶, naissant de la crise religieuse introduite par la Réforme : son livre, lançant une polémique eucharistique cartésienne, n'est qu'un « accident »¹⁷, l'auteur s'étant principalement attaché dans sa vie à la méditation de la présence de Dieu. Toutefois, il convient aussi d'être lucide sur la portée de son attaque. Sa perception d'une menace exercée par les concepts cartésiens sur le dogme catholique en matière d'eucharistie est tributaire d'une double opération corrélative. D'une part, Le Valois appréhende l'enseignement tridentin en se plaçant au niveau des conséquences – ce que Malebranche ne manquera pas de relever – : les principes cartésiens d'étendue et d'impénétrabilité s'opposent au dogme catholique dans la mesure où Le Valois juge que ce dernier enseigne, sur le plan des conséquences, la présence du corps du Christ sans son étendue et la pénétrabilité de ses parties. D'autre part, son approche du dogme est teintée

montrent par leur réponse que ce principe de M. Descartes n'est point contraire à ce que l'Église a défini de la manière dont le corps de Jésus-Christ est dans l'eucharistie ».

¹⁵ *Ibid.*, p. 149 : « Dès-là que j'ai montré que leur conclusion est fautive, montrant qu'elle est contraire à la foi ».

¹⁶ H. Gouhier, « Philosophie chrétienne et théologie », *op. cit.*, p. 159.

¹⁷ *Idem.*, p. 158.

d'aristotélisme, au sens où Le Valois introduit dans le dogme la notion scolastique d'accidents réels, que la physique cartésienne avait expressément écartée : le corps du Christ, présent sans son étendue, est contenu sous les espèces du pain et du vin, dont demeurent seulement les accidents. En d'autres termes, non seulement l'Église enseigne conséquemment que l'essence de la matière consiste en ce qu'elle est une matière composée de parties pénétrables et non en l'étendue, mais elle professe la permanence des accidents réels en tant qu'ils rendent, seuls, possible la transsubstantiation. Les nier revient à commettre une « hérésie »¹⁸, tous les théologiens catholiques étant considérés par Le Valois comme souscrivant à la doctrine aristotélico-thomiste des accidents réels. De fait, la charge anticartésienne du Jésuite passe par une opération d'ajouts d'articles de foi, tant au niveau des conséquences concernant l'exclusion de l'étendue pour faire office d'essence de la matière que sur le plan de la nécessité des accidents réels : L. De la Ville ajoute subrepticement des articles de foi au dogme catholique, en fonction desquels il déclare la physique cartésienne contraire à celui-ci et l'intronise sœur de la déviance calviniste.

Cette observation effectuée, reprenons le cours de notre analyse de l'attaque de Le Valois. Comme pour entériner l'incompatibilité de la philosophie cartésienne et du dogme catholique concernant l'eucharistie, Le Valois récuse la possibilité de s'appuyer sur la thèse cartésienne de la libre création des vérités éternelles¹⁹ pour concilier une présence du corps du Christ sans son étendue et l'identification de l'étendue en essence des corps. Aussi se lance-t-il dans une polémique sur le possible et l'impossible, en fixant la nature du rapport qu'entretiennent les attributs divins d'entendement, de volonté et de puissance. Les choses possibles et impossibles le sont antécédemment aux décrets de Dieu. Leur possibilité et impossibilité ne procèdent pas de ce que Dieu les a voulu faire. Il s'ensuit qu'il y a des choses qui sont nécessaires et immuables, indépendamment de Dieu, et ce sont les essences. À cet égard, il y a des choses qui sont absolument impossibles, antécédemment aux décrets de Dieu, et ce sont celles qui impliquent contradiction. Dieu ne peut faire les contradictoires. Faire les choses impossibles deviendrait pour Dieu le signe d'une impuissance et d'une imperfection qui ne saurait se trouver en lui : le Valois ne craint pas de qualifier de blasphématoire la thèse cartésienne affirmant que Dieu peut faire ce qui est logiquement impossible. On passe alors du principe cartésien selon lequel Dieu peut faire ce que nous ne comprenons pas clairement et distinctement, à celui inverse selon lequel Dieu ne peut pas faire ce que nous ne

¹⁸ L. LE VALOIS, *Sentiments*, p. 152.

¹⁹ Pour la théorie cartésienne de la libre création des vérités éternelles, cf. les célèbres lettres de Descartes à Mersenne de 1630.

comprenons pas clairement et distinctement. Le Valois applique alors sa réflexion sur les attributs à l'eucharistie. Il est absolument impossible, parce que contradictoire, qu'une chose existe sans son essence, ce qui revient à rendre incompatible la physique cartésienne et le dogme catholique : alors que l'une retient l'étendue comme essence du corps, l'autre professe la présence du corps du Christ sans son étendue, tout en sachant que le rapport entre les attributs divins détermine comme impossible, y compris à Dieu, la présence d'une chose sans son essence. Il s'ensuit que l'enseignement de l'Église réclame, parce qu'elle lui est contraire, d'abandonner la physique cartésienne²⁰.

Que retenir de l'attaque menée par Le Valois ? La question pointée par l'auteur de l'orthodoxie de la théorie eucharistique cartésienne semble secondaire, d'autant qu'elle fait intervenir le caractère ou non nécessaire des notions aristotéliennes dans l'intelligibilité du dogme, notamment touchant les accidents réels. En revanche, les développements avancés par le Jésuite nous paraissent dignes d'intérêt sur le plan du débat engagé quant à l'essence des corps et aux attributs divins, l'eucharistie étant précisément le lieu de la rencontre de ces deux thématiques. D'un côté, faut-il concevoir l'agir divin à l'aune d'une subordination de la volonté à l'entendement, au regard de vérités éternelles lui étant intrinsèques et déterminant le régime du possible et de l'impossible, ou faut-il à l'inverse penser Dieu comme doté d'une liberté d'indifférence, créant des vérités en les rendant nécessaires pour notre esprit, au point qu'il faille maintenir, en droit, une possibilité des choses impossibles ? Autrement dit, entre l'homme et Dieu, faut-il penser une univocité ou une équivocité irréductible ? De l'autre, le corps trouve-t-il sa nature dans l'étendue ou dans des qualités sensibles, et des parties pénétrables ? Sur ce point, le rejet par Le Valois de l'étendue se fait par la reconduction de l'être de la substance corporelle à son essence. Or, de quelle façon faut-il entrevoir le rapport entre substance et essence, cette question faisant écho au célèbre débat qui a éclaté entre F. Alquié et M. Guérout à propos du statut de l'attribut principal dans la philosophie cartésienne²¹ : si l'attribut principal est ce par quoi, en régime cartésien, une substance est conçue clairement et distinctement, celle-ci est-elle pour autant épuisée par celui-là au niveau de son être ? La substance corporelle se réduit-elle à l'étendue ou au contraire l'outrepasse-t-

²⁰ L. LE VALOIS, *Sentiments*, p. 286 : « 1) Il y a des choses absolument impossibles indépendamment de la volonté de Dieu, et que Dieu n'a jamais pu vouloir. 2) S'il y en a qui soient impossibles de la sorte, ce sont celles qui ne se peuvent faire sans contradiction. 3) Il ne se peut faire sans contradiction, qu'une chose soit sans son essence. 4) L'essence du corps consiste dans l'étendue. 5) Et il ne se peut faire sans contradiction qu'un corps soit sans étendue. La conséquence est évidente. Qu'il est donc absolument impossible, selon la doctrine de M. Descartes, que le corps de Jésus-Christ soit dans l'eucharistie, comme l'Église le croit, sans son étendue ; que Dieu n'a jamais pu vouloir qu'il y fût sans son étendue, et que c'est une impossibilité indépendante de la volonté et antécédente à tous ses décrets ».

²¹ Cf. Descartes : *Actes du colloque de Royaumont tenu en 1956*, Paris, Éditions de Minuit, 1957.

elle ontologiquement, au point qu'il y ait de l'être corporel au-delà de l'attribut principal, sans qu'il soit possible pour autant de le connaître ? En d'autres termes, deux interrogations corrélatives surgissent : le corps a-t-il pour essence l'étendue ; une chose existe-t-elle par-delà son attribut principal au point qu'elle puisse, en vertu de la toute-puissance divine, exister sans son attribut principal ?

Dès lors, au regard de telles questions, le texte du Jésuite peut être perçu, y compris dans sa dimension subversive, comme faisant partie de l'histoire du cartésianisme : il pointe des enjeux philosophico-théologiques inhérents à la réception des principes cartésiens dans leurs usages en contexte eucharistique.

2 N. Malebranche et l'eucharistie : une approche ambivalente

L'ouvrage du Jésuite suscita une vive réaction chez les cartésiens, qui organisèrent leurs répliques. Membre de l'Oratoire, où la philosophie de Descartes était appréciée pour ses parentés avec Augustin – contestées par Le Valois –, Nicolas Malebranche est l'un de ceux qui s'élèvent pour protéger l'orthodoxie de la philosophie cartésienne, mise en cause par le Jésuite, tout en élaborant sa propre approche de l'eucharistie, qui articule ses principes à ceux de Descartes. À ce titre, la thématique eucharistique va servir d'aiguillon pour percevoir le cartésianisme de Malebranche comme le lieu d'une mutation des principes cartésiens, l'Oratorien les perpétuant autant qu'il les déplace. Abordons de plus près Malebranche, et son intérêt pour l'eucharistie.

En premier lieu, il importe, à titre général, de mesurer l'ambivalence de Malebranche devant la question eucharistique : l'Oratorien arbore un double visage, à savoir celui qui se révèle à travers les œuvres appartenant à l'économie du système, et l'autre qui affleure dans les écrits polémiques. Sur le plan des œuvres participant de l'ensemble de sa philosophie, Malebranche affiche d'abord le choix, dont témoigne la *Recherche de la vérité* (1674, 1678), de se refuser à tout essai explicatif de l'eucharistie à partir de la raison naturelle. Reproduisant le topique cartésien, consistant à se montrer conservateur en théologie et novateur en philosophie²², Malebranche affirme se reporter à l'enseignement de l'Église, impliquant la présence réelle et la transsubstantiation ainsi que le rejet des nouveautés hérétiques,

²² N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Chapitre III, Présentation, édition et notes par J.-C. Bardout, Paris, Vrin, 2006, Livre II, Seconde Partie, p. 319 : « la vérité et la nouveauté ne peuvent pas se trouver ensemble dans les choses de la foi »

notamment celles luthériennes (consubstantiation ou impanation) et calvinistes (présence spirituelle)²³. Malebranche accorde sa préférence au dogme par rapport à une approche explicative, celle-ci étant toujours occasion de disputes, et ce afin de préserver le mystère eucharistique : « Il suffit de tenir le dogme de la transsubstantiation, sans en vouloir expliquer la manière. Car autrement ce serait jeter les semences nouvelles de disputes et de querelles, dont il n’y a déjà que trop ; et les ennemis de la vérité ne manqueraient pas de s’en servir malicieusement pour opprimer leurs adversaires »²⁴. Les *Entretiens sur la métaphysique* (1688, 1696) scellent cette prévalence revêtue par l’autorité de la Tradition, en l’appuyant sur l’assistance de l’Esprit-Saint. « Le dépôt sacré de la Tradition » l’emporte sur l’approche spéculative²⁵.

Dès lors, Malebranche s’appuie sur la primauté du dogme pour se considérer dispensé de toute démonstration de la conciliation entre la conception cartésienne de l’essence de la matière résidant dans l’étendue, à laquelle il adhère, et l’enseignement de l’Église touchant l’eucharistie : « Si toutefois on croyait qu’il fût à propos pour la satisfaction de quelques esprits, d’expliquer comment le sentiment qu’on a de la matière, s’accorde avec ce que la foi nous enseigne de la transsubstantiation, on le ferait peut-être d’une manière assez nette et assez distincte, et qui certainement ne choquerait en rien les décisions de l’Église ; mais on croit se pouvoir dispenser de donner cette explication, principalement dans cet ouvrage »²⁶. Pour autant, remarquons que ce retrait coïncide également avec une prise de position lourde d’implications : s’il n’y a pas lieu de se lancer dans un essai explicatif d’accommodement, il n’empêche que l’étendue est bien maintenue comme l’essence de la matière, ce qui revient à tenir ensemble, contre le sentiment de Le Valois, et la vérité de la physique cartésienne et celle de l’enseignement de l’Église. Aussi ce geste de tenir ensemble ces deux vérités est-il solidaire de l’élimination des notions scolastiques d’accidents réels, promues par le Jésuite : Malebranche n’y fait aucune référence, les situant hors du contenu du dogme, tandis qu’il affirme bien l’étendue comme essence de la matière.

Par ailleurs, on trouve, dans le *corpus* des œuvres présentant la philosophie malebranchiste, une référence positive à l’eucharistie. S’agirait-il d’un désaveu ? Tant s’en faut. L’approche de

²³ *Ibid.* : « Luther, Calvin, et les autres ont innové, et ils ont erré... L’impanation de Luther est nouvelle et elle est fausse »

²⁴ *Ibid.*, Livre III, Seconde Partie, Chapitre VIII, p. 475.

²⁵ *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort*, Édition établie par G. Rodis-Lewis, Paris, Éditions Gallimard, 1994, p. 497 : « Les dogmes de la Religion ne s’apprennent point par la spéculation : c’est par l’autorité, par le témoignage de ceux qui conservent le dépôt sacré de la tradition ».

²⁶ *Recherche de la vérité*, Livre III, Seconde Partie, Chapitre VIII, p. 478.

l'eucharistie dont il est question s'inscrit dans le sillage de la prévalence revêtue par le dogme, en ce qu'il s'agit, non pas d'expliquer l'eucharistie, mais de s'y référer au titre d'une nourriture spirituelle, en lien avec la méditation consacrée au Verbe et aux trésors, théoriques et pratiques, qu'il renferme. Les *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1683, 1699), mettant en scène le Verbe divin, livrent l'échantillon de cette doctrine eucharistique propre à l'Oratorien, à la frontière de la philosophie et théologie : celle-ci tranche avec la théorie cartésienne, en ce qu'elle considère l'eucharistie, non pas seulement comme sacrement, mais comme sacrement et sacrifice, et en ce qu'elle entend célébrer la communion du fidèle et non expliquer physiquement ce qui s'y passe. Dans le prolongement du dualisme cartésien, Malebranche pense l'homme comme une substance pensante. Cependant, il précise cette composante spirituelle en mettant l'accent sur les biens propres recherchés par l'âme. Aussi le Christ, Verbe de Dieu, est-il érigé en nourriture spirituelle de l'homme. L'eucharistie est alors retenue comme le signe sensible – sacrement – par lequel il est manifesté à la foi que le Verbe est la nourriture spirituelle de l'être humain²⁷ : dans l'eucharistie, ce dernier se repaît de la présence du Verbe, acquérant par son entremise force et perfection. Malebranche lie alors l'eucharistie et la grâce : comme sacrifice, l'eucharistie est source de grâce pour l'homme en tant qu'elle fait participer au mystère de la Croix²⁸.

Ainsi pouvons-nous mesurer que cette doctrine eucharistique qui s'ébauche sous la plume de Malebranche est loin d'être une explication tentant de rationaliser le mystère : elle expose l'eucharistie comme une nourriture spirituelle pour l'homme qui permet de communier au sacrifice du Christ, tout en étant occasion de grâce. Or, il s'avère que Malebranche a été conduit, dans le cadre d'écrits polémiques, à rompre avec cette clause de retrait à l'endroit de l'eucharistie. Il s'est aventuré sur le terrain d'une démarche explicative, disséminée au cours de la querelle qui l'a opposé avec Le Valois, dont il a lu l'ouvrage : outre les griefs portés à Descartes, le Jésuite prend aussi personnellement à partie l'Oratorien pour certaines erreurs théologiques qu'il aurait commises (par exemple la conception du péché originel). Pour le dire autrement, ce n'est pas pour satisfaire une ambition spéculative, mais bien pour prendre part à une dispute liée à la fortune de la théorie eucharistique cartésienne, que Malebranche

²⁷ *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, XVII, paragraphe 7, in *Œuvres Complètes*, Publiées par P. Costabel, A. Cuvillier, A. Robinet, Tome X, Paris, Vrin, 1967, p. 193 : « Je te marque donc par l'eucharistie, que je suis réellement la raison et la nourriture de l'homme ». [nous avons actualisé l'orthographe].

²⁸ *Ibid.*, paragraphe 13 : « Et comme ce sacrifice représente les diverses manières, dont je me suis offert à Dieu sur la terre, comme il représente encore le sacrifice que j'offre comme Prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et qu'il n'en est pas même différent, quant à la qualité de la victime, et à la personne qui sacrifie, il certain qui est la cause de toutes les grâces qui sont données aux hommes. Il est certain que le sacrement même de mon corps et de mon sang n'opère la grâce que parce que c'est la communion à ce sacrifice ».

s'engage à fournir un essai explicatif. Les textes associés à la polémique entre Malebranche et Le Valois se trouvent dans les *Pièces jointes au traité de la nature et de la grâce*. Quatre pièces, relevant d'une même période (1680-1682), composent ce recueil polémique. Il s'agit d'abord de la *Réponse de M*** à une Lettre de ses amis* ; cet écrit, répondant directement au livre de Le Valois, expressément cité, est suivi d'un *Mémoire pour expliquer la possibilité de la transsubstantiation*. Vient ensuite un troisième écrit, portant le titre de *Démonstration de la possibilité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie conformément au sentiment des catholiques*. Le dernier écrit s'intitule *Défense de l'auteur de la recherche de la Vérité, contre l'accusation de M. de la Ville*. Ces quatre textes, à l'exception du dernier, sont anonymes : leur authenticité malebranchiste est discutée. Si A. Robinet, dans son édition des œuvres de Malebranche, les lui attribue, il n'empêche que d'autres spécialistes sont plus circonspects²⁹ concernant le troisième texte, que S. Gonzalez attribue à un autre cartésien, P. Varignon³⁰. Nous ne saurions, dans les limites assignées à notre propos, trancher ce débat historiographique : il nous importe davantage de remarquer de quelle façon les textes unanimement reconnus comme étant de la plume de Malebranche traduisent une autre approche de l'eucharistie, l'auteur adoptant une démarche spéculative sur laquelle il s'était montré réservé.

D'un côté, tant le premier que le dernier texte s'attachent, pour ce qui concerne la polémique eucharistique, à dénoncer le caractère injustifié des attaques lancées par L. de la Ville contre les cartésiens, tout en stigmatisant l'usage abusif de l'hérésie, en feignant de retourner cette charge contre son auteur. L'Oratorien cible principalement le ressort pernicieux de l'argumentation de Le Valois : celui-ci consiste à ajouter de « nouveaux articles de foi au dogme »³¹, notamment touchant l'absence d'étendue et la présence des accidents réels. Le Jésuite peut alors déclarer les principes cartésiens contraires à l'enseignement de l'Église en tant qu'ils détiennent des conséquences qui s'entrechoqueraient avec la manière, aristotélicienne, dont il interprète celui-ci. Malebranche répond en rétablissement l'enseignement de l'Église touchant la présence réelle et la transsubstantiation, découplé de la question de l'étendue et des accidents, tout en convoquant l'autorité des Pères, notamment de Augustin, concernant l'étendue afin de prouver que cette dernière s'accorde avec la

²⁹ G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, P. U. F., 1963, p. 131-135. Cf. également A. del Prete, « Explication sur le mystère de l'Eucharistie suivant les principes de la philosophie de Descartes », in *Le doute philosophique : philosophie classique et littérature clandestine*, Dossier thématique établi par G. Artigas-Menant et A. McKenna ; avec la collab. de M. S. Seguin, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 229-231.

³⁰ S. Gonzalez, « Varignon et la transsubstantiation », in *Revue d'histoire des sciences*, tome 58, n°1, 2005, p. 207-223.

³¹ N. MALEBRANCHE, *Réponse de M.*** à une Lettre de ses amis*, in *Œuvres Complètes, op. cit.*, Tome XVII-1, p. 487.

religion. En outre, dans le but de dénoncer l'injustice de la charge du Jésuite, il feint d'accomplir le même procédé que celui employé par son adversaire : on pourrait lui intenter le procès de nier la présence réelle du corps du Christ sous prétexte qu'en refusant l'étendue pour essence des corps, il anéantirait toute idée du corps et rendrait impossible la présence réelle du Christ³². À ce titre, sur la base de la distinction entre l'enseignement de l'Église et des conceptions théologiques, l'Oratorien entend montrer qu'on ne saurait accuser un auteur d'hérésie, en lui reprochant les conséquences théologiques de ses principes philosophiques³³.

Le *Mémoire*, annoncé par la *Réponse*, expose deux voies pour expliquer le mystère eucharistique. La première consiste à référer l'identité d'un corps à la volonté divine qui le produit : l'unité numérique d'un corps est conçue comme dépendante de la volonté divine en ce qu'elle est déterminée par la « même causalité, la volonté de produire une même chose »³⁴, sans aucune nécessité d'une continuité locale ou temporelle. L'identité d'un corps procédant de l'identité de la volonté divine, il s'ensuit que le corps du Christ peut être reproduit sous les apparences du pain, en étant réduit à un grain ou à un point insensible. Autrement dit, cette première voie, penchant en faveur d'une reproduction des êtres par Dieu³⁵, s'attache à montrer que le Christ peut être au Ciel et sous les hosties au regard de « la possibilité d'une organisation dans une très petite portion de matière »³⁶. Puis l'Oratorien emprunte une autre voie qui mobilise la notion cartésienne d'étendue, à laquelle il fait subir une profonde refonte. Il pose une distinction entre l'essence du corps en général et celle du corps humain en particulier. Malebranche fait de l'étendue l'essence du premier, mais non du second. Pour sa part, l'essence du corps humain consiste dans l'organisation de ses parties. L'étendue n'est pas essentielle à un corps particulier, toute partie d'étendue étant, hors

³² *Ibid.*, p. 489 : « Cependant si ces philosophes [les cartésiens] accusaient M. de la Ville de favoriser le parti de Calvin, et de dire comme les hérétiques, que le corps de Jésus Christ est dans l'Eucharistie, mais sans son étendue, et par conséquent sans son essence. [...] on pourrait dire que Monsieur de la Ville ne croit pas la réalité, puisqu'il dit de bouche comme les hérétiques, que le corps de Jésus Christ est dans l'Eucharistie, mais le dépouille de sa substance ou de son étendue. En un mot, s'ils traient Monsieur de la Ville, comme Monsieur de la Ville les traite, quoi qu'ils eussent plus de raison que lui, ils seraient injustes de lui faire un crime d'une opinion de philosophie, quelque hérétique qu'en pussent être les conséquences ; parce que Monsieur de la Ville ne demeure pas d'accord de ces conséquences. Jugez donc, par-là, de la témérité et de l'injustice de Monsieur de la Ville, qui pour satisfaire sa passion ou sa malignité, fait un crime aux cartésiens, sur des conséquences qu'ils détestent comme des hérésies ».

³³ *Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité, contre l'accusation de M. de la Ville, in Œuvres Complètes, op. cit.*, Tome XVII-1, p. 513 : « Je désavoue tous les principes dont on peut conclure quelque fausseté. Mais je prétends qu'on ne peut avec justice traiter d'hérétiques, ceux qui soutiennent même avec opiniâtreté des principes, dont les théologiens peuvent tirer des conséquences impies ; pourvu que ceux qui reçoivent ces principes, désavouent les conséquences : parce que si cela était vrai, on pourrait traiter d'hérétique toute la terre ».

³⁴ *Mémoire pour expliquer la possibilité de la transsubstantiation, in Œuvres Complètes, op. cit.*, Tome XVII-1, p. 491.

³⁵ La reproduction représentait, avec l'adduction, d'origine scotiste, les deux principales manières d'expliquer la transsubstantiation pour les théologiens catholiques.

³⁶ G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 132, note 5.

d'organisation, identique : « Donc ce qui fait la différence essentielle d'un corps en particulier d'avec un autre, n'est point l'étendue, puisque toutes les parties de l'étendue ne sont que la même reproduite autant qu'il a été nécessaire pour faire le monde »³⁷. Un corps peut avoir plus ou moins d'étendue avec le temps tout en conservant une étendue identique, au sens où ce n'est pas la même étendue qui est considérée. Toutes les parties de l'étendue d'un corps participent de la même étendue. L'étendue prise comme essence des corps est unique dans la mesure où il s'agit de l'étendue intelligible, reproduite partout à l'identique par Dieu. C'est une idée, considérée dans le vocabulaire malebranchiste comme les archétypes des choses sensibles logés en Dieu : « toute étendue intelligible est partout la même »³⁸. En revanche, les corps particuliers possèdent une étendue et des dimensions pouvant varier selon l'organisation de leurs propres parties. À cet égard, l'étendue et les dimensions d'un corps peuvent différer avec le temps bien qu'il s'agisse du même corps. L'Enfant Jésus et le Ressuscité ne possèdent pas la même étendue ; pourtant, il s'agit bien du corps de Jésus Christ qui détient la même étendue.

Malebranche applique l'argument à l'eucharistie. Le vrai corps du Christ est présent lors de la Messe, le même que celui qui est au Ciel, même si l'étendue et les dimensions diffèrent. La différence d'étendue particulière n'altère pas la vérité de la présence du corps du Christ, au regard de l'unité de l'étendue intelligible. Le corps du Christ possède la même étendue au Ciel et sous les espèces, même s'il se rend présent selon une étendue et des dimensions particulières dans l'eucharistie, dans la mesure où nous n'avons « point d'égard à la même étendue »³⁹. L'étendue intelligible s'inscrit en conformité avec l'enseignement du concile de Trente qui promeut une présence sacramentelle et écarte une présence locale, Jésus Christ étant tout entier présent sans que cette présence s'effectue selon le mode naturel. Aussi le corps du Christ peut-il être présent de manière organisée sous les espèces du pain et du vin dans la mesure où la divisibilité à l'infini de la matière autorise à réduire sa présence à un point insensible ou à un grain pouvant être reproduit sous les apparences du pain.

Ainsi l'unité de l'étendue rend-elle possible la présence du vrai corps du Christ qui ressortit à la toute-puissance de Dieu, par laquelle le corps de Jésus-Christ tout entier est mis sous la plus petite quantité. Le corps présent dans l'eucharistie est par conséquent le vrai

³⁷ N. MALEBRANCHE, *Mémoire*, in *Œuvres Complètes*, op. cit., Tome XVII-1, p. 494.

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Idem*.

corps du Christ, le même qui est au Ciel, l'identité de deux corps séparés dans l'espace et le temps étant soutenue par l'identité de la volonté divine.

Quels enseignements tirer de cet exposé malebranchiste ? L'ambivalence de l'attitude de Malebranche dans son approche de l'eucharistie est digne d'intérêt. D'un côté, le souci de s'incliner devant le mystère et d'en célébrer les fruits spirituels cristallise les enjeux théologiques de l'eucharistie considérée comme sacrifice, aspect d'ailleurs passé sous silence par Descartes. Aussi un tel souci peut-il être interprété comme une critique adressée tant à Descartes qu'à l'ensemble de ceux ayant opté pour une approche spéculative : l'essentiel dans l'eucharistie n'est pas tant d'expliquer que de célébrer sa force spirituelle pour le fidèle. De l'autre, l'engagement de Malebranche dans la polémique exprime autant une fidélité à Descartes qu'une prise de distance, faisant de sa réception par Malebranche l'histoire d'une mutation. Certes, l'Oratorien prend la défense de Descartes contre Le Valois. Cependant, on peut s'apercevoir que Malebranche s'attache davantage à mettre en avant l'utilité de certains principes de la philosophie cartésienne – l'étendue en tête – que les explications eucharistiques émanant de Descartes, auxquelles il finit par substituer son modèle explicatif, tributaire d'un déplacement des concepts cartésiens : le point nodal de l'explication malebranchiste réside, non plus dans la superficie ou l'union substantielle qu'invocait Descartes, mais dans l'étendue intelligible. À ce titre, l'explication malebranchiste appuyée sur l'étendue intelligible devient porteuse des difficultés occasionnées par celle-ci touchant l'existence effective des corps matériels, difficultés admises par son auteur qui en appelle à la révélation pour les résorber⁴⁰.

Dès lors, la thématique eucharistique recèle un intérêt philosophique majeur : elle nous montre un Malebranche articulant attention théologique et entreprise explicative, autant qu'elle illustre la complexité de son rapport à Descartes, le plaidoyer, teinté d'allégeance, se conjuguant à l'insertion de concepts nouveaux rompant avec ceux du seigneur du Perron.

3 R. Fédé : l'eucharistie comme révélateur de la démarche d'un cartésien dissident

Tournons-nous à présent vers R. Fédé (1644 ou 1645-1715), en expliquant d'abord la nature d'un tel intérêt. Il est courant de présenter l'auteur comme un cartésien protestant. En

⁴⁰ *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, Édition établie par G. Rodis-Lewis, Premier Entretien, article cinquième, p. 228 : « pour voir le monde matériel, ou plutôt pour juger que ce monde existe, car ce monde est invisible par lui-même, il faut par nécessité que Dieu nous le révèle ».

ce sens, la doctrine eucharistique de R. Fédé manifesterait un héritage protestant de la théorie eucharistique cartésienne, pourtant établie au départ par Descartes pour soutenir le dogme catholique, et, dit-il, « fermer la bouche aux ennemis de notre religion »⁴¹. Comment pourrait-on expliquer l'orientation protestante donnée aux principes cartésiens institués pour être les alliés du dogme catholique ? Or, des recherches précises permettent de mieux définir l'identité, peu connue, de R. Fédé et modifient l'intérêt porté à cette figure. R. Fédé, surtout connu des cartésiens pour être l'auteur de la troisième édition française des *Méditations*, n'est pas protestant : la confusion, opérée par de nombreux historiens⁴², tient principalement à sa proximité avec l'Académie protestante de Saumur et à la présence, dans certains passages de ses ouvrages, de principes réformés – relatifs notamment à la prédestination –. Pourtant, il n'existe aucun certificat attestant sa conversion au protestantisme. G. Gasparri, auteur d'une thèse récente sur R. Fédé⁴³, s'attache à remettre en cause le prétendu calvinisme de Fédé, assertion fautive qui doit être rejetée.

Cette approche historique réclame d'être complétée par une analyse de la pensée de l'auteur, atypique de par l'usage d'aphorismes et l'absence de mention de ses sources. Fédé aurait pu souscrire à une doctrine protestante dans son approche de l'eucharistie sans se revendiquer lui-même protestant. La lecture attentive des ouvrages dans lesquels il est fait mention de l'eucharistie permet de dépasser cette vue et de préciser la nature de l'approche de l'auteur concernant l'eucharistie : l'on pourra s'appuyer sur les *Méditations Métaphysiques de l'origine de l'âme, sa nature, sa béatitude, son devoir, son désordre et sa restauration*, publiées en 1683, l'article XVIII et un appendix étant consacrés à l'eucharistie, et la *Théologie métaphysique*, parue en 1705, où l'eucharistie fait l'objet de la septième méditation. Or, si l'on prend l'eucharistie comme critère pour déterminer l'orientation théologique de R. Fédé, il appert que sa doctrine est clairement catholique : elle s'inscrit dans le registre du dogme de la présence réelle et de la thèse de la transsubstantiation, enseignement auquel l'auteur adhère sans ambiguïté. Seulement, il comprend celui-ci dans l'horizon d'un système philosophique qui, écartant tout recours à la scolastique, croise Malebranche et Descartes. Tel est le principal intérêt de la doctrine eucharistique de R. Fédé, ce qui va nous permettre de le voir apparaître comme un

⁴¹ R. DESCARTES, Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644, t. 3, p. 75 : « Mais j'ose dire que, si les hommes étaient un peu plus accoutumés qu'ils ne sont à ma façon de philosopher, on pourrait leur faire entendre un moyen d'expliquer ce mystère, qui fermerait la bouche aux ennemis de notre religion, et auquel ils ne pourraient contredire ».

⁴² Par exemple, C. Port, dans son *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine et Loire et de l'ancienne province d'Anjou*, présente R. Fédé comme « un calviniste et un cartésien ».

⁴³ G. Gasparri, *Il cartesianismo di René Fédé. Dalle Méditations métaphysiques (1683) alla Théologie métaphysique (1705)*, Olschki, 2002.

cartésien dissident. Autrement dit, ce proche de Clerselier et de Rohault n'utilise pas les principes cartésiens à des fins protestantes, en cherchant par leur moyen à renouveler la compréhension du dogme catholique. Au contraire, Fédé appréhende l'eucharistie dans un registre catholique en recourant à des concepts cartésiens qu'il greffe également à ceux hérités de Malebranche. Le rapport infidèle à Descartes se reflète à plusieurs niveaux. Pour expliquer la transsubstantiation eucharistique, Fédé reprend l'analogie cartésienne avec la nutrition avancée dans les Lettres à Mesland. Toutefois, il en transmue considérablement le sens, dans la mesure où l'analogie prend place dans une théorie, non plus de l'union substantielle à l'âme, mais de l'incorporation. À l'union substantielle du pain à l'âme du Christ en vertu duquel il devient son corps, Fédé substitue le concept d'incorporation, solidaire de celui, original, « d'étendue inaltérable » ou de « matière inaltérable ». Celle-ci, constituant la pierre angulaire de l'explication de Fédé, marque une rupture avec Descartes, en dépit de l'environnement cartésien. L'étendue est incorporée, dans le sens où, tout en demeurant invariable et inaltérée, elle est transformée en un nouveau corps, tandis que les configurations de la matière sont anéanties⁴⁴. Or, l'incorporation est tributaire d'un renversement au cours de laquelle l'étendue est dépourvue de son statut d'essence du corps. L'étendue inaltérable n'est pas essence du corps en tant qu'elle subsiste lors de la transsubstantiation. À l'inverse, les configurations et modes de l'étendue forment l'essence de la substance corporelle du pain et du vin, et ne subsistent plus lors de la transsubstantiation. À ce titre, Fédé confie à l'étendue inaltérable un rôle proche de celui tenu par la superficie dans la première explication cartésienne. Il s'ensuit que son approche pose deux difficultés d'un point de vue cartésien : l'étendue inaltérable introduit un nouveau point de vue sur l'essence des corps, tandis que son explication regroupe des sujets soigneusement distingués par Descartes : sous la plume de ce dernier, la superficie vient expliquer la permanence des sensations, non la transsubstantiation. Celle-ci est éclairée par l'union substantielle, non mentionnée par Fédé au profit d'une approche singulière de la modalité de la présence du Christ. Sur la base d'une distinction entre corps pris en soi et pris relativement, le corps du Christ peut être présent en de multiples lieux en vertu de l'incorporation de ses parties, tout en n'occupant, pris absolument, aucun lieu et sans changer de place. Fédé ajoute, dans la *Théologie métaphysique*, l'intervention du Verbe incarné, venant faire correspondre son âme à toutes les parties incorporées du corps du Christ : parce que le Verbe s'unit totalement aux parties incorporées, il les vivifie et les transforme en vrai corps du Christ, celui-ci étant totalement présent, corps et âme, dans son

⁴⁴ R. FÉDÉ, *Méditations Métaphysiques*, Appendix, Chap. III, Édition, présentation et notes par J.-C. Bardout, p. 199 : « L'étendue, qui résidait dans le pain et le vin, étant inaltérable, s'incorpora et s'unit à ce divin corps sans aucune altération ».

humanité et sa divinité. À l'union substantielle du pain à l'âme du Christ succède celle au Verbe, à qui est prêtée une efficacité transformante justifiant la présence réelle du Christ.

Il résulte de ces considérations que c'est davantage du côté de l'Oratorien que celui de Descartes qu'il faut rechercher l'inspiration principale de Fédé : le cartésianisme de Malebranche est plus présent que Descartes lui-même, en dépit du titre d'un des ouvrages de Fédé. Nous sommes en présence d'un cartésianisme imprégné de malebranchisme. L'influence de l'Oratorien traverse toute l'œuvre de R. Fédé, aussi bien dans l'épistémologie – la thèse de la vision en Dieu et celle du Christ comme Verbe universel et incarné – que dans l'articulation du rapport entre philosophie et théologie. Dans le contexte eucharistique, celle-ci se repère sur plusieurs points. Intégrant l'eucharistie dans le cadre d'une réflexion menée sur le caractère rationnel de l'économie du salut qu'on ne trouve nullement chez Descartes, Fédé perçoit l'eucharistie comme une nourriture spirituelle. Fédé s'inspire ici d'une thèse défendue, non par Descartes, mais par Malebranche, tout en l'adaptant à l'inspiration de sa propre pensée, en tant qu'il assimile l'eucharistie à une nourriture confortative régénérant l'âme par l'intermédiaire du corps. L'eucharistie opère une régénération spirituelle qui passe par une restauration corporelle, celle-ci étant comme conditionnée à cette dernière (!) : parce que le péché a corrompu l'âme et altéré le corps, au regard de leur union, l'eucharistie, offrant sacramentellement aux prédestinés la nourriture incorruptible du corps et du sang du Christ sous celle terrestre du pain et du vin, régénère l'âme en restaurant le corps⁴⁵. Surtout, la trace du malebranchisme de Fédé se manifeste dans l'approche de la permanence des apparences sensibles du pain et du vin, dont l'explication entremêle plusieurs influences. Fédé rejette tout retour aux accidents réels, geste cartésien polémique qu'il inscrit dans le cadre de la compréhension occasionaliste – provenant de Malebranche – des perceptions sensibles tout en empruntant un schéma argumentatif issu de Thomas au niveau de la causalité, où Dieu pallie en tant que cause première les causes secondes. Lors de l'eucharistie, les perceptions des apparences sensibles, et non plus l'être des accidents, demeurent identiques en vertu de la causalité divine : le corps et le sang du Christ, succédant au pain et au vin, deviennent la cause occasionnelle des perceptions des apparences sensibles du pain et du vin en tant que Dieu continue de causer celles-ci en nous⁴⁶. Le rapport arbitraire, au cœur de l'occasionalisme, entre perceptions sensibles et son occasion, joint à la causalité divine, rend compte de l'invariance des sensations au sacrement,

⁴⁵ *Ibid.*, art. XXVII, p. 187 : « Les intelligences se ressentant du dérèglement de leurs machines, ce divin sauveur leur donnera son propre corps à manger, et son sang à boire, pour les restaurer, renouveler et corroborer ».

⁴⁶ *Ibid.*, Appendix, Chap. III, p. 200.

sans rendre celui-ci trompeur. Une telle explication déroge à l'économie de miracle que Descartes faisait valoir comme le principal avantage de la sienne, en tant qu'elle ajoute au seul miracle de la conversion substantielle celui par lequel Dieu maintient l'identité des perceptions.

Que nous aura apporté ce passage par Fédé ? Assurément, on sera d'abord frappé par l'éclectisme de sa théorie eucharistique : se situant dans une perspective catholique, elle exprime un double héritage, à la fois cartésien et malebranchiste, tout en faisant l'économie des accidents réels de la scolastique, tandis qu'elle reprend également un procédé thomiste au niveau de l'intervention de Dieu. À cet égard, la thématique eucharistique permet de pointer la teneur de l'identité intellectuelle de R. Fédé, qui apparaît comme un cartésien dissident de par l'assemblage de principes hétérogènes : Fédé affiche moins une identité qu'une inspiration cartésienne, entremêlée à d'autres sources d'influence. En retour, l'éclectisme de sa théorie eucharistique nous montre, après Malebranche, que le plaidoyer en faveur de la vérité des principes cartésiens et de leur compatibilité avec l'enseignement de l'Église en matière d'eucharistie est solidaire de leur altération : ils ne se maintiennent qu'au prix de leur glissement de sens. Le cortège de voix qu'abrite le camp des cartésiens dans la querelle eucharistique conjugue fidélité à l'autorité de Descartes face à l'aristotélisme et prise de distance critique envers le sens de ses principes, pris comme point de départ et pensés à nouveaux frais : ce double geste de fidélité et de prise de distance critique se déploie comme le sceau de la catégorie de cartésianisme.

Terminons ce propos consacré à Fédé par quelques brèves indications sur la position protestante. Celle-ci est représentée, non pas donc par Fédé, mais davantage par P. Jurieu (1637-1713) et par P. Bayle (1647-1706). Ces auteurs sont également intervenus dans la querelle eucharistique cartésienne posthume. Globalement, leur position consiste à faire jouer la conception cartésienne de l'étendue contre le dogme catholique : il est pris acte des attaques catholiques qui dénoncent la contradiction entre l'étendue et la transsubstantiation, cette fois au détriment de la seconde et non plus de la première. La vérité de la physique cartésienne touchant l'étendue ne peut alors qu'entraîner la fausseté du dogme catholique, tout en signalant à l'inverse la vérité de la doctrine eucharistique protestante. Autrement dit, comme cela se remarque à la lecture de l'« Avis au lecteur » de Bayle dans son *Recueil de*

quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes (1684)⁴⁷, les protestants donnent raison à Descartes comme physicien concernant l'étendue, mais cela se fait dans l'optique de donner tort au dogme catholique, les attaques catholiques contre l'hétérodoxie de la notion d'étendue étant alors prises en compte⁴⁸.

Partant, l'intervention des protestants dans la querelle eucharistique cartésienne dénote une forme de récupération de la figure de Descartes, au sens où la valorisation de la vérité de sa physique est utilisée comme indice pour déterminer les enjeux théologiques de l'eucharistie, en tranchant en faveur de la doctrine protestante aux dépens du dogme catholique. Une telle récupération ne manque pas d'interroger sur un plan théologique, *a fortiori* dans la perspective protestante où prédominent les trois Sola (*sola scriptura, sola fide, sola gratia*), en ce qu'elle revient à penser une question théologique (la modalité de la présence du Christ au Saint Sacrement) à l'aune d'une vérité physique (l'étendue comme essence de la matière).

4 La position de retrait incarnée par Arnauld

Enfin, il faut mentionner, dans cette querelle eucharistique, la position de retrait adoptée par Bossuet et Arnauld : il s'agit pour ces auteurs de ne pas alimenter la querelle, sans ni incriminer Descartes sur un plan catholique ni pour autant le défendre et lui fournir un prolongement théologique, les essais d'explication eucharistique étant dépréciés. Évoquons l'illustration de cette position qu'en donne Arnauld.

Rappelons que Descartes ne lui avait pas divulgué, de son vivant, son explication du mode de présence. La diffusion clandestine consentie par Clerselier permet à Arnauld d'y avoir accès. Sans remettre en cause – à la différence de Bossuet – l'authenticité des Lettres à Mesland, il s'en tient néanmoins à l'explication exposée dans les Réponses aux Quatrièmes Objections : le Janséniste n'approuve pas la seconde explication élaborée par Descartes, lui

⁴⁷ P. BAYLE, *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes*, « Avis au lecteur », Olms, 2011, p. 8 : « Il est clair que le Concile de Trente a décidé non seulement que le Corps de Jésus-Christ est présent partout où il y a des hosties consacrées, mais aussi que toutes les parties de son corps sont pénétrées les unes avec les autres. Il est clair que par le Livre de M. de la Ville que cette décision est absolument incompatible avec la doctrine qui pose que l'étendue fait toute l'essence de la matière. [...] Donc il est clair que le Concile de Trente a décidé d'une fausseté quand il a parlé de la présence du Corps de notre Seigneur sur les autels ». [nous avons modernisé l'orthographe].

⁴⁸ F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Troisième édition, Tome Premier, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1969, p. 464 : « Il est clair, dit Bayle, par Descartes, que l'étendue est l'essence de la matière, et il n'est pas moins clair, par le P. Valois, que cette doctrine est incompatible avec la doctrine catholique ; donc il est clair que le Concile de Trente a décidé une fausseté quand il a parlé de l'essence [présence] réelle ».

préférant la première que l'auteur lui avait expressément délivrée et qu'il avait publiée. À cet égard, Arnauld retient de Descartes le refus, exprimé au cours de la première explication et alors référé aux paroles tridentines, de traiter de la question de la modalité de la présence du Christ, au motif de sa dimension théologique, quand le sort des espèces est accessible aux ressources de la rationalité. En d'autres termes, se réfugier dans le silence et s'exempter de toute explication sur l'autel de la difficulté d'expression invoquée par le Concile est une démarche dont Arnauld exalte la justesse. Ce n'est pas une « dérobade mais la sage réponse d'un penseur chrétien »⁴⁹ : « Il est certain que, quelque philosophe que l'on suive, il faut nécessairement avouer, comme le Concile de Trente le reconnaît, que la manière dont Jésus-Christ est dans ce sacrement est incompréhensible »⁵⁰. C'est pourquoi Arnauld délaisse les conjectures cartésiennes adressées à Mesland qui ne le satisfont guère : c'était seulement par « courtoisie »⁵¹ qu'il avait pu émettre le souhait, de manière anonyme, de les connaître du vivant de l'auteur.

La démarche empruntée par Arnauld est originale dans la mesure où elle ne consiste ni à combattre l'explication cartésienne en dénonçant une quelconque hétérodoxie ni à louer l'orthodoxie de cette dernière en lui apportant un développement théologique : quelle que soit « l'attache » qu'il éprouve pour les principes cartésiens, il ne sent nullement le « besoin » d'expliquer, dans une perspective cartésienne, les « merveilles de l'Eucharistie », mais au contraire s'en remet à l'enseignement de l'Église⁵². À ce titre, il s'agit de faire prévaloir la théologie positive sur les essais de théologie spéculative. Par la suite, Arnauld prendra seulement parti, dans un écrit intitulé *Apologie pour les catholiques contre les faussetés et les calomnies d'un livre intitulé 'La politique du Clergé de France'* (1681), pour la compatibilité entre étendue et dogme catholique, sans pour autant s'essayer à un essai explicatif en tant que tel. Selon des termes asymétriques avec le point de vue protestant cité *supra*, Arnauld soutient et que l'étendue est l'essence des corps – Descartes a raison contre l'aristotélisme de la physique

⁴⁹ H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978, p. 136.

⁵⁰ A. ARNAULD, Lettre CCCCXV à M. du Vaucel du 29 avril 1683, in *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la maison et société de Sorbonne*, Tome Second, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1964, p. 245. [nous avons modernisé l'orthographe].

⁵¹ H. Gouhier, *op. cit.*, p. 72.

⁵² A. ARNAULD, *Examen du traité de l'essence du corps contre Descartes*, Seconde Partie, Paris, Fayard, 1999, p. 63 : « Car quelque attaché que je fusse aux principes de ce Philosophe, je ne me croirais point obligé de me fatiguer l'esprit pour les ajuster à ce que je crois très fermement de ce mystère. J'ai déjà au contraire fait voir tant de fois que, bien que loin que la foi m'engage à ces discussions philosophiques, elle me les fait éviter comme de dangereuses tentations, et [qu'] elle approuve davantage que je croie sans philosopher et en me soumettant d'abord, avec une parfaite soumission, à tout ce que Dieu me propose à croire : qu'ainsi le plus sûr est de dire après le Concile de Trente, Sess. 13, C. 1 : *Que la substance du corps de J. C. nous est présente dans le Sacrement d'une manière d'exister qu'on peut à peine expliquer par des paroles, mais qu'étant éclairés par la foi, nous devons penser être possible à Dieu et le croire très fermement* ». [mots soulignés dans le texte].

scolastique – et que le Christ est réellement présent à la suite d’un changement de substance – les catholiques ont raison contre les protestants –.

Outre son originalité par rapport aux autres positions arborées lors de la querelle eucharistique, le retrait d’Arnauld nous semble représenter une instance critique pour interroger, en contexte cartésien de séparation des sphères de la raison et de la foi, le rapport entre eucharistie et philosophie : Arnauld nous laisse avec la question de savoir si une explication du mode de présence appartient encore à la philosophie. Approcher philosophiquement le mode de présence constitue-t-il, comme le pense le Janséniste, une intrusion indue de la philosophie dans la théologie ? Ou au contraire faut-il estimer, comme Descartes le met en avant, qu’il en va encore des prérogatives d’une philosophie ambitieuse, dont Arnauld aurait sous-estimé le pouvoir d’extension ?

Conclusion

Parti de la diffusion de la seconde explication cartésienne et de sa réception immédiate dans les milieux théologiques, notre propos s’est attaché à présenter, sans exhaustivité aucune, une sorte de cartographie des principales positions qui ont, de façon paradigmatique, composé le paysage de la querelle eucharistique qui a traversé l’histoire du cartésianisme dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Ce parcours nous aura permis de saisir aussi bien la pluralité d’une telle réception, de par la diversité des voix qui se font entendre, que ses enjeux philosophico-théologiques, ces derniers se manifestant sur plusieurs plans.

En premier lieu, on pourra remarquer que les attaques catholiques sur lesquelles nous nous sommes penchés, concentrées autour de la notion cartésienne d’étendue, cristallisent les difficultés théologiques liées à l’irruption d’une physique novatrice, sonnante le glas de celle héritée d’Aristote, érigée alors en *palladium* de la foi catholique. De leur côté, les protestants sont davantage stratégiques dans leur rapport à Descartes, qu’ils regardent dans l’optique de leur controverse avec les catholiques et non en lui-même. Sur ce point, le jugement d’A. Baillet est sans doute justifié : « Il se trouva des catholiques, qui sur des soupçons très légers ne firent point difficulté de l’accuser de calvinisme ; et des calvinistes, qui par un trait de malice voulurent se faire honneur de le mettre dans leur nombre »⁵³. En outre, on pourra observer que les sectateurs de Descartes ne sont pas non plus totalement fidèles à ses

⁵³ A. Baillet, *Vie de Monsieur Descartes* (1691), Livre VIII, Chap. IX, Paris, Éditions des Malassis, 2012, p. 962.

explications de l'eucharistie : ils s'emploient moins à les défendre en restituant leur bien-fondé qu'à avancer leur propre modèle explicatif. Celui-ci fait appel à des concepts cartésiens ; néanmoins, intégrés à un nouveau système de pensée, leur sens s'en trouve déplacé. Ce déplacement, que donnent à voir Malebranche et Fédé de façon exemplaire, signe l'entrée de Descartes dans le cartésianisme, où la postérité de ses principes se mêle à leur constante réinterprétation.

Dès lors, il apparaît que la thématique de la réception de la théorie eucharistique cartésienne nous offre une grille de lecture privilégiée pour percevoir de quelle façon la catégorie historiographique de cartésianisme renvoie moins à la perpétuation de la signification précise des principes élaborés par Descartes qu'à leur appropriation subversive, dans un contexte d'hostilité ou d'adhésion : L. Le Valois combat autant la notion d'étendue à l'appui de notions aristotéliennes qu'il en altère le sens, en opérant une superposition, sans l'interroger, des plans ontologique et épistémologique ; Malebranche et Fédé mobilisent l'étendue mais en la transmuant, l'un en étendue intelligible, l'autre en étendue inaltérable ; Arnauld se veut critique vis-à-vis de Descartes en priorisant la première explication par rapport à la seconde.

Ainsi la querelle eucharistique est-elle riche d'intérêts sur le plan de l'histoire de la philosophie : elle reflète, tel un miroir, certaines composantes de la catégorie de cartésianisme, aussi bien du point de vue d'épisodes historiques ayant abouti à la persécution de la philosophie cartésienne⁵⁴, que sur le plan des enjeux philosophico-théologiques attachés à la postérité des principes cartésiens appliqués au sacrement central de la foi chrétienne. C'est par conséquent cette force herméneutique de la thématique eucharistique que nous avons tâché de restituer, tant en ce qu'elle éclaire l'histoire de la réception mouvementée de Descartes dans les milieux théologiques, que parce qu'elle illustre la dissémination et la dispersion des principes cartésiens qui sont la marque indélébile du cartésianisme.

⁵⁴ Rappelons certains épisodes de cette persécution : en 1663, mise à l'Index de certains ouvrages de Descartes ; en 1667, interdiction de son éloge funèbre lorsque ses cendres sont rapatriées de Suède en France ; interdiction d'enseigner la philosophie cartésienne dans les années 1670-1690 (Boileau rédigea un fameux arrêt burlesque pour contrer une requête déposée au Parlement de Paris). A ces persécutions correspondent de la part des cartésiens diverses stratégies de défense, comme le certificat de conversion de la Reine Christine désignant, après la grâce, Descartes comme son principal facteur. Pour de plus amples détails sur ces différents épisodes, on pourra se reporter à F. Bouillier, *op. cit.*, et à F. Azouvi, *Descartes et la France*, Paris, Fayard, 2002.

Espinosa e a inadequação do *cogito*

Thomaz Marques Spolaor
Doutorando da Universidade Federal
do Rio Grande do Sul (UFRGS)
thomazspolaor@hotmail.com

Resumo: Opondo-se à via analítica do método cartesiano, Espinosa recusa o valor epistemológico do *cogito* enquanto fundante do conhecimento metafísico. Essa rejeição é sabidamente interpretada como uma recusa não só da função metodológica da perspectiva do sujeito, como também uma recusa da subjetividade e da pertinência epistemológica da consciência. Este trabalho buscará defender que o *Eu penso* não só está presente no sistema espinosista como também que a sua recusa enquanto princípio metodológico não implica a negação da subjetividade – o que, aqui, será dizer que seria plausível uma teoria espinosista da subjetividade.

Palavras-chave: Subjetividade, *Cogito*, Consciência, Conhecimento, Espinosa, Descartes.

Abstract: Opposing Cartesian analysis, Spinoza rejects the epistemological value of the *cogito* as the foundation of metaphysical knowledge. This rejection is famously known as a refusal not only of the methodological function of the subject's perspective, but also as a refusal of subjectivity and the epistemological relevance of consciousness. This paper seeks to show that the *I think* is not only present in the spinozist system, but also that its refusal as a methodological principle does not imply the negation of subjectivity – which here means that a spinozist theory of subjectivity would be plausible.

Keywords: Subjectivity, *Cogito*, Consciousness, Knowledge, Spinoza, Descartes.

1. INTRODUÇÃO

O problema que este trabalho irá colocar é o seguinte: poderíamos pensar o projeto ético de Espinosa como admitindo um papel para o *cogito*? Ou, talvez, em razão do viés que esse termo historicamente adquiriu, a formulação dessa pergunta deva, antes, ser: poderíamos considerar que a certeza de que *existo enquanto penso* acarreta, para Espinosa, algo mais do que apenas uma ilusão, ou, ainda, algo mais do que um conhecimento verdadeiro, mas epistemologicamente irrelevante? O problema da *subjetividade* e da *consciência* em Espinosa, com efeito, envolvem as mais diversas suposições, e isso, porque de fato são conceitos dos quais ninguém parte sem certa tomada de posição. Embora minha proposta seja mais modesta do que efetivamente buscar provar que Espinosa tenha uma teoria da subjetividade, o problema de fundo, aqui, é esse. Neste trabalho, contudo, a hipótese que quero trabalhar é, simplesmente: *é plausível supor um papel para o sujeito epistêmico para o projeto ético espinosista*. É sob esse aspecto que a referência ao *cogito* faria sentido, pois poderíamos admitir que o

conceito de *conscientia* em Espinosa, embora fazendo referência a alguma espécie de sujeito (que, aqui, poderia ser chamado de *antropológico* ou *moral*), no sentido de implicar uma natureza humana estabelecida por certa concepção de *unidade corpo e alma*, não teria, contudo, qualquer relevância para a fundamentação da *perspectiva do conhecimento humano enquanto tendo uma pertinência epistemológica*¹.

Ora, segundo a interpretação que teria sido um dos alvos da crítica espinosista, a intuição cartesiana do *cogito* implica o conhecimento de si enquanto sujeito intelectual, uma alma com autoridade epistêmica para conduzir o conhecimento racional. Como explica Moreau, para quem essa divergência se apresenta até mesmo desde os *Princípios de Filosofia Cartesiana* (PPC), o método de Espinosa não se afasta do cartesianismo apenas por uma simples escolha quanto ao procedimento de exposição, mas se situa no nível dos princípios, na medida em que uma experiência não poderia, para Espinosa, confundir-se com um conhecimento fundante (MOREAU, 1994, p. 516-517). A exclusão do papel do sujeito para o *método* do conhecimento é o que fundamentaria a ausência da noção, em um sentido relevante, de *consciência* na *Ética*. Essa é a razão segundo a qual faz-se importante identificar uma equivocidade quanto ao conceito de sujeito, distinguindo-se em *sujeito epistêmico* e *sujeito antropológico/moral*. Enquanto, sob uma noção epistêmica de sujeito, a consciência se traduz em um conceito lógico (ou, antes, *transcendental*) e fundante do conhecimento objetivo, por outro lado, sob uma perspectiva antropológica de sujeito, a consciência é um conceito de ordem psicológica, que diz respeito aos estados atuais da alma enquanto percebidas pelo indivíduo – explicação descritiva de um fenômeno objetivo que prescinde do sujeito enquanto constituindo sua condição de inteligibilidade². Dito de outro modo, o sujeito

¹ Nesse sentido, posso mencionar aqui duas obras que, no meu entendimento, teriam sido bem-sucedidas em efetivamente sustentar a posição do sujeito no projeto ético espinosista *enquanto tendo uma função epistemológica*, a saber: Lia Levy (1998) e Ursula Renz (2018). É certo, contudo, que muitas outras obras e artigos também sugeriram a plausibilidade dessa hipótese – o que me limito, aqui, em também fazer.

² A bem da verdade, poderíamos questionar se até mesmo em Descartes, cujo modelo de alma é metodologicamente comparado ao de Espinosa (justamente para fins de estabelecer uma oposição radical), também supõe uma subjetividade epistêmica nos termos propostos. Há na literatura um número considerável de obras que buscam alertar para o anacronismo de vincular a noção de consciência à *res cogitans* cartesiana (V. BALIBAR, 1998; CARRAUD, 2010). Nesse sentido, segundo Balibar, embora a história tradicional da filosofia apresente a consciência como identificada no *cogito* sob uma perspectiva segundo a qual a consciência constitui a essência da subjetividade, o tema das *Meditações* não é a consciência, e nem mesmo a subjetividade, mas a *certeza* e, portanto, a objetividade do conhecimento. Assim, os pós-cartesianos, leitores das *Meditações*, tomam o *cogito* não como um princípio do conhecimento identificado à consciência, mas como um conceito metafísico conflituoso que, enquanto princípio do conhecimento, possui um estatuto pouco claro (BALIBAR, 1998, p. 32). Ora, quer ou não possamos legitimamente identificar no *cogito* cartesiano o surgimento do conceito moderno de subjetividade, é nesse outro contexto que, ao menos em princípio, devemos identificar a inserção de Espinosa no debate acerca do *cogito* e da natureza da união da alma e do corpo.

antropológico/moral é um *Isso*, e não um epistemologicamente autorizado *Eu*³. De todo modo, não pretendo apresentar uma fundamentação completa dessa hipótese neste trabalho, mas antes apontar para a sua plausibilidade.

2. A ABORDAGEM ESPINOSISTA DO COGITO (I): PPC, PROLEGÔMENO; TIE, §54

Embora possamos admitir desde já que o conhecimento de si, para Espinosa, está muito longe de constituir um princípio primeiro do conhecimento, talvez não fosse implausível supor que haja *algum lugar* para o *cogito* no sistema espinosista. De fato, há referências ao *cogito*, ou a formulações análogas, em passagens de outras obras que sugerem lhe atribuir indubitabilidade. A primeira menção ao *cogito*, na forma da *certeza de nossa existência*, como tendo um valor epistêmico não desprezível é no *prolegômeno* dos PPC, em uma passagem na qual Espinosa fornece uma resposta própria ao que veio a ser conhecido como *problema do círculo*. Nessa passagem, após expor brevemente uma interpretação da resposta cartesiana a essa objeção, Espinosa apresenta a sua resposta ao problema do círculo, atribuindo ao conhecimento claro e distinto de Deus o único fundamento pelo qual a dúvida é definitivamente afastada. Por outro lado, essa resposta sugere também um reconhecimento da indubitabilidade do *Eu existo* enquanto possuindo uma força epistêmica própria, capaz de *resistir* à dúvida metafísica sem, contudo, *afastá-la*:

Por isso concedemos que não podemos estar absolutamente certos de coisa alguma, *além de nossa existência*, embora corretamente atentemos à demonstração disso, enquanto não tivermos nenhum conceito claro e distinto de Deus que nos faça afirmar que Deus é sumamente veraz, tal como a ideia que temos do triângulo força-nos a concluir que seus três ângulos são iguais a dois retos; mas negamos que por isso não possamos alcançar o conhecimento de coisa alguma. Pois, como é patente a partir de tudo quanto agora foi dito, *o ponto cardeal de toda a questão consiste só nisto: que possamos formar um tal conceito de Deus que nos disponha de maneira que não nos seja igualmente fácil tanto pensar que ele é enganador quanto que não é; mas que nos force a afirmar que ele é sumamente veraz*. Com efeito, logo que tivermos formado tal ideia, será suprimida aquela razão de duvidar das verdades matemáticas; pois então, para onde quer que voltemos a agudeza da mente a fim de duvidarmos de alguma delas, não toparemos com nada a partir de que não devamos concluir que é certíssima, *da mesma*

³ É interessante destacar também a distinção entre o *moi* e o *Je*, proposta por Moreau para referir-se, respectivamente, a uma (i) experiência de si desprovida de caráter fundante, e uma (ii) consciência de si que, ao contrário, configuraria uma condição transcendental do conhecimento objetivo (MOREAU, 1994, p. 517).

maneira que aconteceu acerca de nossa existência (PPC, *Prolegômeno*, destaques meus).

Sabe-se que, nessa passagem, Espinosa apresenta essa alternativa de resposta como uma sugestão que Descartes supostamente poderia ter usado com base no próprio texto das *Meditações*, a fim de responder a seus objetores de maneira mais eficaz do que se julgou ter sido. Contudo, devemos observar que a formulação de Espinosa possui algumas peculiaridades que, ao mesmo tempo em que se afasta da interpretação feita da resposta cartesiana, parece com isso aproximar-se de teses por ele mesmo posteriormente defendidas, o que é sugerido pela *higienização* do uso argumentativo de conceitos de ordem psicológica⁴ que a sua interpretação da resposta cartesiana lança mão. Enquanto a interpretação da resposta cartesiana se vale da *memória* e da *atenção* para responder aos objetores, a formulação espinosista elimina ambos os conceitos *enquanto tendo uso argumentativo* para afirmar, em seu lugar, que a só ideia clara e distinta de Deus é suficiente para afastar inteiramente a dúvida metafísica, abrindo espaço para a interpretação de que a evidência do *cogito* e das verdades matemáticas seriam supérfluas para a fundamentação do conhecimento objetivo. Parece que, ainda que a resposta espinosista talvez não seja de todo incompatível com a solução cartesiana ao problema do *círculo* (e, de fato, reivindique-se legitimamente cartesiana), ela estaria mais próxima da eliminação completa do uso metódico do *cogito* para alcançar a veracidade divina, coisa que, como bem se sabe, Descartes não poderia aceitar⁵.

Por outro lado, embora o afastamento do *cogito* para o método da filosofia primeira pudesse ser sugerido, disso não se segue que a sua *resistência à dúvida* também pudesse ser igualmente afastada. Ora, quer se aceite ou não a indubitabilidade do *Eu existo* para o método da filosofia primeira, parece que sua evidência segue valendo, embora apenas com o estatuto

⁴ Devemos observar aqui que não é pacífico se Descartes considera a *atenção* ou a *memória*, no uso feito desses conceitos para o argumento à objeção do círculo, como conceitos de ordem psicológica. Porque esses conceitos estariam envolvidos numa concepção metodológica que envolve também a *dúvida*, portanto eles estariam inseridos num quadro de conceitos legitimamente epistemológicos. O fato, contudo, é que ao menos Espinosa assim parece os considerar, posição que se consolida em obras posteriores aos *PPC*. Para uma análise desses conceitos na teoria cartesiana do conhecimento, V. LEVY, 2017.

⁵ Rousset aponta de que modo Espinosa, ao tentar como que salvar a posição de Descartes, acaba por distanciar-se do cartesianismo ao sugerir a prescindibilidade do *cogito* (bem como das verdades matemáticas) para o estabelecimento da veracidade divina: “(...) Espinosa propõe uma outra resposta, mais simples e mais direta, aquela que deveria ter dado e que, assim, se pretende mais cartesiana (...); há, portanto, uma verdade intrínseca da ideia de Deus, enquanto ela é clara e distinta, que nos dispensa de discutir as premissas das demonstrações de sua existência: é isso que deveria ter respondido Descartes, e é assim, ademais, que procede Espinosa na *Ética*; aparentemente, não se pode ser mais cartesiano, nesse sentido” (ROUSSET, 2000, p. 243).

de uma resistência pontual, e de caráter exclusivo, da dúvida⁶. A hipótese de que Espinosa efetivamente passa a reconhecer essa tese pode ser corroborada pela apresentação de um argumento, muito semelhante ao do *Prolegômeno* do PPC, no §79 do *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE), uma obra em que Espinosa inegavelmente registra suas próprias ideias:

(...) nós não podemos colocar as ideias verdadeiras em dúvida como se talvez existisse algum Deus enganador, que até mesmo nas coisas maximamente certas faz com que nos enganemos, a não ser enquanto não temos qualquer ideia clara e distinta de Deus; isto é, <o duvidar permanece> se, pelo mesmo conhecimento com o qual atentamos à natureza do triângulo e descobrimos que seus três ângulos são iguais a dois retos, atentarmos ao conhecimento que temos da origem de todas as coisas e nada descobrimos que nos ensine que ele não é enganador. Mas, se temos de Deus tal conhecimento que temos do triângulo, então todo duvidar é eliminado. E, do mesmo modo pelo qual podemos chegar a tal conhecimento do triângulo, embora não saibamos ao certo se algum sumo enganador faz com que nos enganemos, também do mesmo modo podemos chegar a tal conhecimento de Deus, embora não saibamos ao certo se se dá algum sumo enganador; desde que o tenhamos, ele bastará para ser eliminado, como eu disse, todo o duvidar que podemos ter sobre as ideias claras e distintas (TIE, §79).

É certo, no entanto, que essa passagem, diferentemente do *Prolegômeno* do PPC, omite a exceção à dúvida acerca do *conhecimento de nossa existência*, o que poderia muito bem constituir uma objeção à hipótese que aqui defendo. Contudo, há duas razões para recusarmos essa objeção. Deve-se atentar, em primeiro lugar, para o fato de que esse parágrafo do TIE não tem uma real preocupação com a dissolução de uma suposta dúvida metodológica. É famosa a tese espinosista de que a verdade é índice de si mesma (*verum index sui*) e que, portanto, basta estar diante de uma ideia verdadeira para reconhecê-la como verdadeira (ou seja, para se ter *certeza* da sua verdade). Ora, o método é a própria *essência objetiva*, ou seja, o próprio conhecimento verdadeiro (TIE, §35-36).

Assim, diferentemente daquilo que se possa interpretar acerca do argumento do PPC, Espinosa, no §79 do TIE, já supõe, e apenas visa a explicitar, que a dúvida não tem qualquer função metodológica, mas antes é mero fenômeno psicológico cuja causa é unicamente a

⁶ É isso que defende Gleizer, ao apontar que, na formulação alternativa de resolução do problema do círculo no *Prolegômeno*, Espinosa lança mão do *cogito* enquanto paradigma da certeza sem que disso se siga o seu uso como ponto de partida obrigatório para a prova da existência de Deus. Ao classificar as evidências trazidas por Descartes em diferentes tipos, Gleizer também afirma que o *cogito* seria uma evidência de ordem lógico-pragmática, que resiste reiteradamente à dúvida sem, contudo, destruí-la – tarefa que será desempenhada apenas pela ideia clara e distinta de Deus que, ao fazê-lo, por isso mesmo libera a constante necessidade de reiteração das evidências matemáticas e do próprio *cogito* (GLEIZER, 2017, p. 222-223).

privação ou *ignorância* do verdadeiro – coisa que, aliás, aplica-se de igual maneira para a *afirmação do falso* e para a *ficção*. Espinosa apresenta a sua doutrina acerca de como devemos entender esses fenômenos psicológicos de modo a, discreta e marginalmente, reconhecer que possamos estar certos de *nossa existência enquanto pensamos*, substituindo o uso metódico da dúvida por uma *explicação da causa* de ser impossível crer na possibilidade de não existirmos enquanto pensamos – ainda que essa evidência esteja dada independentemente de supormos as premissas metodicamente relevantes para Espinosa, ou seja, aquilo que decorre de uma *ideia clara e distinta da natureza de Deus*. Essa apresentação inicia algumas passagens antes, no §52, em que Espinosa discorre acerca da natureza da *ideia fictícia relativamente à existência*, que apenas ocorre *enquanto não se conhece as causas da necessidade de uma existência ou de uma inexistência*. A noção de *possibilidade* relativa a uma existência, em Espinosa, deve ser entendida como não tendo fundamento na realidade, estando o seu uso filosófico, ao menos em um primeiro momento, descartado. Contudo, nessa passagem, Espinosa está preocupado com as condições segundo as quais possamos genuinamente crer que algo seja possível (ou seja, que forjemos a ficção de sua existência), embora, a rigor, a crença na possibilidade (ou, antes, a *ideia fictícia*) de uma existência não seja senão um fenômeno psicológico que decorre da ignorância das causas necessárias das coisas.

Assim, podemos, *de direito*, reconhecer que (1) as coisas, tomadas em si mesmas, são sempre ou bem necessárias ou bem impossíveis, muito embora (2) a nossa *crença* de que elas sejam possíveis decorra de certas condições (a saber, a *nossa* condição enquanto modo finito de existir) que se traduzem em nossa *ignorância* das condições suficientes que determinam a necessidade de sua impossibilidade ou necessidade. E é justamente porque certa categoria dessas condições (a saber: quando é o caso que *causas exteriores* à natureza de uma coisa devem determinar uma existência ou uma inexistência) seria *de fato* necessariamente ignorada da perspectiva de um intelecto finito (ou, ao menos, jamais suficientemente conhecida para que pudéssemos legitimamente afirmar a sua necessidade ou impossibilidade), que o fenômeno mental da *ideia fictícia* volta a habilitar a noção de *possibilidade* enquanto filosoficamente útil para a explicação de nossa realidade finita. É esse uso preciso da noção de *possível* que Espinosa define no §53 do TIE:

Chamo de coisa [i] *impossível* aquela cuja natureza implica contradição para que ela exista; [ii] *necessária*, aquela cuja natureza implica contradição para que ela não exista; [iii] *possível*, aquela cuja existência, pela própria natureza dela, seguramente não implica contradição para que exista ou não exista, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existência depende de causas por nós ignoradas

enquanto fingimos sua existência; por isso, se sua necessidade ou impossibilidade, que depende de causas externas, nos fosse conhecida, também a respeito dela nada poderíamos fingir (TIE, §53, destaques e colchetes meus).

Ocorre que, no §54, Espinosa elenca alguns exemplos de ficções que não podem ser fingidas (em razão ou bem da necessidade também da *crença* da existência de seus objetos, ou bem da impossibilidade da *crença* da existência de seus objetos), trazendo, dentre elas, o posteriormente omitido *conhecimento da própria existência*, numa formulação que em muito se assemelha à evidência do *cogito*:

Donde se segue que, se for dado algum Deus ou algo de onisciente, absolutamente nada, por sua vez, ele poderá fingir. Pois, *no atinente a Nós, depois que eu soube que existo, não posso fingir que existo ou não existo*; nem tampouco posso fingir um elefante que passa pelo furo de uma agulha; nem posso, depois que conheci a natureza de Deus, fingi-lo existente ou não existente; e o mesmo a de se entender da Quimera, cuja natureza implica [contradição] existir. A partir desses [exemplos], fica patente o que eu disse, a saber, que a ficção de que falamos aqui não acontece acerca de verdades eternas. E logo a seguir também mostrarei que nenhuma ficção versa acerca de verdades eternas (TIE, §54, destaques meus).

Essa passagem é interessante para o presente propósito na medida em que apresenta, de um lado, um (1) *conhecimento divino hipotético* que, na medida em que nominalmente definido pela onisciência, não poderia por isso mesmo fingir coisa alguma absolutamente – razão pela qual pudemos afirmar acima que a noção de *possibilidade de uma existência* não teria, em um primeiro momento, fundamento na realidade, em razão precisamente de que esse conhecimento divino *efetivamente não pode não existir* (embora possamos ou não ter dele uma ideia clara e distinta). De outro lado, contudo, haveria também um (2) *conhecimento finito*, que faz referência ao conhecimento humano (marcado pela expressão *no atinente a nós*), de uma série de ficções peculiares que não podem ser fingidas *se certas condições epistêmicas forem atendidas*. É a esse conhecimento que a *ideia fictícia* deverá fazer referência, na medida em que é sob essa condição de ignorância (ou, antes, de *não-onisciência*) que o uso filosófico da noção de *ideia fictícia* adquire sentido.

Ora, um dos exemplos trazidos por Espinosa é o da ideia da própria natureza de Deus, cuja existência apenas podemos crer ser *possível* se for o caso de *não* termos dela uma ideia clara e distinta (trata-se, afinal, do cerne do argumento do *Prolegômeno*, bem como do §79), na medida em que, aqui, é *suficiente* conhecer a natureza de Deus para que disso possamos concluir certamente a sua existência. Dito de outro modo, a *ideia de Deus*, em um sentido

extensional (a saber, o próprio intelecto divino), existe necessariamente, quer tenhamos dele uma ideia clara e distinta ou não; contudo, em um sentido *intensional*, a *ideia de Deus* poderia ser tanto clara e distintamente quanto confusamente percebida *no atinente a nós* e, enquanto confusamente percebida, e nesta medida apenas, a sua ficção *é possível* (e, portanto, também podemos *duvidar* da existência de Deus)⁷.

Por outro lado, outros exemplos trazidos por Espinosa dizem respeito não a coisas (ou, antes, *da coisa*) cuja existência necessária se segue de sua natureza (pela qual é suficientemente conhecida), mas de coisas finitas, cuja existência depende, portanto, também de *causas exteriores* para existir ou não existir – e que, portanto, não possuem *existência necessária*. As condições para que seja impossível fingir essas existências devem ser, portanto, distintas das condições pelas quais se torna impossível fingir a existência de Deus; mas elas não podem, ademais, repousar sobre o conhecimento das causas exteriores, pois as existências que dependem dessas condições são aquelas que nós, em razão do nosso modo de existir, podemos, com efeito, crer serem possíveis (i.e. cuja existência podemos fingir) na medida em que jamais conhecemos suficientemente essas causas para legitimamente afirmarmos a sua necessidade ou impossibilidade. Sendo assim, que condições seriam essas?

A impossibilidade de fingir que (2.1.) *um elefante passe pelo buraco de uma agulha* é condicionada ao conhecimento das *naturezas* dessas coisas, o que é suficiente para reconhecer a interdição da possibilidade de sua existência – a saber, de que um elefante não pode *existir enquanto* passando pelo buraco de uma agulha; ou ainda que uma agulha não poderia *existir enquanto* tendo um elefante passando pelo seu buraco. Conhecendo as naturezas, ou seja, as *causas interiores*, de um elefante e de uma agulha, sabemos, por isso mesmo, que *é impossível* que uma certa configuração existencial seja o caso. Trata-se, aqui, em contraste com a *evidência*

⁷ A partir dessa consideração, é interessante constatar que, se desde já Espinosa afirma que *podemos* fingir essa ideia *a menos que dela não tenhamos uma ideia clara e distinta*, isso implica que a narrativa do TIE supõe desde sempre a concepção clara e distinta de Deus e dela apenas faz abstração para fins explicativos pois, caso contrário, a própria perspectiva dessa narrativa poderia, ela própria, *duvidar da existência de Deus* e, nisto, quase nenhum de seus argumentos funcionariam. Ora, ainda que o TIE se valha da primeira pessoa ao longo de sua narrativa, e em certo sentido ela se assemelhe à narrativa adotada por Descartes nas *Meditações*, ele não poderia jamais configurar um procedimento verdadeiramente metódico (ainda que *cite* o método) pois, ao supor desde sempre a concepção clara e distinta de Deus para explicar adequadamente certos fenômenos psicológicos, ele deixa, portanto, de explicar *como podemos efetivamente, partindo da ignorância dessa ideia, obtê-la clara e distintamente*, coisa que apenas a *Ética* é capaz de prover posteriormente pela via sintética. Isso não significa, contudo, que as teses trazidas no TIE sejam incompatíveis com as teses da *Ética*. Pelo contrário, o TIE é interessante justamente na medida em que apresenta a perspectiva de um sujeito que, na posse da ideia clara e distinta de Deus, é por isso mesmo capaz de explicar certos fenômenos que ocorrem *na duração*. Em razão dessa constatação, podemos, enfim, concordar com Rousset em sua consideração segundo a qual o TIE é uma espécie de *escólio geral da Ética* (ROUSSET, 2000, p. 133-142).

da existência necessária de Deus, da *evidência de uma existência impossível*. Agora, a impossibilidade de fingir que (2.2.) *não existo* é condicionada ao fato de que necessariamente *sei* que existo enquanto penso, ou seja, é impossível fingir que *não sou e não existo*, *se for o caso* que penso. Aqui, o ato de pensar (*eu penso*) fornece suficientemente o juízo existencial, ou seja, o *efeito (eu existo)*, de modo que se torna desnecessário, na formulação trazida no parágrafo, enquanto se considera a só impossibilidade de fingir essa existência, fazer referência ao *eu penso* pois, nesse caso específico, o foco sendo na evidência de que *existo*, ele diz respeito ao *ato* de pensar. Nesse caso, a impossibilidade de fingir essa existência é muito peculiar, pois ela diz respeito a uma necessidade da *evidência* dessa existência, e não da *própria existência*, como no caso de Deus.

Por outro lado, da atualização desse efeito (*eu penso*) segue-se não apenas a evidência de nossa existência, como também a evidência da causa desse ato, ou seja, de nossa essência (*eu sou pensante*). O *eu penso*, portanto, implica tanto a impossibilidade de fingir que *não existo* (que diz respeito à *existência*) como também a impossibilidade de fingir que *não sou pensante* (que diz respeito à *essência*). Essa relação de implicação será confirmada por Espinosa no §58 do TIE, justamente quando Espinosa discorre acerca das *ideias fictícias concernentes à essência*:

Passemos agora às ficções que versam acerca das essências tão somente ou simultaneamente com alguma atualidade ou existência. (...) *como vimos acima, nós não podemos fingir, enquanto pensamos, que estamos a pensar e a não pensar*, assim também, depois que conhecemos a natureza do corpo, não podemos fingir uma mosca infinita, ou depois que conhecemos a natureza da alma, não podemos fingir que ela é quadrada, embora possamos dizer todas essas coisas com palavras (...) (TIE, §58, destaques meus).

Ora, para Espinosa, no TIE, como para Descartes, nas *Meditações*, o *cogito*, enquanto percepção imediata do efeito (*eu existo*), também implica a percepção imediata da causa (*eu sou pensante*). Há, contudo, duas diferenciações determinantes que podemos estabelecer entre as duas versões do *cogito*: (1) O abandono da dúvida enquanto tendo função metodológica faz com que Espinosa desenvolva um *cogito* cuja evidência é ainda mais direta do que o *cogito* cartesiano, na medida em que a evidência de que *existo enquanto penso* não requer, enquanto constituindo uma etapa prévia do argumento, o afastamento de certas crenças acerca das quais podemos *legitimamente* duvidar. Ora, embora seja indubitável que *sinto* essa ou aquela qualidade sensível, seria, no entanto, dubitável que aquilo a que atribuo a causa dessas sensações – um corpo exterior – exista realmente. Contudo, (2) ao retirar da dúvida a sua função metodológica, Espinosa igualmente acabaria por retirar da evidência de que *existo*

enquanto penso o seu alcance epistêmico pois, na medida em que a percepção de que *eu sou pensante* não se dá após a constatação de que a existência de que tudo aquilo a que atribuo a causa externa de minhas sensações é dubitável, Espinosa acaba por desautorizar uma série de inferências feitas pelo meditador cartesiano acerca da natureza pensante, que serviriam de premissa, na *sexta meditação*, para a prova da distinção real.

Espinosa, ao eliminar o papel metodológico da dúvida, acaba por interditar a passagem da evidência de que *eu existo enquanto penso* para a evidência de que *eu sou pensante*, no sentido relevante segundo o qual *me reconheço clara e distintamente na medida em que apreendo suficientemente a natureza da alma*. Espinosa sugere isso ao elencar os exemplos de impossibilidade de ficções de essências no §58, que efetivamente distingue, de um lado, (1) a evidência de minha natureza pensante, que se segue do *eu penso* e, de outro lado, (2) a evidência de que a alma não é quadrada, que se segue do *conhecimento da natureza da alma*. Ora, isso abre margem para a hipótese de que as condições do conhecimento da natureza da alma *não são as mesmas* que as condições do reconhecimento de que *minha* natureza é pensante. Essa hipótese é levantada por Levy, no que a sigo, para quem as teses acerca da proposição *Eu existo* no TIE não são incompatíveis com a tese segundo a qual o *autômato espiritual* espinosista possa ser uma *alternativa* ao sujeito pensante cartesiano “sem excluir a possibilidade de reconhecer à alma humana a capacidade de se referir incorrigivelmente a si mesma, isto é, sem excluir a possibilidade de compreender a alma humana como um sujeito consciente de si” (LEVY, 1998, p. 70)⁸. Sugerida essa hipótese, passaremos à análise do §85 do TIE, onde Espinosa lança mão da famosa metáfora do *autômato espiritual*.

O modelo espinosista da alma é comumente identificado no *autômato espiritual*, expressão da qual Espinosa se vale no §85 do TIE, uma vez realizada a explicação dos diferentes tipos de ideias previamente mencionados – a saber, *ficção* (§52-§65), *falsa* (§66-76) e *dúbia* (§77-80) – para diferenciá-las da *ideia verdadeira*. Isso dito, a referência ao automatismo da alma é vinculada ao seu funcionamento em conformidade a leis naturais determinadas, uma vez que tais leis seriam derivadas da primeira verdade, constituindo-se, portanto, elas próprias enquanto ideias verdadeiras. A associação ao automatismo, contudo, sugeriria, ao menos em um primeiro momento, a adesão a um materialismo mecanicista que remonta ao espírito da física clássica, emergente no século XVII. O uso feito dessa expressão acaba, portanto, sendo

⁸ Não estou, contudo, suficientemente convencido de que a definição por ela fornecida ao que devemos entender por “subjetividade” e “consciência” – que acaba por torná-los conceitos intercambiáveis – possa ser inteiramente aceita. De todo modo, não cheguei a considerar essa questão neste trabalho.

apontado na literatura como representando uma oposição forte a um modelo que reconhece a *interioridade* como uma das marcas distintivas do mental, associada ao modelo do sujeito pensante cartesiano⁹. Ora, embora não discorde que haja um afastamento significativo entre os modelos, contudo, creio que ela não se daria pela rejeição de uma interioridade ao *autômato espiritual* espinosista. Antes, o que diferenciaria os modelos é a maneira de conceber essa interioridade.

A fim de compreender de que modo o uso feito por Espinosa da metáfora do *autômato espiritual* no TIE não rejeita, por si só, uma interioridade de sua concepção da alma, deve-se atentar para a oposição feita, na mesma obra, entre essa figura e a do *autômato inteiramente desprovido de alma*, introduzida antes, no §48. A identidade dos dois modelos, a saber, o caráter automático de suas determinações, é preservada. O que diferencia essas duas condições é a atribuição, ou não, do caráter *espiritual* destas. Mas o que significa essa atribuição nesse contexto, se o modelo do autômato – seja ele *espiritual* ou não – diria respeito, justamente, a uma representação da natureza da *alma* humana?

Em primeiro lugar, deve-se ressaltar que o caráter da expressão é metafórico, e a recusa de um *espírito* ao *autômato* se insere em um contexto no qual Espinosa apresenta um argumento contra o cético, aquele que segue “em dúvida tanto acerca da própria primeira verdade quanto acerca de todas as que deduziremos conforme à norma da primeira” (TIE, §47). Esse debate se dá entre as figuras de um possível cético, de um lado, e o *espinosista*, de outro – cuja marca é a referência a um *nós* –, presente na passagem acima. Retomemos, então, o restante da passagem:

Ou ele [o cético] efetivamente fala contra a consciência, ou nós confessaremos haver homens profundamente cegados também no ânimo, de nascença ou por causa dos prejulgamentos, isto é, por algum acaso externo. Com efeito, sequer *sentem a si mesmos* [*neque seipsos sentiunt*]: se afirmam ou duvidam de algo, não sabem que estão a duvidar ou a afirmar; dizem que nada sabem; e isso mesmo, que nada sabem, dizem que ignoram; e nem isso dizem absolutamente, *pois têm medo de confessar que existem enquanto nada sabem*; a tal ponto que, finalmente, devem emudecer, para que, porventura, não suponham algo que recenda a verdade (TIE, §47-48, destaques meus).

⁹ A título de exemplo dessa interpretação, V. GILLOT, 2007, p. 84: “Se a noção de autômato espiritual conserva um sentido na obra acabada de Espinosa, é na medida em que ela se opõe às temáticas da representação e da interioridade em jogo na filosofia cartesiana”.

O argumento segue por redução ao absurdo, de modo a mostrar que a posição cética é, na verdade, impossível. Espinosa busca provar que o comportamento do cético, ao reivindicar *não saber de nada*, é irracional, ou seja, que o discurso por ele proferido é carente de sentido e, portanto, deve ser desprezado. Embora essa passagem seja apresentada antes da exposição dos tipos de ideias que se distinguem da ideia verdadeira, a análise previamente feita neste trabalho acerca das características da ideia fictícia e da ideia dúbia são úteis para a compreensão do que está em jogo aqui¹⁰.

Isto dito, a recusa da primeira verdade não pode constituir senão um caso de ideia fictícia *impossível*, na medida em que ela implica a aparente ficção de que *existo* ou *não existo* – sobre a qual, como visto, alguns parágrafos depois, Espinosa irá discorrer (§54). Assim sendo, o *conhecimento de nossa existência* tem um papel importante nessa passagem: como aponta Levy, o argumento consistirá em confrontar a dúvida do cético com a experiência dada que temos de nosso próprio pensamento (a saber, a experiência de si), de modo a mostrar que é impossível recusar a primeira verdade sem contradizer essa experiência (LEVY, 1998, p. 61). Porque é impossível contradizer *essa* experiência, seria igualmente impossível duvidar da primeira verdade enquanto postulação de uma explicação – daí que ou bem (1) o cético *fala contra a consciência*, ou bem (2) o cético *não sente a si mesmo*, estando, assim, equiparado a um *autômato desprovido de alma*. Ora, negar do cético essa experiência é absurdo; logo, ele *fala contra a consciência*.

O uso argumentativo feito do *sentimento de si* enquanto ideia de que o cético teria de efetivamente ignorar para legitimamente duvidar da primeira verdade nos é especialmente interessante. Os céticos, diante de um tal cenário, seriam homens que “nem sentem a si mesmos”. Em primeiro lugar, vê-se que Espinosa reconhece no *sentimento de si* um valor argumentativo para a defesa do caráter necessário do reconhecimento de uma primeira verdade. Mas se é assim, o *autômato desprovido de alma* não dirá respeito, propriamente, a um modelo metafísico para a concepção da natureza da alma, mas antes a condições lógicas do conhecimento racional. Em segundo lugar, a natureza do *sentimento de si* se apresenta mais uma vez (na verdade, pela *primeira* vez no TIE) enquanto tendo um caráter *necessário* ou *eterno* e, nesta medida, não pode ser senão um conhecimento verdadeiro – trata-se, aqui, de um

¹⁰ E o que nos habilita a inverter a ordem dessas análises neste trabalho é justamente o descompromisso de Espinosa com o procedimento em conformidade à devida ordem do conhecimento no TIE: não há nada que nos impeça de analisar o §25 *depois* de ter analisado o §54.

exemplo paradigmático de *ideia verdadeira dada*, expressão que Espinosa indica como sendo o ponto de partida do argumento para o método no §33.

Assim, o uso argumentativo do *sentimento de si* é especialmente interessante para o presente propósito: ao apelar para esse conhecimento, a saber, o da própria existência, enquanto ideia verdadeira dada, Espinosa mostra reconhecer no *existo enquanto penso* não só um conhecimento *primário*, no sentido de ser imediatamente dado (a ponto do cético ver-se constrangido a calar-se pois, caso contrário, correria o risco de admitir reconhecê-lo desde sempre), mas também como um conhecimento que *justifica* a necessidade da postulação de uma primeira verdade, ou seja, de um princípio primeiro de *inteligibilidade*. Ora, esse é outro elemento do hiato entre o *sentimento de si* e o *conhecimento de si* em Espinosa: não havendo no sentimento de si o princípio da sua própria inteligibilidade (como supostamente haveria para Descartes), deve-se buscar essa inteligibilidade na postulação de uma causa primeira – ou seja, em uma verdade primeira¹¹.

É certo que esse princípio primeiro de inteligibilidade será posteriormente identificado a um ser primeiro ou substância – ou seja, um princípio de forte viés metafísico –, mas o argumento do TIE sugere dar-se numa perspectiva em que o narrador espinosista estabelece um diálogo *sob e com* uma perspectiva *humana* – estando esta última sob uma condição, de uma vez só, tanto confusa quanto ignorante (ou bem da *natureza* de *sua* confusão, ou bem de *que há* uma confusão). Assim sendo, o *sentimento de si*, que todos devem estar prontos a admitir enquanto identificado na certeza da própria existência, é apresentado como um elemento justificador (ou antes *o* elemento justificador, na medida em que constituindo a verdade eterna imediatamente conhecida *naquilo que nos concerne*), de uma teoria propriamente dita do conhecimento. Isso se dá na medida em que, desse sentimento, todos, até mesmo um pretense cético, vê-se constrangido em postular uma primeira verdade – um princípio primeiro de inteligibilidade – muito embora o conteúdo dessa primeira verdade não esteja ainda suficientemente claro. Podemos dizer, nesse sentido, que o conhecimento imediato da própria existência *põe* o conhecimento *enquanto* problema.

¹¹ Aqui, creio ser interessante observar que, na verdade, considerando o argumento contra o cético isoladamente, não seria imediatamente tão evidente a necessidade dessa inferência. Na verdade, essa necessidade teria por fundamento o chamado *princípio da inteligibilidade integral do real*, pelo qual, estando efetivamente dada uma ideia qualquer, *deve-se* supor para ela uma causa. O problema é que Espinosa não põe esse princípio no TIE senão de maneira “quase clandestina” (MATHERON, 2011, p. 545; ver nota 14, adiante). Com efeito, é apenas na *Ética* que esse princípio será apresentado, dessa vez, de forma clara enquanto tendo estatuto axiomático.

Isso dito, passemos então a passagem em que Espinosa menciona o *autômato espiritual*:

(...) a ideia verdadeira, mostramos que ela é simples, ou composta a partir de simples, e que ela mostra de que modo e por que algo é ou é feito, e [também] que os efeitos objetivos dela procedem na alma conforme a razão da formalidade de seu objeto; o que é o mesmo que disseram os antigos, a saber, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos, a não ser pelo fato de que nunca, que eu saiba, conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo leis certas e assim como um autômato espiritual (TIE, §85).

A que serve o uso da metáfora do autômato espiritual nessa passagem? Espinosa faz o caminho inverso daquele percorrido no argumento ao cético, de onde ele partia de um fenômeno necessariamente reconhecido (a experiência de si) para a necessidade de postular uma causa, ou verdade primeira – o que, nesta medida, funda também o estatuto desse fenômeno enquanto *efeito* dessa causa. Aqui, ao supor estar na posse de certas propriedades da verdade primeira, conclui-se que a alma, ou seja, a natureza da experiência de si, pode ser concebida segundo leis dela derivadas. Ora, o autômato espiritual se trata, antes, de uma ilustração que diz respeito a presença, ou não, de certo fator que poderíamos nos referir por *disposicional*, ou seja, se é o caso que o interlocutor de Espinosa está ou não disposto, por causas diversas, a aceitar que, da experiência de si efetivamente reconhecida, segue-se necessariamente a inferência, não da sua causa, mas *de que há uma causa* para ela – dito de outro modo, segue-se que essa experiência é *inteligível*.

Disso podemos estabelecer uma distinção, fundamental para a compreensão do sistema espinosista, acerca do conceito de *causa*: de um lado, causa pode ser entendida como (1) *determinação*, ou seja, como uma afecção de origem externa que concorre, em conjunto a outras determinações de mesma ordem, de modo a configurar certo estado atual de coisas¹². Aqui, efetivamente, o modelo é o da causalidade transitiva que, nas metafísicas do século XVII, é modelo para a concepção mecanicista da natureza. Daí que, justamente, podemos compreender a interpretação do autômato espiritual, na medida em que Espinosa se vale do termo *autômato*, enquanto um indivíduo que, embora de natureza pretensamente pensante, acabe justamente por perder as características as mais paradigmáticas do pensamento, como a interioridade. Por outro lado, causa pode também ser entendida como (2) *inteligibilidade*, ou seja, como um elemento epistêmico que confere uma explicação racional a um dado

¹² Essa concepção de causalidade é referida por Espinosa na *Ética por ordem comum da natureza*, regida pelo “nexo infinito de causas finitas”, aplicável as coisas finitas sob o aspecto da duração (*sub duratione*).

fenômeno¹³. Aqui, deve-se entender a relação de causalidade como uma relação entre premissas e conclusões, assumindo, então, a forma de uma dedução.

Ora, a partir do momento em que Espinosa busca caracterizar a alma humana como decorrente de leis certas, a sua referência não são meras afecções que seguem o modelo do mecanicismo, mas antes a atribuição de um modelo de inteligibilidade para a alma que permite, por isso mesmo, apreender a sua natureza. Ora, como visto, distinguindo-se do modelo cartesiano segundo o qual a alma apreende-se distintamente na sua natureza no só *existo enquanto penso*, Espinosa defenderá um modelo segundo o qual a apreensão de si, enquanto experiência de si, autoriza a inferência não da própria natureza, mas da *necessidade de um princípio de inteligibilidade* para essa natureza que *não está dado* no sentimento de si. é precisamente esse modelo que está suposto na metáfora do *autômato*: as *leis certas* dizem respeito aquilo que constitui a natureza da alma, ou seja, aquilo que, uma vez apreendido, torna *adequada* a ideia da natureza confusa e preliminarmente apreendida no sentimento de si¹⁴.

Assim sendo, da articulação da metáfora dos dois *autômatos* não surge, a rigor, um modelo para uma metafísica da alma humana, o que é correntemente associado a uma concepção segundo a qual a alma seria um mecanismo submetido a leis que a tornam dependente da concatenação de ideias originadas de causas exteriores – implicando, de início, a inviabilização de uma interioridade mental. Mais precisamente, essa articulação poderia visar, antes, a um modelo de viés epistemológico para ilustrar o *modo* como *nós* percebemos a nós mesmos, na medida em que entendemos (ou ignoramos) a necessidade de inferir uma ordem causal para explicar a nossa *imediatamente reconhecida* existência. Dito de outro modo, a referência do modelo do *autômato espiritual* não seria apenas a *alma enquanto submetida a leis certas*, mas também *nós enquanto concebemo-nos como certa natureza pensante* – i.e. uma alma que age

¹³ Essa segunda concepção de causalidade é referida por Espinosa na *Ética* por ordem do intelecto, regida pelas leis de cada atributo da essência de Deus, e aplica-se igualmente as coisas finitas, mas enquanto são consideradas como eternas (*sub specie aeternitatis*).

¹⁴ Vale destacar a interpretação de Matheron acerca das consequências da peculiaridade da doutrina espinosista da *essência formal* e *essência objetiva* da ideia, trazida a partir do §33 do TIE. Espinosa, inicialmente, defende uma tese que o afasta sobremaneira da versão cartesiana dessa doutrina: “se uma coisa A produz uma coisa B, a ideia verdadeira de A não apenas nos representa A como produzindo B, mas *produz ela mesma* a ideia verdadeira de B”. Em seguida, essa consideração acerca da relação entre as ideias acabaria por estabelecer, “quase clandestinamente”, que “a relação de causa ao efeito se identifica a relação lógica de princípio e consequência, e que a lei de causalidade assim compreendida se aplica a totalidade do real”. Dessa forma, portanto, Espinosa estabelece o *princípio da inteligibilidade integral do real*, princípio que servirá, ainda que de forma implícita (“clandestina”), de fio condutor ao longo das partes seguintes do TIE: “é ele que fornece sentido a toda a segunda parte do *Tratado*, que concerne a primeira parte do método (parágrafos 50-90), e que resulta na teoria do *autômato espiritual*” (V. MATHERON, 2011, p. 543-545).

segundo leis certas. Isso supõe uma reflexividade que conjuga o reconhecimento *de fato* da própria existência (i.e. o *sentimento de si*), com a *possibilidade de direito* do conhecimento da própria natureza (i.e. das leis da *alma*), de modo que a plausibilidade de uma interioridade mental é, finalmente, recuperada.

Ora, antes do que defender que nós devemos nos entender enquanto *automáticos*, o verdadeiro objetivo de Espinosa é a defesa de que devemos nos entender enquanto *inteligíveis* – nisso residindo o verdadeiro sentido de *espiritual* nessa passagem. É justamente esse aspecto do comportamento do cético que é ressaltado, a saber, a sua *alegada* dúvida acerca da verdade primeira, que o aproximaria ao modelo do *autômato desprovido de espírito*. Da pretensão vã de recusar a verdade primeira, o cético correria o risco de duvidar até mesmo da própria existência – algo que ele necessariamente reconhece. A recusa de atribuição de um espírito a esse *autômato* se deve, portanto, a uma *ignorância absoluta de si* – algo que, a bem da verdade, é forçosamente absurdo: o *autômato desprovido de alma* é, antes, um modelo *limítrofe* de ignorância. A experiência de si, na forma do *Eu existo*, é necessariamente dada na forma do *Eu penso* – trata-se, afinal, de uma *ficção impossível*. Ora, torna-se claro que a *experiência de si* adquire aqui um papel eminentemente argumentativo. Ao atacar o comportamento do cético, Espinosa acaba por destacar duas perspectivas do conhecimento humano, ou bem confusa, enquanto aproximando-se, mas jamais identificando-se, com o *autômato desprovido de espírito*, ou bem *ainda* confusa, mas ao menos ciente da necessidade de postular uma primeira verdade, ou seja, enquanto *autômato espiritual*. Contudo, o que é mais relevante, a preocupação de Espinosa revela-se eminentemente epistemológica, na medida em que atribui à perspectiva do conhecimento humano um papel relevante para a *produção* desse conhecimento.

3. A ABORDAGEM ESPINOSISTA DO *COGITO* (II): *ÉTICA*

Constar que Espinosa reconhece no *cogito* um conhecimento necessário, no qual “a coisa se manifesta dela mesma no entendimento” (TIE, §54, nota 3), talvez pareça surpreendente. Ainda mais surpreendente pode ser a sugestão de que esse conhecimento possui relevância epistemológica, na medida em que não só permite como *exige* a postulação de uma verdade primeira. No entanto, pode ter sido o caso que, enquanto texto de juventude, o TIE ainda carregasse consigo uma *carga cartesiana* que teria sido posteriormente abandonada no texto da *Ética*, afinal, nessa obra, a referência ao *cogito* aparenta ter sido completamente eliminada. Uma aproximação pode ser feita, contudo, com o axioma “O homem pensa”

(E2Ax2), formulado na terceira pessoa, e não na primeira, eliminando da certeza desse pensamento o seu caráter subjetivo, e apontando, no máximo, para um conhecimento antropológico bastante nebuloso. Em um primeiro momento, contudo, a presença desse enunciado enquanto configurando um axioma na segunda parte da *Ética* pode ser tematizado para que possamos entender o valor epistêmico que ele possui *enquanto isoladamente considerado*. Se tais enunciados são efetivamente trazidos como axiomas, disso se segue que eles não podem ser reduzidos a falsidades ou ilusões. Pelo contrário, se eles recebem o tratamento de *axiomas*, eles devem ser tidos como enunciados cuja verdade é *necessária e isoladamente apreendida*, ou seja, *sem demonstração* (o que, aqui, é dizer: *ainda que de Deus não se tenha uma ideia clara e distinta*). Um axioma é justamente um enunciado cuja verdade é, por si, evidente. Eles devem ser considerados, portanto, como verdades analíticas.

Mas há algo de estranho nessa consequência. Não parece plausível que Espinosa admita qualquer reconhecimento certo da verdade de um enunciado sem que o conhecimento claro e distinto da natureza de Deus não seja disso uma condição necessária, na medida em que “de tudo podemos duvidar enquanto não temos uma ideia clara e distinta de Deus”. Contudo, o exemplo da *certeza de nossa existência* apresenta pistas para compreender do que se trata, afinal, o estatuto dos axiomas da segunda parte. Eles se tratam, com efeito, precisamente de enunciados *sobre os quais não podemos fingir não serem o caso*, configurando, por isso mesmo, verdades eternas que nos são imediatamente dadas a conhecer. Espinosa define *verdade eterna* na nota *u* do §54 do TIE: “Por verdade eterna entendo aquela que, se afirmativa, não poderá jamais ser negativa. Assim, *Deus é* é uma verdade primeira e eterna, mas *Adão pensa* não é uma verdade eterna. *A Quimera não existe* é uma verdade eterna, mas *Adão não pensa* não é”.

Ora, o papel dos axiomas da *Ética* é justamente trazer enunciados desse tipo. Ao afirmar que *o homem pensa*, o axioma faz referência a uma propriedade necessária da essência do homem, sem que do só conhecimento dessa propriedade se siga o conhecimento da existência em ato de um homem, a exemplo de *Adão* – ora, por se tratar de uma natureza cujo modo de existir não pode ser senão certo e determinado (o que apenas será demonstrado em E2p10c), do conhecimento de uma propriedade comum a esse modo de existir (sobre a qual é *impossível* fingir) não se segue a sua existência em ato (sobre a qual, ao contrário, é *possível* fingir). Ora, é justamente isso que afirma E2Ax1, segundo o qual “a essência do homem não envolve existência necessária, ou seja, segundo a ordem da natureza, tanto pode ser o caso que tal homem exista, como que ele não exista”.

Feitos esses esclarecimentos acerca do papel dos axiomas da segunda parte, podemos então colocar a hipótese de que, antes do que rejeitar a evidência do *eu existo enquanto penso*, Espinosa poderia ter encontrado aí a fórmula para afirmar essa evidência, reconhecida no TIE, sem que isso abra margem para qualquer interpretação que autorize uma inferência acerca da natureza dessa existência a partir da só evidência – a menos, é claro, como reiterado, *que se tenha a ideia clara e distinta de Deus*. Ora, diferentemente da verdade *primeira* e eterna de que *Deus é*, Espinosa não reconhecerá em nenhuma dessas verdades eternas, expressas nos axiomas, tal *primazia*, ou seja, o estatuto de *princípios metodológicos* do conhecimento. É isso que podemos constatar acerca do *cogito*, desde a sua sugestão na resposta alternativa ao problema do círculo no *Prolegômeno* dos PPC, até a sua efetiva defesa no TIE.

Aqui, devemos atentar que tanto o uso feito do termo *homem* quanto a referência ao *pensamento*, nesse axioma, é apenas nominal: *homem* denota certa natureza que vulgarmente atribuímos a nós mesmos, e a evidência é de que *isso* que reconhecemos *ser* (a natureza do sujeito de atribuição) tem estados diversos de uma natureza, comumente experienciada, tal que somos capazes de reunir abstratamente em torno da noção, também nominal e vulgarmente utilizada, de *pensamento*. Contudo, disso não se segue como devemos entender essas noções – ou seja, não temos condições de saber suficientemente *o que constitui as suas essências*. *O homem pensa*; sabemos, portanto, que ao menos certa natureza dita pensante pertence a nós na medida em que é impossível não nos identificar como sujeitos de certos estados. Mas disso não se segue que essa natureza seja, por exemplo, simples – inferência supostamente ilegítima que teria feito Descartes atribuir uma série de atributos à *res cogitans* das quais ela, enquanto *alma*, na verdade, carece¹⁵. É nesse sentido que Gueroult descreve esse axioma como uma “verdade de fato, despida dos privilégios conferidos por Descartes ao *cogito*” (GUEROULT, 1974, p. 31); ou seja, embora *nós* estejamos autorizados a *nos* atribuir certa natureza dita pensante, não estaríamos mais autorizados, como crê o meditador cartesiano, a inferir, dessa evidência, simplicidade, autossuficiência, livre arbítrio *etc.*

Por outro lado, pode-se objetar que o uso da expressão *homem* na *Ética*, em detrimento do uso feito no TIE de *Nós* ou *Eu*, enquanto sujeito lógico do enunciado, implica a eliminação da perspectiva subjetiva no axioma. Penso que não se trata disso. Em primeiro

¹⁵ Devemos, contudo, observar que a *res cogitans* espinosista (a saber, o atributo pensamento ou, antes, aquilo que dessa natureza se segue imediatamente) é, com efeito, um intelecto simples (E2p1). Nesse sentido, sob o viés do espinosismo, o meditador cartesiano acaba por ilegitimamente inferir, a partir do só *eu existo enquanto penso*, pertencer à sua essência o ser de uma substância sob esse atributo – o que é afastado por Espinosa em E2p10.

lugar, mesmo na *Ética*, Espinosa reconhece a *certeza de nossa existência*, expressamente utilizada enquanto tendo um papel argumentativo para a prova *a posteriori* da existência de Deus de E2p11:

Poder não existir é impotência e, ao contrário, poder existir é potência (como é conhecido por si). E assim, se o que agora existe necessariamente não são senão entes finitos, então os entes finitos são mais potentes que o Ente absolutamente infinito; e isto (como é conhecido por si) é absurdo; logo, ou nada existe, ou necessariamente o Ente absolutamente infinito também existe. Ora, *nós existimos*, ou em nós ou em outro que existe necessariamente (ver Ax. 1 e Prop. 7). Logo, o ente absolutamente infinito, isto é (pela Def. 6), Deus, existe necessariamente. C.Q.D (E1p11d, destaques meus).

Ora, essa demonstração, constituindo uma prova ontológica *a posteriori* da existência de Deus, não é senão uma reformulação do argumento contra o cético do §85 do TIE, no qual a pertinência epistemológica do *sentimento de si* se mostra como um verdadeiro fundamento epistemológico da postulação de um princípio de causalidade/inteligibilidade. Contudo, há uma diferença importante entre os dois argumentos: em razão do ponto de partida da prova *a posteriori* da existência de Deus já supor algumas outras provas logicamente anteriores que não estavam disponíveis no contexto do argumento contra o cético, a postulação de um princípio de causalidade/inteligibilidade pode, legitimamente, assumir a forma de um *ser absolutamente infinito*, a saber, a própria substância. Por outro lado, a pertinência desse argumento para o atual propósito não é tanto a prova da existência de Deus, mas antes a equiparação entre o *sentimento de si* e da *certeza de nossa existência*, agora, também, na *Ética*.

Isto dito, podemos considerar outros axiomas, além de E2Ax2, para reconhecer que a *certeza de nossa existência* está igualmente ali presente, embora implicitamente, por meio da referência ao *sentimento*. A sua leitura em conjunto formaria um complexo de enunciados que, tal como trazido no TIE, autorizariam o estatuto de *eu existo enquanto penso* como verdade eterna mesmo na *Ética*:

Nós sentimos um corpo sendo afetado de muitas maneiras (E2Ax4)
 Nós não percebemos nenhuma outra coisa singular que não sejam corpos ou maneiras de pensar (E2Ax5).

Se considerarmos os diversos enunciados dos axiomas como expressando um conjunto de verdades cuja apreensão é independente e prescinde de qualquer demonstração prévia, a substituição da primeira pessoa na formulação de E2Ax2 pode ser lida como sugerindo não

a exclusão da perspectiva subjetiva, mas antes um reforço ao sentido segundo o qual a evidência de que *existo enquanto penso* não implica, como anteriormente visto, *minha essência é puramente pensante*. A partir disso, retira-se qualquer impedimento, a partir do só axioma, para *fingirmos* (ou seja, *crer ser possível*) que *nós*, que não podemos crer *não existirmos ao pensar*, possamos, no entanto, não só crer sermos *puramente pensantes*, como alternativamente crer que nossa natureza pensante possa legitimamente ser explicada pela natureza *extensa*, ou ainda crer ser possível postular uma natureza inteiramente distinta dessas, ou uma natureza composta de ambas enquanto podendo explicar todos os atos de pensamento *etc.* Essa seria, ademais, também uma forma de desatar o nó estabelecido da dificuldade exegética acerca do sentido das teses das *segundas meditações*, suposta em certas passagens das *Objecções às Meditações Metafísicas*. Ora, pode muito bem ter sido o caso que Espinosa jamais tenha se sentido incentivado a afastar-se de Descartes por meio de uma leitura das *Objecções*, ao menos no que concerne ao papel do *cogito* em seu sistema. Contudo, como aponta Rousset, E2Ax2 pode muito bem representar um acordo, por parte de Espinosa, com a objeção de que, da evidência do *Eu existo*, não se segue a natureza substancial do *Eu* (ROUSSET, 1996, p. 34).

É útil, para entendermos o que está em jogo nessa hipótese, relembrar-nos da *segunda objeção* feita por Hobbes a Descartes nas *III Objeções*. Hobbes concorda com Descartes acerca do argumento de que do fato de que *penso*, sei que *sou*, pois não sou um nada; contudo, para ele, disso não se segue que eu seja um pensamento: “Pode ser o caso que a coisa pensante seja o sujeito da alma, da razão ou do entendimento *e, contudo, seja algo de corpóreo*: o contrário é afirmado sem comprovação” (AT, IX, p. 134-135, destaques meus, tradução minha). O ponto relevante da crítica de Hobbes, que teria sido ignorado por Descartes em sua resposta, está em um suposto salto, que Descartes teria feito, da (i) *evidência* de que existimos enquanto pensamos à (ii) *inferência* de que a natureza disso que sou é pensante – ou seja, de que *sou pensamento*¹⁶. É certo que, em um sentido fraco, Hobbes reconhece que o sujeito dos atos de pensar seja pensante, mas isso não permitiria inferir uma *natureza pensante* para o sujeito dos

¹⁶ Acerca dessa passagem das *III Objeções*, Beyssade observa que Hobbes distingue no *cogito* dois argumentos que, se confundidos, como supostamente teria feito Descartes, configuraria um *non sequitur*: “Hobbes apresentou de ponta a ponta dois argumentos que ele cuidadosamente distinguiu: [i] eu sei que sou porque sei que penso ou que sou pensante, e que *isso que pensa não é um nada*; [ii] eu sei que penso ou que sou pensante porque *não podemos conceber nenhum ato sem seu sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pensa*. Esse [ii] segundo movimento conduz a uma coisa pensante que poderia perfeitamente não ser um *Eu* (para formulá-lo, melhor valeria dizer *Isso pensa* do que *Eu penso*); [i] o primeiro argumento estabelece a existência *dessa coisa* que poderia perfeitamente ser um *corpo*. Mas Descartes, ao confundir em uma só essas duas argumentações, fabricou uma falsa citação, que ele aprova: *A seguir, ele diz muito bem que [i + ii] não podemos conceber nenhum ato sem seu sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pensa, porque a coisa que pensa não é um nada*” (BEYSSADE, 2017, p. 228-229, destaques e colchetes meus).

atos de pensamento. Ora, quer um sujeito pense, quer não, a inteligibilidade das coisas é necessariamente delimitada por propriedades simples da experiência que, por sua vez, são todas extensas, de modo que o sujeito dos atos de pensamento não tem ele próprio uma natureza pensante, mas necessariamente extensa¹⁷.

Independentemente do fato de Hobbes ter interpretado corretamente ou não as teses cartesianas, ao menos a crítica do uso metodológico feito do *cogito* para afirmar *apressadamente* a natureza pensante *disso que sou* não deixa de encontrar em Espinosa uma simpatia pois, assim como Hobbes, Espinosa também sugere uma cautela que encerra o alcance da evidência do *existo enquanto penso*. No caso de Espinosa, no entanto, a crítica não está exatamente em atribuir uma natureza pensante para o sujeito dos atos de pensamento, mas antes em pretender conhecer *no que consiste* essa natureza pensante a partir da só evidência de que *existo enquanto penso*. Para Espinosa, a proposição *eu sou pensante*, que é por ele reconhecida como evidente, certamente não permitiria ir muito longe: ela apenas implica a tese mais fraca de que o pensar pertence, de algum modo, à minha essência (ou, antes, como será por ele pretensamente provado, que *a minha essência pertence ao pensamento*). Não há nada, no entanto, que me autorize a inferir, supondo isso apenas, que essa essência pensante é um *intelecto simples*, uma *substância pensante*. Pelo contrário, Espinosa considera que a natureza confusamente apreendida pelo *eu existo* não é senão a inferência de uma causa, cujo conteúdo preciso é ignorado, para um efeito cuja percepção é clara (mas não distinta) a saber, o *sentimento da união do corpo e da alma*:

Depois que claramente [i] *nos percebemos sentir tal corpo e nenhum outro, a partir disso, digo, claramente concluímos que a alma está unida ao corpo*, [ii] *a qual união é a causa de tal sentimento [sensatio]*; mas, a partir disso absolutamente, [iii] *não podemos inteligir o que seja aquele sentimento e união* (TIE, §21, destaques e colchetes meus).

Esse parágrafo do TIE diz respeito a uma primeira versão do que depois ficará conhecido na *Ética* por *gêneros de conhecimento*. A referência à percepção clara da união do corpo e da alma não é, nessa passagem, senão um exemplo do terceiro modo de percepção ali elencado, segundo o qual “a essência de uma coisa é concluída a partir de uma outra coisa, mas não

¹⁷ Acerca da influência da teoria hobbesiana do conhecimento nesse debate, é interessante o comentário de Pierre Guenancia: “Por que o pensamento não pode ser separado ‘de uma matéria que pensa’? Hobbes não diz, mas parece que a razão disso é que nós não vemos jamais na experiência mentes sem corpos aos quais elas estão ligadas. Vemos que, apesar da hipótese da *annihilatio mundi*, a forma do mundo ou da experiência é inquebrantável, e ela determina aquilo que podemos conceber ou imaginar, independentemente do fato que as coisas sensíveis sejam reais ou fictícias” (GUENANCIA, 1990, p. 68-69).

adequadamente” (TIE, §19). Essa passagem pode ser lida, no entanto, enquanto fornecendo uma pista para a hipótese de continuidade entre o TIE e a *Ética* no que concerne à evidência do *eu existo enquanto penso*. E2Ax2 é um axioma que, se lido em conjunto com E2Ax4, diz respeito tanto ao *Eu penso*, tal como trazido no TIE, como a uma tese que já está sendo elaborada nesse mesmo parágrafo, a saber: a essência pensante apreendida confusamente em *Eu penso* é a essência da *união do corpo e da alma*, ou seja, do *homem* – e não de um *intelecto puro*¹⁸. Essa seria, então, a maneira pela qual Espinosa busca resolver o problema exegético que emerge do choque entre teses da *segunda meditação* e de passagens posteriores da *ordem de razões*, de modo a evitar as dificuldades teóricas concernentes à natureza do homem das teses trazidas nas *Meditações Metafísicas*. Com efeito, como aponta Drieux, o meditador cartesiano acabaria por afastar, na *sexta meditação*, a plausibilidade de que a natureza da união pudesse ser deduzida da natureza da alma, uma vez que os modos passivos, embora presentes na alma, não poderiam, contudo, constituir a sua natureza (DRIEUX, 2014, p. 106). Ora, ao rejeitar a suficiência do *eu existo enquanto penso* para o conhecimento claro e distinto da natureza do intelecto (ou, antes, da natureza da ideia que pertence à minha essência), Espinosa adota outro modelo para a unidade corpo e alma, não incorrendo nas dificuldades atribuídas a Descartes.

Por outro lado, o exemplo do parágrafo seguinte (§22), que segue a apresentação dos modos de percepção, demarca a distinção entre o sentimento enquanto *efeito* da união, acima referido como terceiro modo de percepção, pelo qual imediatamente *sabemos que existimos*, e o conhecimento que se segue “do fato de que conheci a essência da alma”, pelo qual “sei que ela está unida ao corpo”, a saber, um quarto e último modo de percepção elencado, no TIE, por Espinosa (TIE, §22). Como visto anteriormente, Espinosa sugere no §58 que o conhecimento de *minha* essência, enquanto imediatamente apreendida no *eu penso*, não implica um conhecimento claro e distinto dessa essência, o que marcaria uma ruptura determinante com o *cogito* cartesiano. A passagem do §21, lida em conjunto com o §58, permite confirmar essa hipótese: o conhecimento que parte [i] do efeito (*eu penso*) para [ii] a causa (*eu sou pensante*)

¹⁸ Contudo, deve-se fazer um esclarecimento importante: a evidência diz respeito ao *sentimento* do corpo, e não à existência do corpo *enquanto podendo ser derivada desse sentimento*, razão pela qual, ao menos nesse momento inicial da apreensão de certas evidências confusas, Espinosa não reconhece a existência do corpo próprio como axiomática em seu sistema. Isso será, pelo contrário, objeto de prova na segunda parte da obra (E2p13).

seria claro, mas não distinto, e corresponderia a um sentimento que *eu* efetivamente *tenho* da união do corpo e da alma – trata-se do terceiro modo de percepção¹⁹.

Ora, a ideia clara e distinta da alma supõe um conhecimento que parte da *essência* da alma (causa) para conhecer a verdadeira natureza desse sentimento (efeito) – trata-se, então, do quarto modo de percepção. Esse modo de percepção permite conhecer, não só clara e distintamente a natureza da união, como também que essa união, na medida em que apreendida na sensação enquanto efeito que constitui essa natureza, corresponde à *minha* natureza. Mas essa percepção, como o próprio §22 sugere, não é epistemologicamente possível senão pela ordem devida do método pois, na posse da só evidência de que *existo enquanto penso* (ou seja, o que é o mesmo, do só sentimento, ou *efeito*, da união), [iii] não sou capaz de inferir uma ideia clara e distinta da natureza, ou *causa*, da união²⁰.

Ademais, se a evidência de que *existo enquanto penso* se traduz num efeito ou sentimento confuso da união do corpo e da alma, é possível utilizar os outros axiomas mencionados – a título de *parcelas mutiladas*, mas evidentes, desse conhecimento –, que se referem ao próprio sentimento do corpo (mencionado no §21) e à percepção de corpos e ideias, para dessa vez questionar a própria tese hobbesiana de que o pensamento é inteiramente explicado pela extensão: é certo que *nós sentimos um corpo sendo afetado de muitas maneiras* (E2Ax4) e que *nós não sentimos nem percebemos outras coisas singulares senão corpos e modos de pensar* (E2Ax5), teses que Hobbes poderia ratificar. Contudo, estaria eu autorizado a inferir com igual evidência, desse *sentimento* e dessas *percepções*, uma explicação que os reduzisse inteiramente à natureza extensa?

Há, com efeito, uma infinidade de questões que poderiam ser formuladas aqui para evidenciar, na verdade, quão confusa é a apreensão imediata de que *existo enquanto penso*, ainda que ela possa ser tida, para Espinosa, como para alguns de seus contemporâneos, como um conhecimento evidente. *Eu existo enquanto penso*, mas posso disso compreender suficientemente essa natureza pensante, à qual efetivamente reconheço pertencer? Tratar-se-ia ela de uma consciência intelectual pura e simples, por si mesma suficientemente

¹⁹ Com efeito, o problema originado do caráter confuso desse sentimento, a partir da só evidência dada que constitui o sentimento da união, acaba sendo duplo: a partir desse só sentimento, não se pode perceber claramente nem (i) a natureza do sentimento enquanto união corpo e alma (a saber, a natureza *da* ideia do corpo que *eu sou*), e nem (ii) a natureza do sentimento enquanto percepção (a saber, a natureza *das* ideias do corpo que *eu tenho*). A esse respeito, V. VINCIGUERRA, 2018, p. 59-60.

²⁰ Deve-se observar que, essencialmente, a união *é* o próprio sentimento do corpo. A justificação para distinguir o sentido dos termos “sentimento” e “união”, nessa passagem, é epistêmica: trata-se de diferentes modos pelos quais um e mesmo objeto (sentimento, isto é, união) *é percebido*, se inadequadamente – ou seja, pelo efeito apenas (“sentimento”) –, ou adequadamente – ou seja, pelo efeito acompanhado da causa (“união”).

apreendida? Ou de um fenômeno experiencial dado, cuja inteligibilidade é inteiramente redutível a propriedades básicas da extensão? Ou, ainda, uma infinidade de outras hipóteses para as quais, com efeito, carecemos de qualquer fundamento para adotar *enquanto não tenhamos de Deus uma ideia clara e distinta?*

4. CONCLUSÃO

Aquilo que o meditador cartesiano supõe ser suficiente para concluir clara e distintamente a partir do *existo enquanto penso* não encontraria nos axiomas espinosistas senão uma evidência que, sozinha, é extremamente limitada quanto ao seu alcance. Daí que tal axioma não só seja trazido apenas na segunda parte da *Ética*, não tendo, portanto, um estatuto hierarquicamente primitivo na ordem metodológica do conhecimento, como também, e por essa razão mesma, não seja capaz de trazer *qualquer* avanço sem o requisito de todo um conjunto de demonstrações logicamente anteriores. O *cogito espinosista*, se pudermos assim chamá-lo, configuraria, então, como que uma *ilha epistêmica*, cercada por todos os lados por um oceano de obscuridades.

Se, para Descartes, a *experiência* de si implica um *conhecimento* imediato de si que é fundante da possibilidade do conhecimento objetivo, para Espinosa, por outro lado, haveria, ao menos, um hiato entre o sentimento claro de si, efetivamente imediato, e um conhecimento distinto, mas *mediato* de si. Assim, não é que a consciência não possa ter um papel no sistema espinosista; antes, o que ocorre é que a consciência, enquanto fenômeno, não é originária e nem princípio do conhecimento, mas antes é efeito a ser explicado pelo verdadeiro princípio de inteligibilidade; dito de outro modo, e seguindo uma formulação de Jaquet, a consciência não é um princípio de conhecimento, mas ela *tem* um princípio a partir do que ela pode ser compreendida (JAQUET, 2005, p. 111).

O fato é que é plausível ao menos colocar a hipótese de que o *cogito* espinosista não está epistemologicamente desamparado: tão logo se tenha uma ideia clara e distinta da essência de Deus, e sob essa condição exclusivamente, *eu* poderia conhecer a mim mesmo, dessa vez, adequadamente. Essa tese parece, em um primeiro momento, ser mais defensável enquanto presente no TIE; contudo, julgo ser, igualmente, o caso também na *Ética* que, longe de representar uma espécie de *higienização de resíduos cartesianos* de uma obra de maturidade, acaba por apresentar teses que, embora desde sempre supostas, ainda não teriam sido explicitadas na devida ordem.

BIBLIOGRAFIA

- BALIBAR, E. (1998). *L'invention de la conscience*. In: LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding II, XXVII, Of Identity and Diversity*. BALIBAR, E. (Ed.). Paris: Seuil, p. 9-101.
- BEYSSADE, J.-M. (2017). *La philosophie première de Descartes : Le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris: Flammarion.
- CARRAUD, V. (2010). *L'invention du moi*. Paris: PUF.
- DESCARTES, R. & HOBBS, T. (1996). *Troisièmes Objections*. In: ADAM, T. & TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes (IX)*. Paris: Vrin. [AT, IX].
- DRIEUX, P. (2014). *Perception et sociabilité : La communication des passions chez Descartes et Spinoza*. Paris: Classiques Garnier.
- ESPINOSA, B. (2015a). *Ética*. Tradução de Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.
- _____. (2015b). *Princípios de Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Oliva. São Paulo: Autêntica. [PPC].
- _____. (2015c). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp. [TIE].
- GILLOT, P. (2007). *L'esprit, figures classiques et contemporaines*. Paris: CNRS éditions.
- GLEIZER, M. (2017). *Vérité et certitude chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier.
- GUENANCIA, P. (1990). *Hobbes-Descartes : Le nom et la chose*. In: ZARKA, Y.-C. & BERNHARDT, J. (Eds.). *Thomas Hobbes : Philosophie première, théorie de la science et de la politique*. Paris: PUF, p. 67-79.
- GUEROULT, M. (1974). *Spinoza II – L'âme*. Paris: Aubier.
- JAQUET, C. (2005). *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Editions de la Sorbonne.
- LEVY, L. (1998). *O Autômato espiritual: A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM Editores.
- _____. (2017). *Notas sobre o conceito de atenção em Descartes*. *Modernos e Contemporâneos*. 1(2):46-56.
- MATHERON, A. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Editions.
- MOREAU, P.-F. (1994). *Spinoza : L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- RENZ, U. (2018). *The Explainability of Experience: Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- ROUSSET, B. (1996). *Spinoza, lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*. Paris: Éditions Kimé.
- _____. (2000). *L'immanence et le salut : Regards spinozistes*. Paris : Éditions Kimé.
- VINCIGUERRA, L. (2005). *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*. Paris: Vrin.

Lendo as *Observações 1.1-3*-Teoria do conhecimento e filosofia da ciência em Margaret Cavendish¹

Matheus Tonani
Doutor pela Universidade Federal
de Minas Gerais (UFMG)
mtonanimp@gmail.com

Resumo: Através de uma interpretação das três primeiras seções das *Observações sobre Filosofia Experimental*, publicadas em 1666 e 1668 por Margaret Cavendish, o artigo visa a apresentar alguns tópicos essenciais da discussão sobre o conhecimento e sobre a ciência presentes na filosofia de maturidade da pensadora seiscentista. Seguindo a leitura de cada um dos capítulos abordados, três desenvolvimentos epistemológicos da filósofa são debatidos nas páginas a seguir: (1) a teoria da percepção cavendishiana, com os seus devidos corolários: os conceitos de dupla percepção e de percepção regular; (2) a incomensurabilidade entre o que é finito e o que é infinito e a conseqüente incapacidade do ser humano, finito e parte, conhecer a natureza, infinita e todo; (3) alguns dos principais argumentos utilizados pela intelectual na crítica à filosofia experimental de sua época e aos seus instrumentos dióptricos.

Palavras-chave: Percepção; Dupla percepção; Percepção regular; Infinito; Filosofia experimental; Instrumentos dióptricos.

Abstract: Through the interpretation of the first three sections of the *Observations upon Experimental Philosophy*, published in 1666 and 1668 by Margaret Cavendish, the article aims to shed some light on some of the essential topics of the discussion on knowledge and science of the mature philosophy of the seventeenth-century thinker. Based on each of the chapters, three epistemological developments of the *philosophers*² will be approached in the following pages: (1) the cavendishian theory of perception, along with its corollaries on the concepts of double perception and regular perception; (2) the incommensurability between what is finite and what is infinite, and the consequent inability of the human being to know nature – the first being the finite part and the second, the infinite whole; (3) some of the main arguments of her critique of the experimental philosophy of her time and its dioptrical instruments.

Key words: Perception; Double perception; Regular perception; Infinite; Experimental Philosophy; Dioptrical instruments.

Introdução

Filósofa inglesa do século XVII, Margaret Cavendish (1623-1673) foi prolífica escritora, poetisa e dramaturga, além de mulher bastante ousada e corajosa ao apresentar para o mundo criações intelectuais escritas por sua própria pena e assinadas publicamente com o seu nome.

¹Trabalho fruto da pesquisa de doutorado realizada junto à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) sob orientação da prof.^a dr.^a Livia Guimarães com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

² Cavendishian neologism (PL *To the reader*).

Dentro do seu vastíssimo *corpus*, ainda pouco estudado pela comunidade acadêmica, uma obra vem recebendo atenção especial por parte dos(as) pesquisadores(as) que buscam interpretar a filosofia apresentada pela duquesa de Newcastle aos mil-e-seiscentos: as *Observações sobre Filosofia Experimental* (OEP³ – 1666/8). Publicadas em 1666 – com uma segunda edição em 1668 – seu texto tem como objetivo discutir algumas das novas descobertas da filosofia experimental recente, de modo que ela seja contraposta à própria proposta gnosiológica e cosmológica cavendishiana. Em particular, podemos argumentar que a publicação é aquela na qual a pensadora mais discute questões de natureza epistemológica⁴, temática tão cara à intelectualidade moderna europeia. No entanto, apesar dos diversos esforços cavendishianos, de forma alguma o texto mostra-se plenamente claro sem um prévio conhecimento das teses filosóficas defendidas anteriormente pela autora⁵. Em decorrência disso, proponho, neste artigo, apresentar uma leitura das três primeiras seções da primeira parte da obra (OEP 1.1-3⁶), como um norte para orientar incursões introdutórias ao texto, cuja tradução procuro publicar conjuntamente com estas páginas. As seções em questão funcionam como uma introdução à obra, sendo uma das apresentações mais claras e explícitas da proposta central das *Observações*: a crítica da Filosofia Experimental com base em uma reflexão sobre o conhecimento que se sustenta em uma teoria da percepção.

Prosseguirei da seguinte maneira, portanto: a partir da explicitação de conceitos e enunciados fundamentais de cada uma das três seções, esforçar-me-ei para reconstruir uma perspectiva plausível da teoria do conhecimento e da filosofia da ciência cavendishianas presentes nas *Observações*. Nesse caso, quando escrevo sobre teoria do conhecimento, tenho

³ Serão utilizadas abreviações para as publicações cavendishianas, seguindo as iniciais das obras em seu original inglês. Dessa maneira, para referência, caso necessário:

PhF – *Philosophical Fancies* (1663) / *Fantasia Filosófica*;

PPO 55 – *Philosophical and Physical Opinions* (1655) / *Opiniões Físicas e Filosóficas*;

PPO 63 – *Philosophical and Physical Opinions* (1663) / *Opiniões Físicas e Filosóficas* (2ª edição);

PL – *Philosophical Letters* (1664) / *Cartas Filosóficas*;

OEP – *Observações upon Experimental Philosophy* (1666-8) / *Observações sobre a Filosofia Experimental*;

BW – *The Blazing World* (1666-8) / *O Mundo Resplandecente*;

GNP – *Grounds of Natural Philosophy* (1668) / *Fundamentos de Filosofia Natural*.

⁴ Espero que essa afirmação seja suficiente fundamentada pelas páginas que se seguem, que exibirão evidências de que a discussão de teor gnosiológico é bastante intensa e presente nas *Observações*.

⁵ Nesse caso, tenho em mente as publicações com reflexões de natureza física e metafísica, a saber: as *Fantasia Filosófica* (1653), que serão ampliadas e mais bem desenvolvidas sob o título de *Opiniões físicas e filosóficas* (1655) e sofrerão ainda uma completa reestruturação formal e algumas adições de conteúdo na edição de 1663, que recebe o mesmo título (para pânico dos(as) estudiosos(as)). Por motivo da grande diferença entre as duas edições – para exemplificar, há alteração na própria ordenação dos capítulos: PPO 55 conta com duzentos e dez capítulos divididos em três partes (sendo a primeira possivelmente subdivisível em mais três); PPO 63 tem sete partes contendo, no total duzentos e cinquenta e oito capítulos – é necessário haver uma distinção nas referências (ver nota 1). Neste artigo, passarei ao largo dos *Poemas e Fantasia*, também publicados em 1653, posto que a discussão em filosofia natural nessa obra em especial parece ter outros interesses.

⁶ Apresentarei as referências das *Observações* de acordo com o seguinte padrão: (OEP parte.seção, paginação na edição de 1666, paginação na edição de 2001)

em mente as reflexões epistemológicas que envolverão a noção de *percepção* – conceito fulcral para a duquesa em sua filosofia madura. Tal discussão se dará por meio da leitura da primeira seção. Outrossim, através da interpretação do segundo capítulo, estudaremos a proposta da filósofa sobre as limitações do conhecimento humano, principalmente no que tange ao conhecimento do infinito. Com a terceira subdivisão do texto, chegaremos propriamente ao que denomino de filosofia da ciência de Cavendish. Por filosofia da ciência, compreendo, aqui, a crítica que ela realizará à “Arte” ou à “Filosofia Experimental”: uma reflexão sobre uma determinada maneira de praticar a filosofia natural de sua época. Dessa maneira, abordarei cada uma das seções em sua particularidade, apresentando uma leitura das perspectivas filosóficas das primeiras *Observações* que busque também incorporar elementos de outras obras relevantes para auxiliar futuros(as) hermeneutas.

1.1 – “Of Humane Sense and Perception”

A dinâmica entre **ignorância e conhecimento** é um dos temas fundamentais da primeira observação. Cavendish, ao longo de todo o texto, contrasta o que podemos conhecer com aquilo cujo conhecimento é-nos negado. Perpassando tal discussão, estão os conceitos mais importantes do capítulo – **sensibilidade e razão** [*sense and reason*], que serão seminais não somente neste momento, mas em todo o sistema filosófico de maturidade da duquesa.

Na obra, a reflexão acerca da sensibilidade inicia-se através de uma discussão sobre os cinco sentidos, ressaltando o fato de que cada um dos sentidos é, por sua vez, conhecedor dos objetos que lhe são próprios e ignorantes do que os outros sentidos conhecem. Em seguida, são apresentados dois importantes pontos: primeiro, cada sentido pode ter diferentes graus de automação⁷, o que resulta em diferentes graus possíveis de conhecimento em um mesmo sentido; em seguida, o conhecimento sensorial é dependente da apresentação correta dos objetos aos sentidos, de maneira que “se a apresentação dos objetos for imperfeita, seja por variação ou obscuridade ou quaisquer outros caminhos, o sentido é enganado”⁸. A partir desse ponto – qual seja, a variedade de conhecimentos, sensibilidades e

⁷ Automoção [*self-motion*] é a característica fundamental da matéria animada no *kósmos* de Lady Margaret e é, por sua vez, responsável por todos os processos que nele ocorrem, como, por exemplo, o fenômeno da percepção ou mesmo a sensibilidade de modo geral. Desenvolverei esse ponto em breve, mas Cavendish argumenta que a percepção é um processo ativo, que parte do sujeito cognoscente. É da matéria animada desse sujeito que parte o movimento autogerado ou automoção que é responsável por “extrair o molde” [*pattern out*] do objeto a ser conhecido.

⁸ Tanto aqui quanto posteriormente, quando for citado algum enunciado ou trecho de Cavendish, cuja referência não esteja explícita, subentende-se que se trata das *Observações*, mais especificamente a seção que

percepções presentes em um único sentido de um único ser humano – Cavendish amplia a sua dúvida, questionando qual variedade seria possível então em todas as partes da natureza.

Na sequência, somos introduzidos a um conjunto de conceitos cujo estudo nos será de muito préstimo: **matérias sensitiva e racional** e os seus correlatos, **percepções sensitiva e racional**. Por último, somos ainda presenteados com uma oposição entre “Arte” e “Natureza” que dará o tom da crítica que estará presente em toda a obra que se segue, além de uma reflexão metafísica e epistemológica mais delongada da noção de “Natureza” através das ideias de conhecimento e ignorância. Apresentarei uma análise mais pormenorizada dessas duas últimas frentes, buscando realizar uma reconstrução breve do cosmo cavendishiano e da centralidade da noção de percepção em tal universo, como um princípio físico-epistêmico.

Para a filósofa, a natureza é um todo pleno contínuo infinito de matéria (cf. PPO 55 *Natural Sermon*; OEP 1.31; GNP 1.1-3). Dissecando tal definição, podemos compreender que a natureza abrange tudo o que existe materialmente (que é basicamente tudo, com algumas exceções como Deus e as almas imateriais (cf. PL 1.1-3)) e que ela é infinita em extensão e variedade. Nela, não existe o vácuo⁹ (cf. PL 3.8, 4.8, 4.31; OEP 1.1, 1.5, 1.31; GNP 4). Todavia, contrariando o posicionamento do materialismo de moldes epicuristas de diversos modernos, que vê a matéria como algo inerte, incapaz de movimento próprio, Cavendish apresenta a matéria como capaz de colocar a si própria em movimento. Mais especificamente, no sistema cavendishiano das obras tardias (PL, OEP e GNP), há dois tipos de matéria: **matéria animada e inanimada**, a primeira sendo passível de duas outras subdivisões, em **matéria sensitiva e racional**. Ao todo, há três graus relevantes de matéria, dois deles animados, isto é, semoventes ou capazes de movimento próprio (OEP *Argumental discourse, passim*). Ademais, os três graus de matéria encontram-se de tal modo imiscuídos e misturados uns aos outros que é impossível separá-los, nem sequer encontrar qualquer lugar na natureza no qual não estejam presentes os três graus simultaneamente. Nas palavras da filósofa, é

estiver sendo analisada no momento. Evitei colocar as referências em tal caso para evitar repetições e quebras excessivas na leitura.

⁹ Tal questão é variável ao longo do seguimento cronológico das obras da pensadora. Os primeiros textos filosóficos da década de 50 apresentam quase que uma afirmação da noção do vácuo, sendo seguidos de outros que começam a questionar tal posição e apresentam-se de maneira ambígua. Por fim, no que denomino aqui de filosofia de maturidade de Cavendish (a partir de 64, com as *Cartas*), parece estar clara para a filósofa a inexistência de um vácuo e a plenitude de matéria na natureza. Para um estudo mais detido da alteração das abordagens sobre o vácuo entre 1653 e 1668, ver TONANI (2021b), seção 0.1: “Corpus científico cavendishiano”.

como se os três formassem “um só corpo”, sendo, assim, coextensos com a natureza ela mesma (cf. PL 1.17, 2.4; GNP 1.3).

Outrossim, a matéria animada, além de movimento, é também capaz de percepção e de conhecimento (cf. PL 1.11, 1.18, *passim*). Somente dessa maneira seria possível coordenar a automoção da matéria com uma natureza perfeitamente ordenada. Dessa maneira, como a matéria animada existe em todos os cantos do universo, este deve ser visto como todo percipiente e cognoscente, sendo a natureza em sua inteireza infinitamente sábia, uma vez que ela é a própria matéria infinita que conhece. Em especial, cada grau de matéria animada é particular não somente nas características físicas peculiares da composição de suas matérias (uma é mais rarefeita, livre, sutil e penetrante que a outra (cf. OEP *Argumental Discourse*; GNP 1.5)), mas também na sua maneira de conhecer: a matéria sensitiva é a **sensibilidade** da natureza e a racional, a sua **razão**. As duas formas de conhecimento são distintas, mas ambas atuam quando do processo cognitivo que a filósofa denomina “percepção”. O termo **percepção** ou conhecimento externo abarca, primariamente, o processo no qual partes da natureza estão em busca de conhecer outras partes (OEP *Argumental Discourse*, 1.35, 1.37). Em suma, todas as figuras, criaturas ou partes da natureza, no sistema cavendishiano, são capazes de conhecimento e percepção, e, mais do que isso, de percepções sensitivas e racionais, tornando-se, dessa maneira, capazes de conhecer o seu entorno sensível e racionalmente. Entretanto, por mais que partes da natureza possam conhecer outras partes, elas necessariamente ignorarão outras partes, sendo vetada também a possibilidade de uma parte finita ter conhecimento total da natureza infinita (ver seção 1.2 do presente artigo e das OEP).

Para continuar a explanação da teoria da percepção cavendishiana cabe trazer à tona a carta quarenta e dois das *Cartas Filosóficas* de 1664:

MADAME,

Para concluir o meu discurso sobre as opiniões desses dois famosos e eruditos autores [Descartes e Hobbes], que eu aqui lhe enviei em diversas cartas, eu não poderia escolher <algo> diferente do repetir, nesta presente <carta>, o fundamento das minhas próprias opiniões, o qual eu desejo que você observe bem, caso você se engane acerca de algo sobre o qual eu discurssei anteriormente. Primeiramente, eu sou a favor da matéria semovente [*self-moving matter*], que eu denomino de matéria sensitiva e racional e de parte perceptiva e arquetônica da natureza e que é a sua vida e o seu conhecimento [*life and knowledge*]. Em seguida, sou da opinião que toda percepção é realizada por automoções corpóreas figurativas

[*corporeal, figuring self-motions*] e que a percepção de objetos externos [*forreign objects*] é feita pela extração do seu molde [*by patterning them out*]. Como, por exemplo, a percepção sensitiva de objetos externos é realizada pela facção de cópias desses objetos, assim também os movimentos corpóreos sensitivos [*sensitive corporeal motions*] nos olhos extraem uma cópia [*copy out*] dos objetos da visão; os movimentos corpóreos sensitivos nos ouvidos extraem a cópia dos objetos do som; os movimentos corpóreos sensitivos nas narinas extraem uma cópia dos objetos do olfato; os movimentos corpóreos sensitivos na língua e na boca extraem a cópia dos objetos do gosto; e os movimentos corpóreos sensitivos da carne e da pele do corpo extraem uma cópia dos objetos externos sujeitos ao toque. Pois, quando você se coloca perante o fogo, não é o fogo ou o calor do fogo que adentra a sua carne, mas <vão> os movimentos sensitivos <que> extraem uma cópia dos objetos do fogo e do calor.

(CAVENDISH, M. PL 1.42, p.127¹⁰)

Essa carta ser-nos-á útil por apresentar um resumo das perspectivas cosmológicas e epistemológicas de Lady Margaret. De acordo com ela, “o fundamento das minhas próprias opiniões”, como proclama a pensadora, pode ser mais bem compreendido em seus dois desdobramentos. Primeiramente, há a postulação da existência da **matéria semovente** [*self-moving matter*], nos seus respectivos graus sensitivo e racional, conforme discutimos anteriormente. Adiante, Cavendish apresenta um desenvolvimento filosófico do conceito de percepção: aprofundamento da sua gnosiologia que mais propriamente nos dirá respeito no presente artigo.

Perceber algo, partindo do excerto citado, é **extrair o seu molde** [*pattern them out*]. Trata-se de um movimento da parte animada da matéria, ou seja, é uma “automoção corpórea figurativa”, moção que tem como ponto de partida a matéria animada e cognoscente, não o objeto conhecido¹¹. Dessa maneira a cognição perceptiva realizada por uma matéria semovente está intimamente ligada à **atividade** do fenômeno da percepção: a percepção é uma movimentação **ativa** da matéria animada, e não uma recepção passiva de informação. Isso é possível porque a matéria animada é, ela mesma, capaz de movimento. *Ergo*, ela é capaz de percepção, vista como uma dessas formas de movimento inerente à matéria. Uma vez que o conceito de percepção, para Cavendish, é parte fundamental tanto de sua

¹⁰ Todos os textos cavendishianos presentes no artigo foram traduzidos por mim, salvo se mencionado explicitamente. Trago termos de relevância no original inglês entre colchetes e, em alguns casos, opto por trazer todo o trecho no seu original em nota. Quanto aos textos de Hooke que se encontram aqui traduzidos, o trabalho também foi meu.

¹¹ Cavendish opõe a sua perspectiva ativa de percepção às concepções passivas de Hobbes (PL 1.4) e Descartes (PL 1.18), nas quais a percepção sensorial parte do objeto e adentra os sentidos que dele (ou de seus raios ou emissões ou equivalentes) recebem a impressão. Para mais detalhes das diferentes concepções e da crítica de Cavendish a cada um dos autores ver TONANI (2021a) – discussão com Hobbes – e PRICLADNITSKY (2022) – discussão com Descartes.

cosmologia e mecânica, quanto de sua discussão sobre o conhecimento defendendo que se trata, isto posto, de uma **tese físico-epistêmica**.

Na carta mencionada, encontramos ainda uma explicação mais profunda do mecanismo da percepção. Como vimos, perceber é extrair o molde de algo, o que significa **extrair uma cópia** [*copy out*] do objeto em questão. Essa cópia produzida pela extração do molde se apresenta, assim, prontamente presente à matéria que pode, então, conhecê-la. Entretanto, esse conhecimento só será possível se o objeto for *corretamente* apresentado à matéria animada, como vimos no texto cuja análise é a meta do presente trabalho. Discutiremos, em breve, o que pode ser considerado como uma apresentação correta do objeto e de que maneira isso se relacionará com a crítica à Filosofia Experimental empreendida pela duquesa. Para tal finalidade, todavia, será imperativo compreender melhor os dois tipos de percepção relacionadas aos dois graus de matéria animada: percepção sensitiva e racional ou, em uma das mais recorrentes expressões na literatura filosófica de maturidade da duquesa, as percepções da “sensibilidade e razão”.

Sobre a chamada **teoria da dupla percepção**, podemos ler, na última filosofia da autora:

Capítulo X – Sobre a dupla percepção

Há uma dupla percepção na natureza: a percepção racional e a sensitiva. A percepção racional é mais sutil e penetrante que a sensitiva. Além disso, ela é mais geralmente perceptiva que a sensitiva, sendo também uma percepção mais ágil. Tudo isto é ocasionado não somente pela pureza das partes racionais, mas também através da liberdade das partes racionais, enquanto as sensitivas, estando sobrecarregadas pelas partes inanimadas [*being incumbred with the Inanimate parts*], são <por estas> obstruídas e retardadas. Ainda assim, todas as percepções, tanto sensitivas quanto racionais, existem <somente> em partes, mas, por razão de a <percepção> racional ser mais livre – não sendo uma trabalhadora esforçada – pode mais facilmente criar uma percepção unificada, que a sensitiva [*Yet all Perceptions, both Sensitive and Rational, are in parts; but, by reason the Rational is freer, (being not a painful Labourer) can more easily make an united Perception, than the Sensitive*]; e este é o motivo <por que> as partes racionais podem criar uma percepção inteira de um objeto inteiro, enquanto as sensitivas só podem criar percepções parciais [*makes but Perceptions in part*] de um e do mesmo objeto.

(CAVENDISH, M. GNP 1.10, p.9)

Para a filósofa, existem dois graus de matéria animada e, portanto, **dois graus de percepção** – sensitiva e animada. Buscarei ressaltar algumas das diferenças entre as duas percepções, mostrando a complexidade da teoria da percepção cavendishiana. Assim como a matéria

racional é mais sutil, refinada, penetrante, livre¹² e ágil, também a percepção racional o será, se comparada à sua correspondente sensitiva. O motivo para tal é o fato de a matéria sensitiva funcionar como uma espécie de ponte entre a matéria racional e a inanimada, sendo ela a responsável mais direta por mover a matéria inanimada (que não é capaz de movimento próprio, mas pode e é, constantemente, movida pela matéria sensitiva (cf. PL 1,17, 2.12)). Sendo assim, a matéria sensitiva é “sobrecarregada pela parte inanimada e é por esta obstruída e retardada” (GNP 1.10, supracitado). Quanto às diferentes percepções, Cavendish afirma, no trecho selecionado, que, além de a percepção sensitiva ser menos penetrante, ágil e livre, ela somente pode criar percepções parciais, enquanto a percepção racional é capaz de perceber um objeto em sua inteireza. Para mais diferenças entre os diferentes tipos e graus de percepções, podemos recorrer a outros textos cavendishianos. Se retornarmos às *Cartas*, podemos ver, em um debate com a epistemologia hobbesiana:

Pois a vida e o conhecimento – que eu chamo de matéria sensitiva e racional – estão em todas as criaturas e em todas as partes de todas as criaturas, gerando todas as percepções na natureza, porque elas são as partes semoventes da natureza [*self-moving parts of Nature*] e, a partir da maneira como tais movimentos corpóreos racionais e sensitivos se movem, então assim são realizadas tais e tais percepções. Entretanto, sendo essas partes semoventes de diferentes graus (uma vez que a matéria racional é mais pura que a sensitiva), gera-se uma dupla percepção em todas as criaturas, das quais uma é realizada pelos movimentos racionais corpóreos e a outra, pelos sensitivos. E, apesar de ambas as percepções existirem em todo o corpo e em cada parte do corpo de uma criatura, ainda assim os movimentos sensitivos corpóreos, tendo seus órgãos próprios como locais de trabalho [*Work-houses*], nos quais eles laboram algumas formas de percepções, essas percepções são comumente realizadas em tais órgãos e são também duplas, considerando que as moções sensitivas trabalham ou no interior ou no exterior de tais órgãos: no interior, em sonhos, no exterior, durante a vigília. Embora ambas a matéria racional e a sensitiva estejam inseparavelmente juntas e misturadas [*inseparably joyned and mixed together*], nem sempre elas trabalham de forma conjunta, pois muitas vezes a racional trabalha sem qualquer molde sensorial [*sensitive paterns*] e a sensitiva também sem qualquer molde racional [*rational paterns*].

¹² Não discutirei a temática tão interessante da atribuição de diferentes graus de liberdade aos diferentes graus de matéria, pois seria um desvio demasiadamente longo da temática aqui abordada. Todavia, considerando o trabalho de interpretar a pensadora, considero que essa é uma das atribuições mais intrigantes que Cavendish fará quanto à matéria animada, em particular a matéria racional. Não é simples compreender o que a duquesa está de fato propondo ao realizar tais afirmações: O que significa dizer que um grau de matéria é mais livre que os outros, que estão a ele misturados? Quanto às diferentes percepções, como ler afirmações de a percepção racional é mais livre que a sensitiva? Uma interpretação interessante é realizada por TONANI (2021b), que, em sua comparação do sistema cavendishiano com o sistema estoico, analisa, quanto à epistemologia, algumas semelhanças entre o assentimento do primeiro pórtico e a liberdade da percepção racional de Lady Margaret.

(CAVENDISH, M. PL 1.4, pp.18-9)

Em decorrência do texto, podemos ver que, embora existam em uma **total mescla**, os diferentes graus de matéria permanecem distintos entre si e podem trabalhar de maneira desconectada. Nesse caso, não necessariamente as duas partes percebem conjuntamente um mesmo objeto, o que pode fazer com que o conhecimento desse não seja efetivado. De acordo com a teoria gnosiológica da pensadora, a percepção racional e a percepção sensitiva **só podem gerar conhecimento se forem regulares e o objeto for corretamente apresentado a elas**. Contudo, como as duas percepções podem trabalhar separadamente, torna-se também relevante o fato de que nem sempre elas podem estar percebendo objetos que lhes sejam próprios. Cada grau da matéria tem um objeto próprio que deveria buscar compreender no processo de uma percepção regular. Temos clareza que a percepção sensitiva tem como objeto a matéria externa, isto é, outra figura formada pela matéria infinita da natureza que não aquela que percebe. Em contrapartida, a percepção sensorial, **se regular**, tem como objeto o movimento da própria matéria sensitiva. Quando as duas percepções trabalham conjuntamente, as duas estão apreendendo o mesmo objeto, a percepção racional atuando através da sensitiva, percebendo as sutilezas de seu movimento, as condições apresentadas, a ausência de impedimentos, algum possível erro interno à percepção, dentre outras. No que pode ser compreendido como sendo a **percepção regular, a matéria sensitiva percebe (ativamente) um objeto e a matéria racional percebe (ativamente) os movimentos da matéria sensitiva**, sendo capaz de corrigir a percepção sensitiva e, provavelmente, de distinguir entre informações verdadeiras e falsas. Somente nesse caso, de fato, podemos dizer que há conhecimento sendo produzido pelo fenômeno da percepção. Peço licença para trazer como evidência das afirmações deste parágrafo um longo excerto da seção 1.37 das *Observações*:

Pode ser objetado que, se os movimentos racionais perceptivos extraem moldes dos sensitivos [*if the rational perceptive motions take patterns from the sensitive*], então a razão não pode nunca julgar as coisas como elas naturalmente são, mas somente as suas cópias modeladas pelos movimentos sensitivos. <A isso> eu respondo que quero dizer que algumas vezes a <matéria> racional extrai o molde da <matéria> sensitiva, e, outras vezes, a sensitiva, da racional. No entanto, ambas, na maior parte das vezes, agem conjuntamente, em comunhão e como se fosse no mesmo instante de tempo, ao modelar um objeto – somente as cópias não são as mesmas, pois uma cópia é da percepção racional e a outra da sensitiva. Assim, há uma dupla percepção de um mesmo objeto [*of one and the same object*]: uma racional, e uma sensitiva. Por exemplo, quando vejo um objeto, eu tenho também um pensamento desse objeto [*a thought of that object*]

e esse pensamento é uma cópia do objeto feita pela parte racional da matéria, mas não pela sensitiva, de modo que há uma grande diferença entre a percepção racional e a sensitiva. (...) Mas então alguns podem dizer que, se a parte racional tem liberdade de mover-se como quer, então ela pode perceber sem a sensibilidade, isto é, a razão pode criar percepções de objetos externos nos órgãos dos sentidos quando os sentidos não o fazem: por exemplo, as moções racionais no olho podem perceber a luz quando as sensitivas não o fazem, e, <semelhantermente>, som no ouvido, quando as sensitivas não o fazem. A isso, eu respondo que é provável que a racional muitas vezes se mova em direção a outras percepções que a sensitiva – como frequentemente declarei –, no entanto, se suas ações forem ordenadas e regulares [*if their actions be orderly and regular*], então mais comumente <ambas as partes> mover-se-ão em direção a uma mesma percepção. Contudo, sendo a razão a parte mais pura e mais livre, <ela> possui uma percepção mais sutil que a sensibilidade, pois há uma grande diferença entre sensibilidade e razão no que concerne à sutileza de suas ações. Os sentidos percebem, por assim dizer, em parte, enquanto a razão percebe o todo e de modo mais geral [*sense does perceive, as it were, in part, whenas reason perceives generally, and in whole*]. Fosse um objeto modelado com todas as suas propriedades, a sua cor é somente perceptível pela visão; o seu odor é percebido pelo nariz; o seu som, percebido pelos ouvidos; o seu gosto é percebido pela língua; e a sua dureza ou maciez, calor ou frio, secura ou umidade são percebidos pelo toque. <Isso ocorre> de tal maneira, que cada sentido em particular extrai o molde do objeto que lhe é próprio e cada um não tem mais que o conhecimento do objeto que do molde que ele extrai: a visão não sabe nada do seu gosto, nem o gosto do seu toque, nem o toque do seu odor e assim subsequentemente. Entretanto, a mente extrai o molde de todas essas figuras conjuntamente, de modo que elas não sejam mais que um objeto para ela, sem divisão, o que prova que a percepção racional, sendo mais geral, é também mais perfeita que a sensitiva. A razão disso é o fato de ela ser mais livre e não estar sobrecarregada com os fardos das outras partes [*and the reason is, because it is more free, and not incumbred with the burdens of other parts*]. Dessa maneira, a <matéria> racional pode julgar melhor os objetos que a sensitiva, sendo mais conhecedora. E sabe mais, porque tem uma percepção mais geral, e tem uma percepção mais geral, porque é mais sutil e ativa, e é mais sutil e ativa, porque é livre e não necessita trabalhar sobre ou em conjunto com nenhuma outra parte. (...) O que eu quero dizer não é que a razão não tem outra percepção a não ser através das informações dos sentidos, pois certamente a percepção racional é mais sutil, mais perfurante e penetrante – ou inspetora – que a sensitiva, e, assim, mais inteligente e conhecedora. Mas quando eu digo que a sensibilidade informa a razão [*that sense informs reason*] eu falo somente de percepções tais, nas quais os movimentos figurativos racionais extraem moldes dos sensitivos e não trabalham voluntariamente ou por conta própria [*voluntarily or by rote*].

(CAVENDISH, M. OEP 68, 1.37, pp.179-182 86)

O texto é interessante por diversos motivos, mas começo ressaltando que a referência, nesse caso, é da segunda edição das *Observações*, já que o excerto que acabei de trazer só está presente no texto a partir de 1668, sendo possivelmente uma explicação da publicação anterior, talvez inclusive sobre a própria seção que a antecede (OEP 1.36), na qual Cavendish discute as diferenças entre as duas formas de percepção. Em um tal esclarecimento, a filósofa fornece-nos uma compreensiva descrição do fenômeno da percepção, com ênfase na teoria da dupla percepção e na distinção entre as percepções racional e sensitiva. São reiterados pontos como: (1) há uma dupla percepção na natureza; (2) tanto a percepção racional como a sensitiva funcionam pela extração do molde, cada qual dos seus respectivos objetos; (3) a percepção racional pode não acompanhar a sensitiva, estando cada uma delas ocupada com objetos diferentes; (4) quando as duas percepções trabalham conjuntamente, a percepção sensitiva extrai o molde de um objeto externo enquanto a percepção racional extrai o molde da matéria sensitiva. É nesse último caso, no qual “suas ações são ordenadas e regulares” (OEP 68 1.37, supracitado) que existe a possibilidade de uma figura ter conhecimento perceptivo de um objeto externo. Entretanto, sempre importante ressaltar que um tal conhecimento é limitado e circunscrito, sempre sendo impossível que o conhecimento humano atinja ou ultrapasse a natureza ela mesma infinitamente sábia, já que não há sequer comensurabilidade entre o finito e o infinito. Com essas considerações, acredito foi fornecida uma base sólida de interpretação acerca da teoria da percepção cavendishiana, tocando nos tópicos como a centralidade da percepção no sistema filosófico de maturidade de Cavendish¹³, a teoria da dupla percepção e o que ocorre no que poderia propriamente ser chamado de percepção regular. Encerro a seção com a esperança de que tal abordagem possa ser de préstimo a uma leitura das primeiras *Observações*, inclusive as que serão trabalhadas a seguir. Prossigamos, assim, à crítica à Filosofia Experimental que terá por fundamento a estudada teoria da percepção.

¹³ De maneira extremamente curiosa, o próprio termo “percepção” e a teoria pormenorizada acerca da percepção são um produto que ocorre de maneira finalizada somente naquilo que estou denominando de teoria filosófica de maturidade de Lady Cavendish. Inclusive, o termo percepção encontra-se totalmente ausente das primeiras obras filosófico-científicas da pensadora (pré-1664), de modo que é possível inclusive, através do desenvolvimento da epistemologia (e não somente da cosmologia) cavendishiana, traçarmos, na publicação das *Cartas* de 64, uma inflexão para uma teoria filosófica mais consolidada, que pode ser considerada como um pensamento de maturidade com características próprias. Tenciono publicar, em breve, um artigo especialmente dedicado a tal demarcação com base no traçar da gênese da teoria da percepção nas obras da intelectual inglesa.

1.2 “Of Art, and Experimental Philosophy”

A segunda observação é estruturalmente diferente da primeira, sendo, no entanto, semelhante a inúmeras outras seções da obra e a algumas das *Cartas* de dois anos antes. O texto busca discutir diretamente alguns trechos extraídos do “Prefácio” às *Micrographia* de Hooke e trá-los logo à frente. São dois os excertos relevantes nessa seção e assim dividirei a minha abordagem ao que proponho interpretações para as discussões que Cavendish realiza de cada um.

Hooke, no trecho selecionado para a primeira menção de Cavendish, apresenta que os seres humanos estão duplamente dispostos a cometerem erros: primeiramente, por abandonarem voluntariamente e supersticiosamente as regras da natureza; e, em segundo lugar, pois trazem consigo inata a corrupção original – presumivelmente da queda do Éden. Em vista disso, tanto por criação quanto por nascimento, os seres humanos estão predispostos ao erro. Não obstante, é possível buscar uma reparação para tais “imperfeições e malefícios” através da “Arte” (HOOKE, 1665, *Preface*, s.p.). Por **Arte**, o autor aqui denota a filosofia da natureza que busca compreender os fenômenos naturais a partir de uma observação **artificialmente mediada** por diversos instrumentos que supostamente ampliariam os limites da percepção humana e tornariam-lhe manifestos um universo anteriormente desconhecido. Tal reparação fundamental, para Hooke e para muitos membros da intelectualidade europeia da época, ocorreria através dos recém-construídos instrumentos óticos: o telescópio, para o longe; e o microscópio, para o pequeno. O filósofo chega a afirmar que a utilização dos instrumentos dióptricos seria como usar “órgãos artificiais” para suplantar, corrigir e ampliar os órgãos naturais e suas capacidades (HOOKE, 1665, *Preface*, s.p.).

A resposta de Cavendish é breve, apesar de sumarizar um argumento que aparecerá diversas vezes ao longo da obra. Esse argumento está intimamente conectado à **incomensurabilidade entre o finito e infinito**, outra temática muitíssimo cara às físicas e metafísicas da filosofia posterior ao Renascimento¹⁴. A duquesa de Newcastle, em suas reflexões filosóficas publicadas, mais que costumeiramente aborda discussões sobre a infinitude. O assunto é tratado em todas as suas obras científico-filosóficas (ao contrário de

¹⁴ Para sustentar tal posicionamento, podemos pensar, por exemplo, em importantíssimas figuras renascentistas como Nicolau de Cusa, no século XV, e Giordano Bruno, no XVI, em cujas obras a discussão sobre o infinito é de natureza indubitavelmente central. Tais debates desdobrar-se-ão em inúmeras influências no dezesete, como podemos vislumbrar no já clássico *Do mundo fechado ao universo infinito* de Alexandre Koyré (KOYRÉ, 2006).

outras temáticas de central importância para o seu sistema, como a percepção, por exemplo) e ainda recebe, ainda mais curiosamente, as primeiras páginas dos textos como o *locus* do debate (PhF 1, 6-12, 14-15 = PPO 55 1.1, 1.6-12, 1.14-15; PPO 55 *A condemning treatise of atoms*; PPO 63 *To the reader, Preface*, 1.1, 1.1-19; PL *Preface to the reader*, 1.2-3; OEP *Argumental Discourse*, 1.1-2; GNP 1.7, 1.9, 1.13-14¹⁵). Por causa da extensão da abordagem cavendishiana do assunto, deixarei uma interpretação acadêmica mais compreensiva do tópico para outro escrito, apresentando como foco presente somente algumas das questões *epistemológicas* do debate sobre o infinito.

Em suas primeiras obras, na fase que denomino de fase de formação do sistema de Cavendish, a filósofa já aborda extensivamente o tema acerca da **incognoscibilidade do infinito**. Nas *Fantasia Filosóficas* de 53, encontramos a discussão nos versos que estão presentes na seção intitulada “Dos movimentos dos espíritos” [*On the Motions of Spirits*] (PhF 41 = PPO 55 1.41):

A matéria prima não sabe quais efeitos serão
 Ou como suas diversas moções concordarão
 Pois é infinita e assim <infinitamente>¹⁶ se move
 Eternamente, no qual nada há que se prove¹⁷
 Pois o infinito*, em um compasso, não está,
 Nem há linhas eternas com as quais medir-se-á.
 Conhecimento não há nenhum que compreenda
 Aquilo que nem começo nem fim tenha.
 Perfeito conhecimento compreende tudo o que pode ser
 Entretanto, nada pode a eternidade compreender.

* - Nada pode ser feito ou conhecido absolutamente do infinito e do eterno. (N. da A.)
 (CAVENDISH, M. PhF 41 = PPO 55 1.41¹⁸)

¹⁵ Note-se que de maneira alguma essas menções são os únicos lugares nos quais o conceito de infinito e os seus desdobramentos epistemológicos, físicos e metafísicos são discutidos. Elas são somente as *primeiras* ocasiões, em cada um dos livros, nas quais o tema é trabalhado. Busquei somente reiterar aqui que, além de ser um dos assuntos mais caros às reflexões filosóficas cavendishianas, ele também é um assunto que recebe uma posição privilegiada em todos os textos, aparecendo logo nas primeiras páginas, muitas vezes como o primeiro tópico de relevância filosófica.

¹⁶ Adição de teor totalmente literário realizada pela tradução, para ajudar a compor a métrica do poema e assim, torná-lo mais formalmente semelhante ao de Cavendish.

¹⁷ De provar, isto é, fornecer provas. Trata-se de uma maneira poética de referir-se à possibilidade do conhecimento.

¹⁸ O texto é efetivamente o mesmo das duas versões, seja em PhF, publicadas em 1653 ou em PPO 55. Apresento aqui o original em inglês da versão de 55, que contém já algumas correções ortográficas:

“Matter prime knowes not what effects shall be,
 Or how their several motions will agree.
 Because* tis infinite, and so doth move
 Eternally, in which no thing can prove.
 For infinite doth not in compasse lye,
 Nor hath Eternal lines to measure by.

Em tais graciosos versos podemos perceber que desde o início da reflexão filosófica cavendishiana há a presença da discussão sobre o infinito, em particular acerca da impossibilidade de haver um conhecimento dele. Ora, se a natureza é vista como infinita desde as *Fantásias Filosóficas*, ela deve ser, a rigor, já nesse texto, também incognoscível em seu todo, mesmo que seja possível que partes delas sejam conhecidas por outras suas partes. A pensadora é inclusive generosa o suficiente com o(a) seu(sua) leitor(a) a ponto de fornecer-lhe uma nota explicativa, apresentando o significado filosófico do que foi apresentado em formato poético.

Nas *Opiniões* de 55, os capítulos já presentes nas *Fantásias* são republicados na primeira parte da obra, além da temática do infinito ocorrer ineditamente também em PPO 55 2.76-77; 3.95; 5.210. Nesta última referência, na quinta parte do texto, há a introdução de outro tópico da discussão na qual é contemplada a outra única entidade infinita no sistema de Cavendish: Deus. Deus apresenta-se não somente como infinito, mas como propriamente imaterial, estando acima da natureza e sendo criador desta. Do ponto de vista da teoria do conhecimento, nesse ducentésimo décimo capítulo encontramos somente alguns indícios da impossibilidade de a mente humana conhecer Deus, posta a infinitude deste. A questão sobre a cognição do divino e do estatuto ontológico de Deus para a filósofa inglesa é particularmente longa e, estando ausente esse debate da discussão das três primeiras *Observações*, não me deterei em tal tópico.

A versão de 1663 das *Opiniões Físicas e Filosóficas* traz um texto formalmente bastante distinto da primeira publicação da obra e mais frequente nele está a discussão sobre o infinito (PPO 63 *Preface*, 1.8, 1.13, 1.17, 2.10, 2.13, 3.17, 3.19, 4.13-14, 4.22). Muitos dos trechos são de relevância inegável, mas é no “Prefácio” que o assunto toca a questão em um ângulo que mais nos é proveitoso para o momento:

As regras da arte não podem ser as regras da natureza, nem as medidas da arte, as medidas da natureza. Tampouco podem os números da arte serem os números da natureza, pois embora a arte advenha da natureza, a natureza não advém da arte. <É assim>, uma

Knowledge is there none, to comprehend
That which hath no beginning, nor no end.
Perfect knowledge comprises all can be,
But nothing can comprise Eternity.

* - Nothing can be made or known absolute out of Infinite and Eternal” (PPO 55 1.41, p.18)

vez que a causa não pode advir do efeito, apesar de o efeito advir da causa. Tampouco pode a arte – o efeito da natureza – compreender a natureza, pois a natureza está tão além ou acima da arte, que a arte está perdida e confusa na busca pela natureza. Pois, sendo a natureza infinita e a arte finita, elas não podem equalizar-se.

(CAVENDISH, M. PPO 63 *Preface*¹⁹)

Encontramos, portanto, três anos antes das *Observações*, uma inquietação de Cavendish com o que ela chama de Arte²⁰. Essa inquietação reflete o que pode ser visto como uma certa forma de *hybris* do ser humano, que busca, com a arte – que não é mais que um efeito e uma parte da natureza – conhecer essa última em sua totalidade e infinitude. Devemos lembrar inclusive que **a arte**, como conhecimento e produto do ser humano, **é parte e efeito da natureza** precisamente porque o ser humano é, por si próprio, parte, produto e efeito da natureza. Assim, é impensável que o efeito possa conhecer a sua causa ou que a parte possa conhecer o todo. Essa premissa epistemológico-metafísica será a base para a crítica das terminologias técnicas da arte nas *Opiniões* de 1663, como também aparecerá como argumento para a crítica da filosofia experimental – ou arte – na segunda observação. A reflexão de Cavendish sobre o assunto é, como podemos ver, bastante longa e possui uma história própria, não estando presente somente no texto que mais detidamente analisamos. Defendo, dessa maneira, que a resposta que Cavendish formula à primeira das citações de Hooke que apresenta em OEP 1.2 é fruto de longa reflexão filosófica e de uma confrontação de sua posição com outras de sua época. Ela nos conduz também ao segundo excerto do experimentalista, cuja crítica desenvolverei a seguir.

Para compreendermos o segundo fragmento textual que Lady Margaret traz das *Micrographia*, é necessário abordar que Hooke realiza, entre os trechos citados, uma reflexão sobre os motivos da fragilidade dos únicos fundamentos legítimos para o conhecimento: os sentidos e a memória. Se não buscarmos corrigir os “a estreiteza e o vagar dos nossos

¹⁹ No original inglês, lê-se:

“The Rules of Art cannot be the Rules of Nature, nor the Measures of Art the Measures of Nature, neither can the Numbers of Art be the Numbers of Nature, for though Art proceeds from Nature, yet Nature doth not proceed from Art, for the Cause cannot proceed from the Effect, although the Effect proceeds from the Cause, neither can Art the Effect of Nature comprehend Nature, for Nature is so far beyond or above Art, as Art is Lost and Confounded in the Search of Nature, for Nature being Infinite, and Art Finite, they cannot Equalize each other” (PPO 63, *Preface*, p. XXVI)

²⁰ O conceito Arte, nesse momento – em 63, não parece estar necessariamente restrito à filosofia natural de cunho experimental, mas estar se referindo às estratégias, tecnologias e terminologias dos chamados homens das escolas [*School-men*]. Entretanto, a crítica que é desenvolvida é que exatamente se trata de uma maneira de conhecer artificialmente construída e que, finita, busca conhecer a infinitude da natureza. Além disso, em ambos os casos (PPO 63 e OEP), é ressaltado que a arte, como os seres humanos que a concebem, são partes da natureza, não podendo se pretender estar acima dela.

sentidos, ou a nossa memória escorregadia e ilusória, ou o confinamento ou a precipitação do nosso entendimento”, estamos fadados a ignorar a natureza. Para ele, tais fragilidades epistêmicas poderiam ser vistas como os “perigos da razão humana” e seriam o motivo por que “não é de se surpreender que nosso poder sobre as causas e efeitos naturais está tão lentamente se aprimorando”. Em contraposição à “filosofia do discurso e da disputa”, os remédios para tais armadilhas cognitivas estariam na “filosofia real, mecânica e experimental”, já que esta está focada no bom ordenamento dos conhecimentos, em torná-los úteis e em fundamentá-los corretamente na sensibilidade e na memória devidamente corrigidas e calibradas (cf. HOOKE *apud* CAVENDISH, 1666). Assim, Hooke acredita que é possível conhecermos a natureza, desde que nos utilizemos de aparatos artificiais para suplantar as limitações de nossas faculdades naturais. Além disso, o filósofo parece defender que o ser humano não é somente capaz de conhecer a natureza, mas também de dela tornar-se mestre, de modo a ser possível manipulá-la e fazê-la agir em nosso favor. Seu otimismo reflete, sem dúvidas, uma esperança que a corrente da filosofia experimental reproduz desde um de seus mais famosos fundadores: Francis Bacon.

Contra esse posicionamento, Cavendish elenca alguns argumentos. Em primeiro lugar, de acordo com a sua visão do cosmo, seria impossível que a humanidade pudesse estar acima da natureza, sendo capaz de manipulá-la ou dominá-la²¹. **Os seres humanos são parte da natureza**, sendo-lhes descabida a pretensão de se colocar em um patamar mais elevado que ela. Em outras palavras, a filósofa afirma que o ser humano não tem qualquer poder sobre as causas e efeitos da natureza, pois considerando que ele é parte desta, tudo o que há são causas naturais gerando efeitos naturais – ações regulares da própria natureza. Por conseguinte, há que se abandonar essa vaidade insana que vislumbra o ser humano como mestre da natureza, que seria difundida em particular pela filosofia experimental, e, ao contrário, submeter-se à natureza infinitamente sábia, cognoscente e bem-ordenada. Tal inversão aparece como uma crítica a uma espécie de arrogância epistêmica, na qual os experimentadores e artistas propõem-se a corrigir a percepção humana lacunar através da

²¹ Essa pretensão está explícita in logo no primeiro parágrafo do “Prefácio” de Hooke. Note-se que se trata, literalmente, das primeiras frases do texto do experimentalista:

É a grande prerrogativa da humanidade sobre as outras criaturas que nós não somos somente capazes de contemplar os trabalhos da natureza ou de mal conseguirmos sustentar nossa vida através deles, mas temos o poder de considerá-los, compará-los, alterá-los, assisti-los e melhorá-los para diversos usos. E, uma vez que esse é o peculiar privilégio da natureza humana em geral, por isso, ela é capaz de se tornar tão avançada pela ajuda da arte e da experiência, de modo a fazer alguns homens ultrapassar outros em suas observações e deduções tanto quanto eles ultrapassam as bestas. (HOOKE, 1665, *Preface*)

arte, que possibilitaria que o ser humano observasse aquilo que antes lhe havia sido negado pela natureza. Na obra que analisamos, a duquesa filósofa esforçar-se-á intensamente para criticar tal petulância, colocando o ser humano em seu devido lugar: como parte da natureza e, logo, submisso a ela. Só é possível um conhecimento verdadeiro se obedecermos ao que a natureza nos prescreveu, pois a nós só é dado o quinhão de conhecimento que naturalmente nos pertence. Trata-se, novamente, de insensatez descomedida querer conhecer mais o que próprio à cognição humana.

A seguir, Cavendish apresenta uma crítica à proposta hookiana de que a razão natural seria falha e que o fundamento legítimo para o conhecimento e para a correção de tal razão seria “a sensibilidade e a memória”. Mais uma vez, para ela, Hooke não compreendeu a real hierarquia do universo: a sensibilidade é suscetível de enganos que a razão, diz ela, não podendo, portanto, ser o fundamento desta. Isso é verdade para a filósofa, considerando que, no sistema cavendishiano, estamos compreendendo “sensibilidade” e “razão” como os diferentes graus da matéria infinita: matéria sensitiva e racional – e Cavendish afirma algumas boas vezes que a matéria racional é mais penetrante, sutil, ágil e livre, sendo assim, mais capaz de propriamente conhecer. Da mesma forma como a arte não pode ser o fundamento da natureza, pois, como vimos, isso seria tomar o efeito pela causa e a parte pelo todo, **a razão deve corrigir os sentidos e não o contrário**. O argumento conecta-se com o anterior ao que é afirmado que, por ser uma parte da natureza, a arte não poderia de maneira alguma ser uma correção da percepção humana, se esta última tivesse sido criada defeituosa por parte da primeira. Um ser humano sábio deve confiar nos seus sentidos, que são naturais e lhe foram dados pela natureza infinitamente conhecedora. Entretanto, como vimos, conhecimento perceptivo ocorre somente se os objetos lhe forem apresentados “verdadeiramente apresentados de acordo com a sua figura e forma naturais” e caso os sentidos não estejam alterados²². Mediante o exposto, a filosofia experimental não poderia, de acordo com Cavendish, estar acima da filosofia especulativa. Cabe à filósofa, em seguida, mostrar como a filosofia experimental apresenta os objetos de maneira deformada e antinatural, não produzindo, de fato, nenhum conhecimento verdadeiro sobre o mundo.

²² A completa lista de condições para que uma percepção ótica seja considerada em alguma medida conhecimento está elencada em OEP 1.20. Essas formulações parecem ecoar algumas das condições fundamentais que os primeiros estoicos gregos elencavam para a possibilidade de uma representação compreensiva ou *kataleptiké phantasia* [καταληπτική φαντασία] (cf. CÍCERO, *Academica priora* II VII 19; SE M VII 424).

1.3 – “*Of Micrography, and of Magnifying and Multiplying Glasses*”.

A terceira das *Observações*, em um leve oxímoro, embora seja a mais longa das que nos propusemos analisar, sua apresentação neste texto será, das três, a mais breve. De maneira alguma aludo, com isso, a uma suposta menor importância da seção: trata-se somente do fato de que, compreendidas suficientemente a teoria da percepção cavendishiana e a supremacia epistêmica da natureza sobre a arte e seus experimentos artificialmente construídos, entender os argumentos contra os instrumentos óticos²³ torna-se consideravelmente mais simples. Unidos(as), dessa maneira, de um arcabouço teórico mínimo sobre as teorias do conhecimento e da natureza de Cavendish, vejamos a sequência de invectivas que serão, por ela, direcionadas aos *micrógrafos*.²⁴

De início, a filósofa defende: mesmo que não seja uma praticante da arte da Micrografia, ela acredita que não é possível que tal arte nos mostrasse os “movimentos interiores naturais” das criaturas. Essa afirmação é simples, mas extremamente potente por afirmar que, mesmo artificialmente construída, uma observação experimental ainda assim é um conhecimento sensitivo visual e, portanto, só pode conhecer ou perceber o seu objeto de maneira superficial, isto é, conhecendo seus movimentos externos. Esse ponto é de grande importância, uma vez que conhecer os movimentos internos de algo através do microscópio é, explicitamente, uma das propostas do prefácio das *Micrographia*.²⁵ Cavendish nega a verdade de uma tal afirmação. Mesmo fosse o caso que os instrumentos óticos de fato ampliassem e alargassem a nossa visão, ainda assim a nossa visão é um conhecimento limitado da natureza e a ela cabe somente perceber as formas, moldes e movimentos externos das criaturas.

²³ Mesmo que do ponto de vista do século XXI pareça despropositada uma crítica ao microscópio como algo que possa ser visto como ampliando a nossa capacidade de conhecer, é importante ressaltar que, de acordo com alguns estudos (HACKING, 1981, pp.138-140), após as primeiras grandes novidades do microscópio com Power e Hooke, a tecnologia não se desenvolveu muito, ficando restrita mais como uma brincadeira ou curiosidade a ser apresentada para a comunidade leiga, principalmente aristocrática. É possível que tenha sido assim que Cavendish foi tratada – como uma nobre em busca de entretenimento pseudointelectual – em sua visita à Royal Society, em 1667 (evento que ocorre, curiosamente, entre as duas edições das *Observações*).

²⁴ Cavendish utiliza-se de tal denominação para referir-se aos praticantes da filosofia experimental, em particular, aqueles que manipulam as percepções sensoriais visuais através do microscópio. A arte da pesquisa com o microscópio será, em consonância, chamada de Micrografia.

²⁵ Cf. HOOKE (1665):

Não parece improvável que, através de tais ajudas [dos instrumentos óticos], a sutileza da composição dos corpos, a estrutura de suas partes, a variada textura de sua matéria, os instrumentos e a maneira de suas movimentações internas e todas as outras possíveis aparências das coisas podem vir a ser mais inteiramente descobertas (HOOKE, 1665, Preface, s.p.).

A seguir, o questionamento transforma-se numa inquirição acerca da possibilidade de os instrumentos dióptricos representarem os movimentos e formatos *externos* de maneira correta e adequada para a cognição humana. A filósofa inglesa também responde a essa possibilidade com uma negativa peremptória, cuja retórica defende que “a arte mais facilmente altera que informa”. Em particular, os instrumentos óticos dependem de lentes cilíndricas, côncavas e convexas que, na concepção da pensadora, apresentam os formatos dos objetos “<de maneira> bastante deformada e malformada”, além de multiplicarem as imagens dos objetos em inúmeras, de modo que seria impossível escolher qual seria a mais correta ou mais informativa. Retomando o que foi afirmado nas outras seções, para a duquesa, o ser humano é parte da natureza e o seu conhecimento desta que lhe cabe foi-lhe por ela dado. Logo, parece pouco provável, do ponto de vista cavendishiano, que a alteração de tal percepção por “órgãos artificiais” (expressão de Hooke) poderia se configurar como um conhecimento, **já que não se trata de maneira alguma de uma percepção natural e regular.** Encontramos tal argumentação explícita em OEP 1.3, na afirmação de que “a percepção pode ser verdadeira, quando o objeto é verdadeiramente apresentado, quando a apresentação é falsa, a informação também deve sê-lo”.

Ademais, Cavendish continua, os instrumentos dióptricos com suas lentes produzem imagens mistas – “hermafroditas” – **parcialmente naturais e parcialmente artificiais.** Dessa maneira, não se apresenta como plausível que tais percepções sejam conformes ao processo cognitivo do qual o ser humano é capaz, como parte da natureza que é. Assim, quanto maior a ampliação artificial realizada por um instrumento da filosofia experimental, maior a deformação da forma e dos movimentos do objeto a ser conhecido. A partir de tal argumentação, a filósofa conclui que há mais ilusão e engano nas artes e técnicas dos experimentalistas do que conhecimento.

Em seguida, Lady Margaret recorre a um sucinto argumento no qual ela critica a probabilidade de um conjunto de lentes trazer ao sujeito a correta figura ou imagem de um objeto. Essa linha de ataque aos instrumentos óticos novamente recorre à filosofia da percepção cavendishiana para reiterar o seu ponto. De acordo com a tese epistemológica, não somente os seres humanos são capazes de percepção e de extrair o molde de um objeto, mas literalmente tudo o que há no universo também é capaz do seu próprio tipo de percepção. Ao interpormos diversas lentes entre nós e o objeto, estamos na verdade criando uma sequência de percepções distintas: o(a) observador(a) percebe a imagem que está presente na lente que lhe está mais próxima, que, por sua vez, produz tal imagem por tê-la

percebido da próxima lente, e assim sequencialmente até o objeto ele mesmo. Por conseguinte, Cavendish afirma que “nesse processo, pode facilmente haver erros cometidos na facção de cópias de cópias”.

Cabe-me, enfim, agora, explicar uma interessante crítica que envolve algumas das observações específicas realizadas pelos experimentalistas, em particular Robert Hooke. A intelectual mostra a dificuldade em aceitar que as imagens apresentadas pelo microscópio sejam verdadeiras e compatíveis com a nossa percepção idiossincraticamente humana a partir da funcionalidade ou finalidade de cada um dos objetos que estão sendo analisados através dos vidros ampliadores. Esmiuçando a argumentação, Cavendish parte da constatação de Hooke na qual poderíamos observar que a ponta de uma agulha, sob a luz do microscópio, aparece como um globo ou círculo e que o fio de uma lâmina, nas mesmas circunstâncias, aparece como sendo um paralelogramo (HOOKE, 1665, *Observations I and II*). Para a aristocrata inglesa, é óbvio que essas não podem ser as verdadeiras figuras de tais objetos, posto que, fosse esse o caso, elas não teriam a capacidade de realizar as ações e movimentos que lhe são próprias: perfurar e cortar. Consequentemente, não é possível que o microscópio seja capaz de nos apresentar as figuras, formas, formatos, moldes e movimentos dos objetos tais como são, já que podemos perceber que o que é apresentado por ele é incompatível com os objetos eles mesmos, as suas habilidades e os efeitos de seus movimentos.

Em conclusão, com base em toda a argumentação previamente analisada, Cavendish apresenta, em uma enfática retórica, o seu posicionamento quanto à Filosofia Experimental que pululava nos mil-e-seiscentos britânicos:

Por isso, aqueles que inventaram os microscópios e outras lentes dióptricas semelhantes, inicialmente, em minha opinião, causaram mais dano que benefício, pois essa arte intoxicou os cérebros de tantos homens e ocupou integralmente seus pensamentos e ações corpóreas acerca dos fenômenos ou das figuras exteriores dos objetos, de tal modo que todas as melhores artes e estudos são dispensadas. Não somente! Aqueles que não são tão sinceros e ativos em tais seus empreendimentos são, por muitos deles, acusados de súditos improfícuos da República das Letras [*unprofitable subjects to the Commonwealth of Learning*]. Contudo, embora haja numerosos livros escritos sobre as maravilhas de tais lentes, não posso perceber nenhuma delas: em seu melhor, elas não são mais que maravilhas superficiais, como posso chamá-las.

(CAVENDISH, M. OEP 1.3)

Indo adiante, a pensadora argumenta contra a suposta utilidade da Micrografia: se as pretensas descobertas realizadas por essa arte fossem ainda de alguma utilidade e trouxessem

algum bem para a comunidade, poder-se-ia justificar, com isso, o empreendimento de tais intelectuais. Contudo, tal ramo da filosofia, Cavendish defende, não nos auxilia seja com a agricultura, seja com a arquitetura, seja com o comércio ou seja com a unidade social. Assim, são os experimentadores que gastam mais tempo que extraem benefícios com a suas “artes improficuas”, apesar de eles direcionarem uma tal crítica aos(às) pesquisadores(as) que defendiam outros axiomas metodológicos.

Posteriormente, Cavendish aventura-se ainda mais em sua escrita. Temos uma descrição levemente poética de diversos exemplos que se mostrarão relevantes para a crítica à filosofia experimental e ao microscópio, aumentando o tom de sua ironia no percurso da redação. A duquesa compara os experimentalistas a crianças que brincam com bolhas de água, pó, ou cavalinhos de neve²⁶, sendo suas propostas inúteis para nos providenciar alguma coisa de verdadeiramente relevante para a sociedade, como comida, abrigo ou roupas adequadas às intempéries. Para ninguém o conhecimento de piolhos é tão relevante quanto para o(a) pedinte [*Beggar*]– que, supostamente, está coberto(a) deles. Presumivelmente também, ninguém os conhece melhor. Entretanto, argumenta a pensadora, pedinte algum(a) seria capaz de identificar um piolho, fosse-lhe ele apresentado da maneira como ele é representado no microscópio. Ainda além, mesmo que ele o identificasse, esse conhecimento trar-lhe-ia alguma vantagem? É a Micrografia capaz de fornecer conselhos aos(às) pedintes de como evitar serem picados(as) e mordido(as)? Mais uma vez, a resposta da filósofa não é afirmativa. Semelhante argumentação aparece com o exemplo dos falcoeiros e os pássaros que são caçados pelos falcões: nem os falcoeiros nem os falcões reconheceriam as aves suas presas, caso elas lhes fossem apresentadas aos moldes das lentes que engrandecem. Como conclusão, na frente de mostrar que os instrumentos óticos não são capazes de nos informar os movimentos internos de um objeto ou figura qualquer, Cavendish afirma que nem podem os telescópios descobrir a natureza e essência do sol, nem o microscópio possibilita a visão das partes e movimentos internos do leite.

Encerrarei a presente discussão trazendo duas citações importantíssimas do final do texto analisado e que demonstram a capacidade literária da filósofa, ao que trazem ao(à) leitor(a) uma metáfora cômica para ridicularizar o empreendimento filosófico criticado e uma sumarização da sua própria perspectiva epistemológica:

²⁶ Esses exemplos são associados, em nota, respectivamente, a tubos de ensaio, átomos e figuras exteriores. O objetivo parece ser o de ridicularizar e mostrar a inutilidade das pesquisas experimentais, equalizando-as a brincadeiras infantis, que distraem aqueles que nelas se empenham, mas não produzem nada de útil.

Em suma, lentes de aumento são como um salto alto para uma perna curta: se for feito alto demais, é capaz de fazer quem o veste cair e, no melhor <dos casos>, não pode fazer mais do que representar figuras externas em formato e postura maiores e, assim, mais deformados que eles naturalmente são. (...) **Dessa maneira, o melhor ótico é um olho natural perfeito e uma percepção sensitiva regular [regular sensitive perception], e o melhor juiz é a razão e o melhor estudo é a contemplação racional unida às observações da sensibilidade regular [Rational Contemplation joyned with the observations of regular sense], e não as artes enganadoras [deluding Arts], uma vez que a arte é não somente bruta [gross] em comparação com a natureza, mas <é também>, em sua maior parte, deformada e defeituosa e produz, no seu melhor, figuras mistas ou hermafroditas [mixt of hermaphroditical figures], isto é, uma terceira figura entre a natureza e a arte. Isso prova que a razão natural está acima da sensibilidade artificial [natural Reason is above artificial Sense], como é possível chamá-la. Assim, são as melhores e mais certas informantes aquelas artes que alteram menos a natureza e as mais enganadoras <são> aquelas que mais alteram-na.**

(CAVENDISH, M OEP 1.3 – grifo meu)

Na altura em que nos encontramos, acredito que o artigo tenha atingido os seus objetivos e metas caso o texto supracitado tenha feito sentido ao(à) leitor(a), tanto em sua dimensão histórica, quanto levando em consideração o próprio sistema filosófico que a duquesa de Newcastle propõe em tantas páginas escritas e publicadas ao longo de sua vida. Em termos de conteúdo, vemos a afirmação da incapacidade dos instrumentos óticos de mostrarem as formas e movimentos internos de um objeto e mesmo de apresentar-nos os seus verdadeiros formatos e moções apropriadamente. Subsequentemente, há a defesa da percepção natural e regular como a única capaz de fornecer-nos alguma forma de conhecimento ou informação, sendo a manipulação artificial da percepção uma maneira somente de alterar e deformar a figura que está sendo percebida ou extraída do objeto pelas matérias sensitiva e racional. Para evitar a produção – também gerada pelas lentes artificiais – de figuras parcialmente artificiais e parcialmente naturais, devemos reconhecer que a natureza, sendo infinitamente sábia, cognoscente e compreendendo tudo o que há no cosmos, é superior à nossa pretensão de “corrigi-la” através de “órgãos artificiais”. Cavendish fornece-nos, dessa maneira, as fundações intelectuais da crítica que se desdobrará na obra ainda por muitas e muitas outras seções, além de nos dar o tom de tal texto e da sua escrita de maturidade também nas três primeiras *Observações*.

Conclusão

Embora o artigo tenha, primariamente, apresentado uma interpretação das três primeiras seções das *Observações sobre Filosofia Experimental*, trazendo elementos textuais de outras obras para tecer a complexa contextura que é a epistemologia de Cavendish e sua teoria da percepção, alguns dos objetivos com tal apresentação são mais ambiciosos do que pode parecer. Busca-se, com a publicação do texto, cumprir certos desígnios que poderíamos denominar de acadêmicos, histórico-morais e pedagógico-didáticos.

Acadêmica ou teoricamente, foram desenvolvidos diversos conteúdos que visam a esclarecer a intrincada gnosiologia da pensadora. Com a leitura da primeira seção, foi apresentada a filosofia da percepção cavendishiana, através da breve elucidação do fenômeno como sendo uma espécie de extração do molde do objeto a ser percebido. A inquirição sobre a percepção levou-nos ainda ao triunvirato da matéria²⁷ de Cavendish, isto é, sua tese cosmológica de que tudo o que há na natureza existe em uma mescla de três graus de matéria. Esta teve, por sua vez, como desdobramento, a chamada teoria da dupla percepção e a reflexão de como tais percepções, sensitiva e racional, deveriam funcionar em uma percepção regular e conforme a natureza. O segundo capítulo abordou a questão da incognoscibilidade do infinito e, conseqüentemente, da natureza infinita, além de ter nos mostrado como o ser humano e a arte, como partes da natureza, não podem ser vistos como estando acima dela, nem como tendo um poder de alterá-la, modificá-la ou moldá-la em seu préstimo. Por fim, a interpretação do terceiro capítulo forneceu-nos argumentos sequenciais que serão utilizados pela filósofa ao longo da obra para criticar mais especificamente os instrumentos óticos – temática abordada em grande parte das *Observações*.

Do ponto de vista histórico-moral, o artigo empreende um esforço de trazer à tona uma filósofa mulher que, exatamente por esse motivo, foi sistematicamente excluída do chamado cânone dos pensadores da modernidade. Muito se escutou, no século passado, que, por diversas interdições culturais, as mulheres foram impedidas de produzir conteúdo intelectual durante o período que estudamos. Contudo, isso de modo algum significa que elas não o tenham feito, e, infelizmente, o que foi corajosamente produzido, tende a ser apagado do estudo da história das ideias. Diversos(as) historiadores(as) da filosofia permanecem agora empenhados em mostrar e reconhecer que as mulheres sempre fizeram parte da

²⁷ Apesar de a expressão aparecer poucas vezes na obra cavendishiana (notadamente nas *Observações* (OEP 1.37, *An Explanation*), utilizo-me dela várias vezes para denotar a tese da tripartição da matéria. Mesmo que rara, a expressão é da própria autora e é utilizada para significar exatamente isso, além de demonstrar que a filósofa detinha conhecimentos básicos da História de Roma (as mulheres não eram educadas na época com tais conteúdos históricos, salvo se membras da família real– cf. CHARLTON (2022)).

intelectualidade de uma época, mesmo que muito raramente reconhecidas. Em particular, as páginas aqui escritas buscam mostrar que as reflexões produzidas pelas mulheres englobam também áreas bastante técnicas e obscuras para quem não possuía formação na área, como a teoria do conhecimento, a filosofia natural, a metafísica e a discussão sobre o que se tornará eventualmente o fazer científico. Margaret Cavendish foi uma filósofa que, contra todas as imposições da época, pensou a natureza e a cognição humana, estudou os antigos e os modernos sobre o assunto, confrontou o posicionamento destes com o seu e ainda teve a ousadia de publicar o seu processo e suas conclusões infatigavelmente escritas em milhares de páginas²⁸. Esse artigo espera ter mostrado que encontramos evidências de tais práticas da filósofa já nas três primeiras *Observações*.

Por fim, para contribuir com a reparação histórica, é necessário que também pensemos criticamente os currículos de nossos cursos de história das ideias, com a ativa inserção nestes de filósofas mulheres, além de outras minorias esquecidas, na formação das gerações de futuros(as) professores(as) e pesquisadores(as) da área. Particularmente no caso do Brasil, se buscarmos fazê-lo trabalhando com uma filósofa como Cavendish, enfrentamos o problema da indisponibilidade de traduções dos textos originais da autora, para a língua portuguesa. Além disso, o texto da pensadora tem um estilo literário bastante próprio e peculiar, sendo talvez de interpretação complicada para quem não esteja com ele acostumado – o que justifica

²⁸ Pelo fato de escrever muitíssimo, a filósofa obviamente também foi criticada. A essa crítica, temos uma réplica de Cavendish em seu melhor, logo no Prefácio das *Observações*:

É provável, alguns dirão, que o meu muito escrever é uma doença, mas qual doença eles consideram ser, eu não posso dizer. Eu verdadeiramente acredito que eles assumem ser uma doença do cérebro, mas certamente eles não podem chamá-la de uma doença apoplética ou letárgica. Talvez dirão eles que é uma doença extravagante ou ao menos até fantástica, mas eu espero que eles optem por chamá-la de uma doença da perspicácia [*a disease of wit*]. Contudo, deixem que deem o nome que preferirem, disto eu estou certa: que se escrever muito for uma doença, então os melhores filósofos – tanto morais quanto naturais – assim como também os melhores divinos [teólogos], advogados, médicos, poetas, historiadores, oradores, matemáticos, químicos e muitos mais estiveram severamente doentes [*grievously sick*] e Sêneca, Plínio, Aristóteles, Cícero, Tácito, Plutarco, Euclides, Homero, Virgílio, Ovídio, Santo Agostinho, Santo Ambrósio, Scotus, Hipócrates, Galeno, Paracelso e centenas mais estiveram à beira da morte com a doença da escrita. Todavia, estar infectada pela mesma doença que atacava os mais devotos, mais sábios, mais perspicazes, mais sutis, mais eruditos e mais eloquentes homens não é desgraça alguma, mas a maior honra – até para a pessoa mais ambiciosa do mundo. Além da honra de estar assim infectada, é também um grande prazer e desfrute para mim, sendo o único passatempo que ocupa as minhas horas ociosas. Isso é tão verdade que, mesmo que eu estivesse certa que ninguém fosse ler minhas obras, mesmo assim eu não desistiria de meu passatempo por isso, pois embora eles possam não agradar a outros, eles agradam-me, e se todas as mulheres que não têm ocupação nos assuntos terrenos ocupassem seu tempo de maneira tão inofensiva como eu o faço, elas não cometeriam tantos erros quantos os de que são acusadas (OEP *Preface*).

uma apresentação explicativa que forneça, para professores(as) e alunos(as), um material que acompanhe uma tradução que se torne disponível para a utilização em sala de aula, ao menos até que outras com maiores estudos e melhores propostas surjam.

Concluindo, Cavendish foi escritora e filósofa, mas de maneira ainda mais destemida, foi filósofa natural, filósofa do conhecimento e filósofa da ciência nos mil-e-seiscentos europeu. Com a busca de esclarecer alguns tópicos essenciais do seu pensamento e de incentivar o debate e a pesquisa acadêmica sobre a pensadora em solos tupiniquins, o artigo encerra-se, tendo apontado como – à semelhança dos grandes intelectuais clássicos – poucas páginas da filosofia cavendishiana escondem complexidade e erudição ímpares.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOYLE, D. (2015) “Margaret Cavendish on Perception, Self-knowledge, and Probable Opinion”. Em: *Philosophy Compass*, vol. 10 (nº.7), pp.438-450.
- CAVENDISH, M. (1653) *Philosophicall Fancies*. [PhF] London: T. Roycroft. Recuperado em <http://name.umdl.umich.edu/A53057.0001.001> Acesso em: 29/01/2023.
- _____. (1655) *The Philosophical and Physical Opinions*. [PPO 55] London: T. Warren. Recuperado em <http://name.umdl.umich.edu/A53055.0001.001> Acesso em 29/01/2023.
- _____. (1663) *Philosophical and Physical Opinions*. 2ª edição. [PPO 63] London: W. Wilson, 1663. Recuperado em <https://cavendish-ppo.ku.edu/> Acesso em 29/01/2023.
- _____. (1664) *Philosophical Letters*. [PL] London: D. Maxwell. Recuperado em <http://name.umdl.umich.edu/A53058.0001.001> Acesso em 29/01/2023.
- _____. (1666) *Observations upon Experimental Philosophy to which is added The description of a new Blazing World*. [OED, BW] London: A. Maxwell, 1666. Recuperado em <http://name.umdl.umich.edu/A53049.0001.001> Acesso em 29/01/2023.
- _____. (1668) *Grounds of Natural Philosophy*. [GNP] London, A. Maxwell. Recuperado em <http://name.umdl.umich.edu/A53045.0001.001> Acesso em 29/01/2023.
- _____. (2019/1668) *O mundo resplandecente*. Tradução de Milene Cristina da Silva Baldo. Ponte Gestal: Plutão Livros, 2019.
- _____. (2021/1664) “Cartas Filosóficas (Cartas XXX e XXXI)”. Tradução de Nastassja Pugliese (org.). Em: *Seiscentos – Revista de Filosofia*, v.1 (nº.1), pp. 136-149.
- CHARLTON, K. (2002) “Women and Education”. Em: PACHECO, Anita (Org.). *A Companion to Early Modern Women Writing*, pp. 3-21. Oxford: Blackwell Publishing.

- CÍCERO. *Acadêmicas*. (2012/c. 45 AEC) Tradução de José Rodrigues Seabra Filho (Ed. Bilíngue). Belo Horizonte: Ed. Nova Acrópole.
- CLUCAS, S. (2014) “A double perception in all creatures: Margaret Cavendish’s Philosophical Letters and Seventeenth-Century Natural Philosophy”. Em: SIEGFRIED, Brandie. SARASOHN, Lisa. (Orgs.) *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish* (pp.121-139). Farnham: Ashgate publishing.
- HACKING, I. (1981). “Do we see through a microscope?” Em: *Pacific Philosophical Quarterly*, v.62, pp.305-322.
- HOOKE, R. (1665) *Micrographia*. London: Martin & Allestrye.
- KOYRÉ, A. (2006/1957) *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. 4ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- MICHAELIAN, K. (2009) “Margaret Cavendish’s Epistemology”. Em: *British Journal for the History of Philosophy*, v. 17 (nº.1), pp.31–53.
- PRICLADNITZKY, P. (2022) “O materialismo vitalista de Margaret Cavendish: uma alternativa ao mecanicismo do século XVII” Em: *Seiscentos – Revista de Filosofia*, v.1 (nº.2).
- TONANI, M. (2021a) “Compreendendo ‘percepção’ e ‘movimento’ em Margaret Cavendish a partir de sua crítica a Hobbes”. Em: *Eleuthería*, v.6 (nº.11), pp.06-32.
- _____. *A inspirações estoicas na filosofia da natureza e do conhecimento de Margaret Cavendish*. (2021b). 289f. Tese (Doutorado em Filosofia Moderna e Contemporânea) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Recuperado em <http://hdl.handle.net/1843/52048> Acesso em 12/06/2023.
- ZAHREDDINE, S. (2016) “Filosofia e gênero em Margaret Cavendish”. Em: *Outramargem: Revista de Filosofia*. (n.5), pp.163-177.

Traduções

Tradução e notas de Elliot Scaramal
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
santovichscaramal@gmail.com

Algo é como A, B ou C.

Se *N* não é *A*, não é *B*, não é *C* e assim por diante, *N* será chamado de *Nada*.

É isso o que se pretende expressar quando vulgarmente se diz que do Nada nada é um atributo.

É então patente daí que para definir Termos Simples às vezes é preciso supor proposições.

Proposição simples: A é B, onde *A* é dito o *sujeito*, *B* o *predicado* e *é* a *cópula*.

Proposição condicional: Se A é B, C é D, onde a proposição *A é B* é dita o *antecedente* e a proposição *C é D* é dita o *consequente*.

Uma *proposição simples é verdadeira* se o predicado está contido no sujeito, isto é, se, uma vez resolvidos os termos *A* e *B* (o que se faz substituindo-os por outros termos equipolentes mais distintos), aparece que o valor ou o conceito do predicado está contido no conceito do sujeito. De onde Aristóteles também costuma dizer que o predicado está no sujeito.

Uma *proposição condicional é verdadeira* se o consequente está contido no antecedente, isto é, se, uma vez resolvidos os termos tanto do antecedente quanto do consequente, aparece que o consequente está contido no antecedente, ou seja, que quem enuncia o valor do antecedente enuncia, por isso mesmo, o consequente ou o valor do consequente, embora possamos às vezes enunciar no antecedente algo mais amplo.

Primeira consequência absoluta: A é B. B é C. Logo, A é C. Ou seja, se C está em B e B em A, C estará em A.

Primeira consequência Hipotética: Se A é B, C é D. Ora, A é B. Logo, C é D.

¹ “NOTATIONES GENERALES”. O texto latino é retirado da edição da academia, LEIBNIZ, G.W. (1999) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Sechste Reihe. Vierter Band. Akademie Verlag, pp. 550-557, publicada pela *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* e pela *Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. O texto (N. 131 do volume em questão) é datado na edição como tendo sido redigido provavelmente entre o verão de 1683 e o início de 1685, baseado especialmente em uma marca d'água compartilhada com os textos N. 134 e N. 136 do mesmo volume, assim como em uma referência a N. 132.

² [Nota do Autor] Por letras entendo Termos concretos, por proposições entendo Universais, a não ser onde indicado o contrário.

Se A é B e B é A , então A e B são chamados *idênticos*. Ou A e B são *idênticos* se podem ser substituídos em todo lugar um pelo outro (exceto naqueles casos em que não se trata da coisa, mas do modo de conceber, onde certamente diferem. Assim, *Pedro* e *Apóstolo que negou Cristo* são idênticos e um termo pode ser substituído no lugar do outro, a não ser quando considero o próprio modo de conceber, o que alguns chamam de [modo] reflexivo, por exemplo, quando digo *Pedro enquanto foi o Apóstolo que negou Cristo pecon*, claramente não posso substituir *Pedro*, ou seja, não posso dizer *Pedro enquanto foi Pedro pecon*).

Se B é A e C é A , mas B e C são idênticos, então diz-se que não há senão *Um* A , mas se B e C , no entanto, não forem idênticos, há *vários* A . É patente assim que as definições de *Um* e de *vários* supõem as definições de idêntico e de diverso como definições dos mais simples.

Se B é A , C é A , mas B e C não são idênticos, diz-se que há *dois* A . Se, além disso, se acrescentar que D é A e que nenhum desses, B , C ou D , é idêntico um ao outro, dir-se-á que há *três* A e assim por diante.

Essa definição parece conflitar com o Símbolo, atribuído a Santo Atanásio, onde se diz que o *Pai é Deus, o filho é Deus, o Espírito Santo é Deus e o pai não é filho, nem Espírito Santo, e o Filho não é pai, nem Espírito Santo, e o Espírito Santo nem é pai, nem é filho*, (isto é, nenhum dos três é idêntico um ao outro) e, no entanto, não há três, mas apenas um. Onde se deve admitir que se Deus estiver sendo tomado exatamente no mesmo sentido quando se diz *o pai é Deus*, etc., e quando se diz *Deus é Um*, certamente ou se está incorrendo em uma contradição manifesta ou se deve mudar o conceito de um e de vários recebido dos homens, o que seria não explicar o mistério, mas burlá-lo. Deve-se, portanto, ter em mente que quando se diz que *Deus é Um*, Deus é entendido absolutamente ou, como dizem vulgarmente, tomado essencialmente, do qual há três pessoas em uma única essência em número, mas quando se diz que *o Pai é Deus, o Filho é Deus*, etc., Deus não é tomado absolutamente, contendo todas as pessoas ou sendo trino em pessoas, pois não se pode dizer nem que o pai nem que o filho é trino em pessoas. Deus é aqui entendido relativamente ou, como dizem, pessoalmente tomado, ou seja, como uma única pessoa da divindade. Dessa maneira, a Santíssima Trindade não conflita com o princípio de que idênticos a um terceiro são idênticos entre si, pois quando se diz que pai e filho são idênticos a Deus, *Deus* nem significa um Deus triuno, nem significa uma pessoa da Divindade, mas se está dizendo antes que um só e mesmo Deus é partícipe da mesma essência divina idêntica em número.

Se a mesma coisa for B , C e também D , etc., porque é A , ou se o termo A envolve todos os termos B , C e D , etc., que podem ser ditos acerca de uma mesma coisa, o termo A exprime a própria *substância singular*, ou seja, o conceito da substância singular é um termo completo, contendo tudo o que pode ser dito acerca daquela. Assim, se alguém for robusto, cálido, douto, Rei, líder de um exército, vencedor da batalha de Arbela, e outras coisas do tipo que são ditas de Alexandre, o

Grande; certamente Deus, intuindo a essência singular de Alexandre, o Grande, verá algum conceito completo no qual tudo isso está por excelência contido, ou seja, do qual tudo isso se segue. De *robusto* não se pode inferir *Rei*, nem *vencedor* de *líder*, mas do conceito de Alexandre se infere tanto *robusto* quanto *rei*, *líder* e *vencedor*. E de fato é manifesto que haja um tal conceito pela definição de proposição verdadeira há pouco explicada. Já que quando dizemos que *Alexandre é robusto*, nada queremos dizer senão que robusto está contido na noção de Alexandre e o mesmo vale para todos os outros predicados de Alexandre.

Ademais, daí se segue que singulares são na verdade Espécies ínfimas, que não pode haver dois singulares em tudo semelhantes e, portanto, que o princípio de individuação sempre é alguma diferença específica, o que São Tomás dizia acerca das inteligências, mas o mesmo é verdadeiro acerca de quaisquer indivíduos. Notemos, no entanto, que quando digo que os homens diferem em ínfima espécie, não entendo (como vulgarmente se faz) pelo nome de espécie alguma tribo de coisas que geram coisas semelhantes a elas mesmas, como uma espécie de homem, de cães, de rosas (embora essa noção não seja suficientemente clara e se poderia duvidar se lobos e cães, molossos e cãezinhos malteses diferem em espécie). Tampouco entendo pelo nome de espécie um universal ou um termo composto de um número finito de termos, mas sim um termo cujo peculiar é um conceito diverso do conceito das outras coisas. E certamente não se pode negar que os conceitos de Alexandre, o Grande, e de Júlio César diferem e que podemos inferir muitas coisas tanto do conceito desse quanto do daquele. Todavia, se alguém quiser ou puder definir espécie de modo que essa expressão não possa ser atribuída a singulares, não quero discutir com tal pessoa sobre o uso das palavras. Basta que eu tenha dito que não pode haver dois singulares em tudo semelhantes, por exemplo, dois ovos, pois é necessário que algumas coisas possam ser ditas sobre um que não podem ser ditas do outro. Do contrário, eles poderão ser substituídos um pelo outro e não haverá razão pela qual não se poderia dizer que são um e o mesmo. Se coisas diversas têm predicados, certamente os conceitos nos quais esses predicados inerirão também serão diferentes. E a partir disso muitas coisas grandiosas também se seguem na Física que ninguém agora é capaz de prever com facilidade.

Substância Universal significa uma substância singular qualquer que tenha algo determinado em comum, de modo que quando eu digo *homem*, entendo uma substância singular qualquer que tenha um corpo orgânico e que usa a razão.

No entanto, parece que ainda se deve explicar por que se diz que Homem é uma substância e que quente é um acidente, quando nada impede que entendamos por quente uma Substância singular qualquer quente. E, de fato, admito que investigações desse tipo são reflexivas e não são de grande importância para a filosofia, mas se alguém julgar que vale a pena, essas segundas noções tendo sido estabelecidas precisamente, diremos que *quente* é adjetivo, ou seja, é preciso acrescentar

algo para completar o sentido, a saber, *sujeito quente*, *substância quente*. Mas *Homem* é substantivo e quando se diz *Homem*, já temos um sujeito envolvido, e não se pode acrescentar um [sujeito] sem incorrer em uma tautologia, pois se diz em vão *sujeito homem*, mas seria, por outro lado, correto dizer *sujeito humano* ou *dotado de humanidade*. Tampouco vejo o que impediria que, assim como se diz *homem*, isto é, *coisa dotada de humanidade*, e *cabeçudo*, isto é, *coisa dotada de cabeça grande* ou *animal capitoso*, também se pudesse dizer *calorudo* ou *coisa quente*, se o uso ou analogia da linguagem assim suportar. E calorudo, tainha, cabeçudo, narigudo são substâncias tanto quanto homem, embora não haja tribo ou espécie propagável própria dos narigudos, assim como há a dos homens, pois aqui não tomamos espécies fisicamente, mas sim em geral.

Por outro lado, uma Substância Singular é aquilo que não pode ser dito de outro. Ou seja, se uma substância singular for dita de algo, esse algo será idêntico à mesma. Com efeito, se se pode inferir, simplesmente a partir do fato de que *A é B*, que *B também é A*, ou seja, que *B e A* são o mesmo, se diria que *A* ou *B* é uma *substância singular*, isto é, uma coisa subsistente por si, como quando dizemos *Pedro é o Apóstolo que negou Cristo*, pois consta que não há senão um único tal Apóstolo, ou seja, daí se pode também inferir conversamente que *o Apóstolo que negou Cristo é Pedro* e assim, o Apóstolo que negou Cristo será uma pessoa ou substância singular.

A distinção entre Ente real e aparente e entre qualidade real e aparente é digna de ser examinada. E, de fato, chamamos de falsidades ou aparências as coisas que aparecem nos sonhos, não tanto porque suas causas estão em nós ou porque não há nada de externo que corresponda a elas (pois eu diria que isso às vezes em nada obsta), mas antes porque as coisas que sonhamos nem concordam entre si, nem com outros fenômenos que são concordantes entre si. Acredito que se possa dizer que o arco-íris e outras imagens refletidas do gênero são fenômenos reais, assim como Entes por agregação, como uma pilha de madeira ou um exército, pois um arco-íris é um agregado de gotas que, estando juntas ao mesmo tempo, produzem certas cores que aparecem para nós. Qualidades aparentes são aquelas que não estão nas coisas absolutamente, mas sim enquanto essas nos afetam. Dessa maneira, dependendo de como estarão dispostas as minhas mãos, a mesma água parecerá fria, morna ou quente. Mas isso está realmente na água, na medida em que ela foi feita de modo a ser apta a produzir essa sensação em mim, estando eu disposto dessa maneira. Assim, o arco-íris é de realidade diminuída por uma dupla razão, uma vez que não só ele é um Ente por agregação das gotas, como também as qualidades pelas quais ele é conhecido são aparentes ou ao menos daquele gênero das coisas reais que são relativas aos nossos sentidos. De resto, mostrarei em seu devido lugar que todos os corpos nos quais não há nenhuma Alma ou forma substancial são somente aparências, à maneira dos sonhos, e não têm qualquer natureza certa e determinada; Assim como todos os atributos desse tipo dos corpos não são senão fenômenos destituídos de um

sujeito. De onde se segue que ou bem corpos não são Entes reais ou bem todos os corpos são de algum modo animados.

Também é necessário examinar de que maneira um *Ente por agregação*, como um exército, ou mesmo uma multidão desordenada de homens, seria Um e de que maneira a sua unidade e realidade diferiria da unidade e realidade de algum homem, essa distinção devendo ser principalmente considerada nos atributos e operações. Uns atributos são ditos igualmente do todo e das partes, como que o exército ocupou as planícies de Maratona, o que também é verdadeiro de cada um dos soldados; outros podem ser ditos apenas do todo, como que o exército é de trinta mil, ou que está disposto na formação lunar; mas todos esses atributos podem ser enunciados e exprimidos mesmo quando a multidão não é tomada como uma, assim posso dizer que há trinta mil soldados presentes e que um soldado está situado em relação ao outro da maneira como requer a figura da formação à qual nos referimos, isto é, evidentemente, de modo que alguns distem em tal e tal medida e outros em tal e tal medida de algum ponto fixo. Mas aquilo que no homem torna aquelas partes um tem atributos que não podem ser expressos sem esse vínculo, a saber, a faculdade de sentir e a de desejar. Porém, o que é mais importante é que o Exército precisamente tomado não é o mesmo por um momento sequer, pois nada nele é real que não resulte da realidade das partes das quais ele é agregado; uma vez que toda a sua natureza consiste em número, figura, relação e coisas do gênero, tendo uma vez mudado, ela não é a mesma, mas a Alma Humana, por outro lado, tem sua própria realidade, de tal maneira que a mesma não possa cessar de existir juntamente com as partes mudadas do corpo.

Uma coisa pode permanecer a mesma ainda que mude se a partir da sua própria natureza se seguir que a mesma coisa deva ter sucessivamente estados diversos. Diz-se, claro, que eu sou o mesmo que era antes porque minha substância envolve todos os meus estados passados, presentes e futuros e isso não impede que coisas contraditórias sejam ditas de mim, pois essa é a própria natureza do tempo, podendo haver, em tempos diversos, contraditórios verdadeiros de uma mesma coisa.

Mudança é o agregado de dois estados contraditórios. Todavia, esses estados devem ser necessariamente entendidos como imediatos, já que, entre contraditórios, *tertium non datur*.

Paixão é a mudança que diminui a perfeição. Ação é a mudança que a aumenta ou conserva.

Perfeição, por sua vez, é a pura realidade ou aquilo que é positivo ou absoluto nas essências. Por outro lado, a imperfeição consiste na limitação.

Pode-se duvidar se a mudança poderia ser atribuída a Deus; e certamente a mudança que envolve uma imperfeição não pode ser atribuída a Deus, mas a variação, ou seja, ter predicados

opostos, não pode ser dele negada, assim Deus está hoje produzindo o que ele por certo não produziu há mil anos atrás, mas que ele havia de produzir.

Assim como o princípio de individuação é a diferença específica, também o princípio da Existência é a Essência das coisas. De fato: Toda essência ou realidade exige a existência da mesma maneira como todo esforço exige o movimento ou efeito, a não ser, claro, que algo o impeça. E todo possível não apenas envolve Possibilidade, mas também um esforço em ato para existir, não como se as coisas que não existem tivessem um esforço, mas porque assim requerem as ideias das essências, existentes em ato em Deus, depois do que Deus decidiu livremente escolher o que é mais perfeito. Portanto, da mesma maneira que, em uma balança, cada peso em seu próprio prato se esforça e persevera de acordo com o módulo de sua gravidade e exige uma descida, a não ser que seja impedido, vencendo ao fim aquele que for mais pesado, também cada coisa aspira à existência de acordo com a sua perfeição, a obtendo aquela que é mais perfeita. Da mesma maneira, todo possível existe a não ser que impeça a existência de algo mais perfeito. A partir disso é patente que as Essências das coisas dependem da natureza divina e as existências, por sua vez, da vontade divina; pois elas não podem obter sua existência a partir de sua própria força, mas somente pelo decreto de Deus.

A causa do mal é a imperfeição original das coisas ou a limitação das criaturas, de modo que a perfeição da qual as coisas são capazes não poderia ser obtida senão por meio de intervenções de culpa e de castigo, exatamente como algumas coisas só podem ser obtidas se linhas e movimentos incomensuráveis forem adotados. Enquanto isso, deve-se levar em consideração que os pecados não são maus senão para aqueles que pecam e que, para os outros, eles se tornam um bem maior.

Carta de Descartes a Chanut sobre o seu fracasso em Medicina (15 de junho de 1646)¹

Tradução e notas de Rafael Teruel Coelho
Universidade de São Paulo (FFLCH-USP)
rafael_unesparilia@hotmail.com
Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-2573-1902>

Introdução

Um dos pontos muito pouco pacíficos entre os comentadores de Descartes é saber se o filósofo das ideias claras e distintas fracassou em seu projeto de estabelecer os cânones de uma teoria médica². Isso pelo fato de que, em janeiro de 1630, Descartes, cioso de ajudar o Padre Mersenne a curar a sua erisipela, escreveu ao sacerdote aconselhando-o que ele se cuidasse até que lhe fosse possível saber se existiria alguma maneira de instaurar uma medicina que estivesse embasada em demonstrações infalíveis - projeto científico ao qual o se filósofo dedicava naquela altura (AT I 105-6). Entretanto, a promessa feita a Mersenne parece nunca ter sido levada a cabo, sobretudo pelo fato de Descartes não nos ter legado nenhuma obra médica propriamente dita. Nesse sentido, jamais poderíamos falar em uma “medicina cartesiana” da mesma maneira que concebemos a sua física mecanicista ou a sua metafísica das ideias claras e distintas.

Ademais, pode-se dizer que isso se torna ainda mais problemático pelo fato de que, passados dezesseis anos da promessa feita a Mersenne, Descartes confidenciou a Pierre Chanut que ele estava muito mais satisfeito com suas concepções morais do que com as médicas, muito embora ele tivesse empregado muito mais tempo a formular estas do que aquelas (AT IV 441). Nesse sentido, ao valer-se de suas máximas morais, Descartes teria apenas encontrado um meio de não temer a morte, abandonando aparentemente a busca por aqueles que o faria conservar a vida - a medicina propriamente dita (AT IV 441). E é justamente ao evocar os trechos supracitados (tanto a carta a Mersenne de janeiro 1630 quanto a missiva a Chanut de junho de 1646, dentre outros textos) que

¹ Este trabalho conta com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2021/14838-2.

² A esse respeito, ver Gueroutl (1953), Rodis-Lewis (1984), Le Foyer (1937), Verbeek (1989), Donatelli (2000), Romano (2002), dentre outros.

Rodis-Lewis foi capaz de afirmar que Descartes fracassou em seus anseios médicos inaugurados pelos idos de 1630 (RODIS-LEWIS, 1984, p. 543).

Naturalmente, nesta breve introdução à carta de Descartes a Chanut de 15 de junho de 1646, texto no qual podemos ler claramente o pessimismo do filósofo acerca de suas concepções médicas, não pretendemos nos posicionar diante do referido debate. Isso pelo fato de que, certamente, uma tomada de posição de nossa parte pressuporia o exame de outros textos cartesianos espalhados pela vasta correspondência do filósofo, bem como daqueles em que ele tratou de temas especificamente médicos, como é o caso de *Excerpta Anatomica* e de *Remedia et vires medicamentorum*, para citar apenas alguns poucos exemplos. Entretanto, cremos que ao apresentar uma tradução para a língua portuguesa de um dos textos mais analisados pelos estudiosos das concepções médicas de Descartes, oferecemos à comunidade acadêmica lusófona a possibilidade de ler as próprias apreciações do filósofo sobre o seu empreendimento médico e científico, o que nos lhe possibilitará, confrontando-se diretamente com o texto do autor, avançar em suas investigações acerca de um domínio ainda muito pouco explorado no âmbito do cartesianismo que é o da existência (ou não) de uma medicina propriamente cartesiana.

[440]³

DESCARTES A CHANUT
Egmond, 15 de junho de 1646

Senhor,

Fiquei muito satisfeito em saber, pelas cartas que fizestes a honra de me escrever, que a Suécia não é tão distante daqui, de modo que podemos ter notícias de lá em poucas semanas, e assim, que poderei às vezes ter a felicidade de dialogar com vós por escrito e conhecer os frutos do estudo ao qual [441] vejo-vos preparado. Pois, desde que vos agrada dar-vos ao trabalho de rever meus Princípios e de os examinar, estou certo de que notareis nele muita obscuridade e muitos erros que me importam muito conhecer, dos quais não posso esperar ser tão bem advertido por nenhum outro a não ser por vós. Temo somente que em breve desgostareis dessa leitura, pelo fato de que

³ Paginação referente ao tomo IV das *Oeuvres Complètes de Descartes* organizadas por Charles Adam & Paul Tannery, compilação da qual nos servimos para a feitura desta tradução.

o que escrevi conduz apenas de muito longe à Moral, [algo] que escolheste como vosso principal estudo.

Não que eu não seja inteiramente da vossa opinião quando julgais que o meio mais seguro para saber como devemos viver é conhecer previamente o que nós somos, o que é o Mundo no qual vivemos e quem é o Criador desse Mundo ou o Mestre da casa que habitamos. Contudo, além do fato de que eu não pretenda, tampouco prometa, de forma alguma, que tudo o que escrevi seja verdadeiro, existe um grande intervalo entre a noção geral do Céu e da Terra, que me empenhei em mostrar em meus Princípios, e o conhecimento particular da Natureza do Homem, do qual ainda não tratei. Todavia, a fim de que não pareça que eu queira vos desviar de vosso desígnio, vos direi, em confiança, que a noção tal qual a da Física, que empenhei-me em adquirir, serviu-me grandemente para estabelecer os fundamentos certos na Moral; e satisfiz-me mais facilmente nesse ponto do que em vários outros no tocante à Medicina, aos quais, contudo, empreguei muito mais tempo. De maneira [442] que ao invés de encontrar os meios de conservar a vida, encontrei um outro, muito mais fácil e mais seguro, que é o de não temer a morte; sem todavia por isso estar triste, como estão ordinariamente aqueles cuja sabedoria é inteiramente extraída dos ensinamentos de outros, e apoiada sobre fundamentos que dependem apenas da prudência e da autoridade dos homens.

Além disso, dir-vos-ei que, enquanto deixo crescer as plantas de meu jardim, do qual espero [angariar] algumas experiências para tentar continuar minha Física, detenho-me às vezes também a pensar nas questões particulares da Moral. Assim, esbocei [tracé] neste inverno um pequeno Tratado da Natureza das Paixões da Alma, sem ter contudo o desígnio de trazê-lo à luz, e eu estaria agora de [bom] humor para escrever ainda alguma outra coisa, se o desgosto que tenho ao ver quão poucas pessoas há no mundo que se dignam a ler meus escritos não me fizesse ser negligente. Eu não o serei jamais no que dirá respeito ao vosso serviço, pois sou de coração e de afeição, & etc.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DESCARTES, R. (1996). *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 12 vols., Paris: Vrin.

DONATELLI, M. F. (2000). *Da máquina corpórea ao corpo sensível: a medicina em Descartes*. São Paulo. 178 páginas. [Tese de doutorado]. Universidade de São Paulo.

- DREYFUS LE FOYER, H. (1937) Les conceptions médicales de Descartes. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris.
- GUEROULT, M. (1953). *Descartes: selon l'ordre des raisons* (I et II). Paris: Aubier.
- ROMANO, C. (2002). Les trois médecines de Descartes. *Dix-septième siècle: la société d'étude du XVII siècle*, v. 4, n.º 217 (pp. 675-96). Paris: Presses Universitaires de France.
- RODIS-LEWIS, G. (1984). *Descartes: textes et débats*. Paris: Le Livre de Poche.
- VERBEEK, T. (1989). “Les Passions et la fièvre: l'idée de maladie chez Descartes et quelques cartésiens néerlandais”. *Tractrix*. Utrecht.

Observações sobre Filosofia Experimental (1666-8)

Margaret Cavendish

Tradução, introdução e notas de Matheus Tonani

Doutor pela Universidade Federal
de Minas Gerais (UFMG)
mtonanimp@gmail.com

Introdução

Margaret Cavendish foi uma pensadora inglesa que viveu entre os anos 1623 e 1673. Trata-se de uma época na qual as mulheres não eram vistas pelos homens das letras como intelectuais. Sem ter sido sequer educada com o básico do conhecimento estabelecido do período¹, a autora desafiou inúmeros preconceitos de gênero ao publicar uma vastíssima obra. Seu conjunto de obras compreende o que poderíamos hoje identificar como filosofia, ciência, teatro, literatura (em prosa, em poesia e em uma mescla de ambos), cartas, ficções utópicas, se aventurando ainda em outros formatos². Não somente do ponto de vista formal, as suas publicações são imensamente variadas também nas suas temáticas, posto que as discussões sobre questões físicas, mecânicas, metafísicas, epistemológicas, teológicas, sociais, políticas e estéticas são alguns de seus tópicos favoritos. A filósofa ainda escreve assinando suas obras com o seu próprio nome, privilégio que não era dado a muitas outras personagens femininas da época. É provável que o seu altíssimo status social tenha lhe concedido tal privilégio. Por casamento, Lady Margaret foi marquesa e duquesa de Newcastle-

¹ Era padrão na sociedade europeia da época que as garotas e mulheres não fossem educadas nas disciplinas intelectuais, sendo somente treinadas para serem boas esposas, mães e donas de casa. Disciplinas que já eram básicas no conhecimento dos intelectuais homens desde o humanismo eram, para citar algumas, as línguas clássicas, as matemáticas, a história e as filosofias antigas – morais e naturais. Cavendish não teve a oportunidade de estudar nenhuma destas com nenhum professor ou tutor, sendo autodidata em tudo o que estudou e passou a conhecer, de acordo com a sua autobiografia. Sem dúvidas, seu esposo, seu cunhado e o apoio recebido através deles foi extremamente relevante e Lady Margaret reconhece-o devidamente.

² Uma dificuldade inerente a este trabalho sobre Cavendish é que foi apenas há pouco tempo que a comunidade filosófica se voltou para a sua obra com a possibilidade de desenvolvimentos de estudos mais aprofundados acerca de sua produção literária. Isso se reflete na ausência de uma edição contemporânea que abarque as obras completas da pensadora e que possa, inclusive, talvez, tornar-se canônica entre os(as) estudiosos(as). Atualmente (em 2023), está em curso a produção de uma edição das obras completas da autora, sob responsabilidade dos professores Lisa BLAKE, Shawn MOORE e Jacob TOOTALIAN. Para mais informações sobre o projeto, acessar: <http://digitalcavendish.org/complete-works/#Q6>

upon-Tyne, sendo parte de uma das mais importantes famílias da aristocracia da Inglaterra. Os Cavendish eram, nesta época, referência política, financeira, militar e intelectual da nação inglesa.

Além de intelectualmente ousada, a escritora providenciou também que muitas das edições de suas obras fossem impressas com um frontispício no qual houvesse o seu retrato. Mais uma vez, o fato de Cavendish ser uma mulher intelectual é exaltado e não escondido, o que demonstra sua pretensão corajosa de fazer parte dos círculos dos grandes intelectuais da época. Tais retratos possuem detalhes simbolicamente valiosos, usados para retratar os homens das letras como tradicionais detentores do saber. Outrossim, a duquesa esforça-se em ler e estabelecer um diálogo intelectual com teorias filosóficas das mais famosas de sua época. Em diversas de suas obras, há uma interlocução (ora explícita, ora nem tanto) com diversos autores filosóficos importantes do período e da antiguidade, dentre os quais destaco o estoicismo e o epicurismo antigos³, Descartes, Hobbes, Hooke, Power, More, Van Helmont, dentre ainda outros.

Em meio às suas variadíssimas reflexões e produções literárias, Cavendish aventura-se por um domínio dos saberes que era, na época, particularmente vedado às mulheres: a filosofia natural ou as ciências da natureza – um dos debates intelectuais mais frutíferos do dezessete. Nessa área, ela publica diversos trabalhos, como as *Fantasia Filosóficas*, de 1653, que serão revistas e ampliadas em 1655, com o nome de *Opiniões Físicas e Filosóficas*. Oito anos depois, com significativas alterações formais, esta última obra é publicada em uma segunda edição, com o mesmo título. Em 1668, ou seja, cinco anos adiante, tal livro receberá ainda novas adições revisões, aparecendo em sua versão final, de título *Fundamentos em Filosofia Natural*. Essas obras representam, de acordo com alguns depoimentos da autora (OEP⁴ “À Leitora”), a formulação mais robusta de seu pensamento quanto à natureza.

³ Sobre a ampla influência do estoicismo na filosofia da natureza e na epistemologia cavendishiana, ver TONANI (2021b). Na tese mencionada, também é possível ver o debate da filósofa com as perspectivas atomistas, tanto as antigas (nas figuras de Epicuro e Lucrecio) quanto com as modernas, além de encontrarmos também uma versão estendida da biografia e das publicações da pensadora em filosofia natural no capítulo prefacial da tese.

⁴ Utilizar-me-ei, ao longo deste trabalho, de abreviações para referenciar as obras de Cavendish: as iniciais das palavras contidas nos títulos originais é o que guia as abreviações. Assim, para referência:

PhF – *Philosophical Fancies* (1663) / *Fantasia Filosóficas*;
PPO 55 – *Philosophical and Physical Opinions* (1655) / *Opiniões Físicas e Filosóficas*;
PPO 63 – *Philosophical and Physical Opinions* (1663) / *Opiniões Físicas e Filosóficas* (2ª edição);
PL – *Philosophical Letters* (1664) / *Cartas Filosóficas*;
OEP – *Observações upon Experimental Philosophy* (1666-8) / *Observações sobre a Filosofia Experimental*;
BW – *The Blazing World* (1666-8) / *O Mundo Resplandecente*;
GNP – *Grounds of Natural Philosophy* (1668) / *Fundamentos de Filosofia Natural*.

Entretanto, dois outros textos publicados na década de 60 merecem bastante a nossa atenção: as *Cartas Filosóficas*, de 1664; e as *Observações sobre Filosofia Experimental*, publicada esta em duas edições em 66 e 68. Em ambos, a intelectual inglesa apresenta a sua perspectiva quanto ao conhecimento e à natureza em contraposição aos pontos de vista filosóficos de outros grandes nomes europeus da época. Darei particular atenção, no presente momento, à segunda obra, por se tratar daquela de onde extraio o texto para a tradução proposta.

No ano de 1664, Henry Power, médico e filósofo experimentalista da *Royal Society*, publica uma importante obra sobre observações inovadoras realizadas através de um novíssimo instrumento construído para magnificar nossas percepções visuais do excessivamente pequeno: o microscópio⁵. No ano seguinte, Robert Hooke, um dos mais proeminentes nomes da ciência experimental então nascente, publica um dos livros filosóficos com maior impacto imediato na intelectualidade da época: os *Micrographia*. Esta propõe-se também a apresentar os resultados encontrados a partir das observações de diversos objetos e seres realizadas através do microscópio. O livro de Hooke trouxe elaboradíssimas ilustrações e explicações das maravilhosas visões permitidas pela nova tecnologia, exaltando a filosofia experimental que serviria como base de tal empreendimento. Margaret Cavendish, cuja visão da natureza já não era compatível com a perspectiva experimentalista, já havia publicado obras cujo substrato filosófico não era o mesmo que Power ou que Hooke. Assim, ela desenvolve, no ano que se segue à publicação dos *Micrographia* (isto é, 1666) uma crítica metonímica: a crítica de determinadas obras – em particular as de Power e Hooke⁶ – torna-se uma invectiva contra toda a Filosofia Experimental, defendida, em grande medida, pela *Royal Society of London*. A discordância com a vertente experimental da filosofia natural é apresentada em contraste com o próprio sistema filosófico da autora e é publicada nas *Observações sobre Filosofia Experimental*.

A obra é dividida formalmente, pela autora, em três partes⁷: as duas primeiras dialogando com textos científicos seiscentistas e a terceira, defendendo a sua filosofia contra as grandes escolas da

⁵ POWER, Henry. *Experimental Philosophy*. (1664). Recuperado em: <http://name.umdl.umich.edu/A55584.0001.001>
Acesso em 01/03/2023.

⁶ Existem outros autores que são criticados pela autora nesta obra. Estou aqui enfatizando Power e Hooke por serem os autores cujo debate é mais explícito, além de representarem a filosofia experimental britânica desenvolvida na *Royal Society*. Outros autores que merecem destaque e cujas teorias serão abordadas com alguma frequência nesta obra são Robert Boyle, Thomas Hobbes e René Descartes. Para uma maior clareza quanto a qual ponto de vista está sendo criticado em cada seção, recomendo a edição de O'NEILL (2001) da obra, em que a editora faz um ótimo trabalho de traçar os textos dos quais Cavendish extrai o posicionamento de cada um dos filósofos a serem criticados.

⁷ Trata-se das “Observações sobre Filosofia experimental” (Parte 1, composta de 37 seções); das “Demais observações sobre a Filosofia experimental, com as quais se reflete acerca de alguns tópicos principais na Filosofia contemplativa” (Parte 2, composta de 26 seções); e das “Observações sobre as opiniões de alguns filósofos antigos” (Parte 3, composta de 6 seções). Todavia, do ponto de vista do(a) pesquisador(a) interessado(a) no texto, há, antes de tal divisão realizada pela própria autora, variados textos que prefaciam a obra “em si”, incluindo uma longa introdução de importância filosófica sumária para a compreensão da filosofia cavendishiana, denominada “Um discurso argumentativo (sobre

antiguidade, representadas pelas figuras de Tales, Platão, Pitágoras, Epicuro, Aristóteles e dos céticos. Além disso, em conjunto com as *Observações*, cabe mencionar que Margaret Cavendish presenteia-nos com a publicação de uma ficção que as acompanha (inclusive filosoficamente): o famoso *Mundo Resplandecente*⁸.

Em relação à discussão teórica realizada ao longo das *Observações*, a censura cavendishiana à Filosofia Experimental se dá em diversas frentes, das quais duas merecem destaque. Cavendish, em muitos momentos, dedica-se a criticar observações e experimentos particulares do *Experimental Philosophy* e dos *Micrographia*, tendo, como pano de fundo, a sua perspectiva filosófica. Podemos vislumbrar tal estratégia em inúmeras seções, como OEP 1.4-13; 1.15; 1.18-20; *passim*, nas quais são discutidas as observações da ponta de uma agulha, da lâmina de uma faca e de animais como borboletas, abelhas e lesmas, para listar alguns dos casos. Alternativamente, a pensadora propõe-se, em outras seções (OEP 1.1-3; 1.34-37; 2.1-10, *passim*), a questionar diretamente algumas das teorias por trás de tais experimentos observacionais, além de também colocar em xeque a questão da própria observação mediada por instrumentos óticos, como o microscópio ou o telescópio. O trabalho que pretendo aqui tornar público concentrou-se em seções que apresentam essa segunda manobra filosófica.

As três primeiras seções da obra, que estão traduzidas a seguir (OEP 1.1-3⁹), dão o tom da crítica que será desenvolvida, apresentando de modo geral algumas objeções da filósofa à própria prática da “arte” ou da filosofia experimental. Essas discordâncias estão fortemente arraigadas nas teorias cosmológica e epistemológica de Cavendish e, a título de facilitar a compreensão de um tão complexo texto, apresentarei aqui alguns dos elementos fundamentais da gnosiologia cavendishiana e da sua filosofia da natureza¹⁰.

alguns principais tópicos em filosofia natural, necessário para uma melhor compreensão não somente deste, mas de todas as outras obras filosóficas da autora”. Do ponto de vista do estudo acadêmico, prefiro considerar o texto como quadripartite, sendo a primeira parte representada pelos textos prefaciais e dedicatórios. Para mais informações sobre tal divisão, ver nota 18.

⁸ Ainda estamos na infância das traduções da obra de Cavendish para a língua portuguesa, no entanto, cabe a mim ressaltar as importantíssimas contribuições recentes de BALDO (2019) – na tradução do *Mundo Resplandecente*, e de PUGLIESE (2021) e seus(as) alunos(as) – com a publicação de duas cartas das *Cartas Filosóficas* (1.30 e 1.31), direcionadas à crítica cavendishiana a Descartes.

⁹ Apresentarei as referências das *Observações* de acordo com o seguinte padrão:
(OEP parte.seção, paginação na edição de 1666, paginação na edição de 2001)

¹⁰ Para mais sobre a cosmologia e a epistemologia de Cavendish, ver TONANI (2021a) (2021b). Em ambos os casos, há um desenvolvimento acerca da filosofia da natureza e do conhecimento da filósofa: no primeiro caso, o foco recai na crítica que a intelectual faz a Hobbes; no segundo, nas possíveis aproximações dos sistemas filosóficos de Cavendish e do estoicismo antigo. A segunda referência é mais profunda e com uma maior reflexão acerca do tema, por motivos da extensão e do formato do texto. Sobre o debate que Cavendish estabelece com Descartes nas *Cartas Filosóficas*,

Em seus textos filosóficos de maturidade¹¹, Cavendish defende que a natureza compreende todo o universo e ela é, em sua totalidade, material (cf. GNP 1.1-3). Vista como segunda somente a Deus, ela é infinitamente extensa, plena – isto é, sem qualquer forma de vácuo – e bem-ordenada (cf. PL 1.1-3). A filosofia cavendishiana qualifica tal predicamento apresentando a tese de que, apesar de material, podemos compreender toda a natureza, mesmo em sua mais ínfima parte, como composta de dois tipos fundamentais de matéria: a matéria animada, que se subdivide, por sua vez, em sensitiva e racional; e a matéria inanimada (cf. PL 1.45, 2.4; OEP *Argumental Discourse* e 1.37; GNP 1.3, *passim*). A matéria animada é capaz de colocar-se em movimento, sendo, assim, semovente [*self-moving*], enquanto a matéria inanimada é inerte em sua natureza. Entretanto, a matéria animada sensitiva é capaz de mover consigo a matéria inanimada, de modo que todo o cosmo se apresenta em constante moção. Uma tal tripartição da matéria perpassa toda a natureza, de modo que tudo o que é natural é material e composto dos três diferentes tipos de matéria. De maneira excessivamente resumida, tal afirmação equivale a dizer que (1) toda a natureza material possui racionalidade e sensibilidade e que (2) toda a natureza está em permanente movimento, sendo, ao mesmo tempo, movente e movida. Procurando explicar primeiramente a segunda afirmação, para a filósofa, os três tipos de matéria encontram-se profundamente misturados uns nos outros, de modo que a separação entre eles é impossível (cf. PL 1.17, 2.4, 4.2, 4.10, 4.29; OEP *Argumental Discourse*, 1.31; GNP 3, *passim*). Levando em conta que a matéria animada é semovente e pode ainda carregar consigo a matéria inanimada, a pensadora inglesa é levada a afirmar que todas as partes da natureza estão em movimento, algumas sendo moventes e outras, movidas (cf. PL 1.45, 2.12). Por outro lado, se nos voltarmos para a primeira das teses recentemente explicitadas, veremos que o fato de a matéria animada estar presente em toda a natureza é equânime à afirmação na qual a natureza é toda ela sensitiva e racional, sendo, assim, capaz de percepção e conhecimento. Essa consideração fornece-nos uma ponte para uma abordagem mais específica da teoria da percepção de Cavendish, um dos pilares fundamentais de sua filosofia (cf. PL 1.42).

Acredito que é fácil já vislumbrar que o materialismo cavendishiano é bastante diferente dos materialismos mecanicistas que tão famosamente serão desenvolvidos nos mil-e-seiscentos europeus, mas a temática da percepção será ainda mais um ponto de divergência entre a posição cavendishiana e a vertente experimental-mecanicista que ela tanto critica. Para a pensadora

envolvendo sua filosofia natural, ver PRICLADNITSKY (2022). Sobre a relação entre a filosofia natural cavendishiana e as subversões de gênero que estão presentes na proposta da filósofa, ver ZAHREDDINE (2019).

¹¹ Compreendo aqui, como o período de maturidade da pensadora, os seus livros de natureza filosófico-científica publicados a partir de 1664, a saber, as *Cartas Filosóficas* (PL), as *Observações sobre Filosofia Experimental* (OEP) e os *Fundamentos de Filosofia Natural* (GNP).

moderna, tudo o que existe é composto parcialmente de matéria animada, sendo, portanto, dotado de autoção [*self-motion*]. Como vimos, Cavendish vai além e apresenta a matéria animada como dotada de dois diferentes graus: matéria sensitiva e racional [*rational and sensitive matter*]. Isto equivale a afirmar que toda a natureza é perpassada de sensibilidade e razão [*sense and reason*] e, por conseguinte, que a matéria da qual a natureza é composta é capaz de conhecer. Na interpretação que a filósofa faz da natureza, o ser humano não é de maneira alguma o único detentor da razão e nem do conhecimento, mas esta é uma prerrogativa do *kósmos* em sua inteireza, podendo ser ele caracterizado como infinitamente cognoscente e sábio. Como funcionaria então esse processo de conhecimento e qual a sua relevância no sistema cavendishiano? Para que uma parte da natureza possa saber como mover-se, ela deve ser capaz de perceber o que ocorre à sua volta e ter alguma forma de conhecimento racional acerca do todo ordenado infinito que é a natureza. Ambos os processos cognitivos são possibilitados através de um fenômeno que a filósofa denomina de percepção. Perceber algo é, nas palavras da pensadora, “extrair o seu molde” [*pattern (something) out*] (PL 1.4, 1.42; OEP 1.37, *passim*). Entretanto, se ambos os graus da matéria animada são capazes de percepção, então há, dessa, dois diferentes tipos: a percepção sensitiva e a percepção racional [*sensitive and rational perceptions*]. Cada uma delas, por sua vez, tem o seu uso regular, tal como ordenado pela natureza infinitamente sábia, e utilizá-las da maneira como elas foram prescritas à humanidade configura-se o que é denominado pela intelectual de percepção regular. Assim, se uma percepção de algo é regular, ela é capaz de fornecer conhecimento daquilo ao percipiente. Caso contrário, ela é somente uma percepção enganadora. A crítica de Cavendish nas três primeiras seções das *Observações*, portanto, utiliza-se da ideia de que os instrumentos óticos e a experiência instrumentalmente mediada seriam uma deturpação da percepção natural e regular dos seres humanos, de modo que, para a filósofa, “a arte mais capaz de alterar que de informar” (OEP 1.3). Encerro, por aqui tal breve incursão na filosofia cavendishiana, referindo o(a) leitor(a) ao artigo que acompanhará a tradução, lugar no qual será mais bem desenvolvida a abordagem hermenêutica da qual me utilizo para ler o texto que se segue.

Para levantar questões mais técnicas das edições do texto, além da relevância da tradução no cenário do estudo em Filosofia no Brasil do século XXI, proponho dois concludentes parágrafos para encerrar a presente introdução. Levando em consideração mais especificamente as questões editoriais, utilizei como texto base para a tradução a primeira edição de 1666, tal como presente no EEBO – *Early English Books Online* (versão da Universidade de Michigan) – cotejado com a edição de 1668 que foi modernizada na edição magistral de Eileen O’NEILL (2001)¹². No caso das seções

¹² Também foi consultada a edição de Gwendolyn MARSHALL (2016), que se baseia similarmente na segunda edição de 68, para efeitos de comparação em casos específicos.

aqui abordadas, não parece ter havido alterações consideráveis em termos de adições ou subtrações textuais relevantes entre as duas edições. Apresento como texto original a primeira edição, com a sua grafia não-modernizada, para melhor situar e acomodar a imaginação histórica do(a) leitor(a). Não obstante, dividi o texto em uma paragrafação totalmente minha, para facilitar a clareza: as seções aqui trabalhadas do texto original cavendishiano não possui divisão em parágrafos, ou melhor, cada seção é apresentada em um único longo parágrafo. Outrossim, para futuras leituras em língua inglesa, diversos textos originais cavendishianos estão disponíveis gratuitamente na internet: uma boa coleção deles pode ser encontrada no sítio *Digital Cavendish*¹³, excelente referência em inglês para interessados(as) na literatura e na filosofia da autora.

Quanto à relevância contemporânea do texto, acredito que está se tornando inegável a necessidade da historiografia da filosofia de rever seus cânones, principalmente no que tange à reparação histórica de personagens filosóficos apagados por conta de seu gênero, etnia, ascendência, orientação sexual etc. A tradução das três primeiras seções das *Observações* espera poder se inserir em um contexto de reinterpretação da *intelligentsia* do século XVII europeu, fornecendo aos(as) pesquisadores(as) um material do qual partir em língua portuguesa, além de possibilitar aos(as) docentes em História da Filosofia, Filosofia da Natureza, Teoria do Conhecimento, Filosofia das Ciências Naturais, dentre outras especialidades, ter um material passível de ser utilizado dentro de sala de aula, mesmo em nível de graduação, contribuindo também para um processo de reformulação de nossos currículos.

BREVE BIBLIOGRAFIA EM PORTUGUÊS:

CAVENDISH, M. (2019) *O mundo resplandecente*. Tradução de Milene Cristina da Silva Baldo. Ponte Gestal: Plutão Livros.

_____. (2021) “Cartas Filosóficas (Cartas XXX e XXXI)”. Trad. Nastassja Pugliese (org.). Em: *Seiscentos – Revista de Filosofia*. v.1 (nº.1), pp. 136-149.

PRICLADNITZKY, P. (2022) “O materialismo vitalista de Margaret Cavendish: uma alternativa ao mecanicismo do século XVII” Em: *Seiscentos – Revista de Filosofia*. v.1 (nº.2).

TONANI, M. (2021a) “Compreendendo ‘percepção’ e ‘movimento’ em Margaret Cavendish a partir de sua crítica a Hobbes”. Em: *Eleutheria*. v.6 (nº.11), pp.06-32.

_____. (2021b) *A inspirações estoicas na filosofia da natureza e do conhecimento de Margaret Cavendish*. 289f. Tese (Doutorado em Filosofia Moderna e Contemporânea) – Faculdade de Filosofia

¹³ Recuperado em <http://digitalcavendish.org/text-archive/links-to-digital-texts/> Acesso em 02/03/2023.

e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Recuperado de <http://hdl.handle.net/1843/52048>. Acesso em 29/05/2023.

ZAHREDDINE, S. (2016) “Filosofia e gênero em Margaret Cavendish”. Em *Outramargem: Revista de Filosofia*. (nº.5), pp.163-177.

Texto original – Umich (1666)¹⁴
Observations upon experimental philosophy

Margaret Cavendish

1. Of Humane Sense and Perception.

Before I deliver my observations upon that part of Philosophy which is call'd Experimental, I thought it necessary to premise some discourse concerning the Perception of Humane Sense. It is known that man has five Exterior Senses, and every sense is ignorant of each other; for the Nose knows not what the Eyes see, nor the Eyes what the Ears hear, neither do the Ears know what the Tongue tastes; and as for Touch, although it is a general Sense, yet every several part of the body has a several touch, and each part is ignorant of each others touch: And thus there is a general ignorance of all the several parts, and yet a perfect knowledg in each part; for the Eye is as knowing as the Ear, and the Ear as knowing as the Nose, and the Nose as knowing as the Tongue, and one particular Touch knows as much as another, at least is capable thereof: Nay, not onely every several Touch, Taste, Smell, Sound or Sight, is a several knowledg by it self, but each of them has as many particular knowledges or perceptions as there are objects presented to them: Besides, there are several degrees in each particular sense; As for example, some Men (I will not speak of other animals) their perception of sight, taste, smell, touch, or hearing, is quicker to some sorts of objects, then to others, according either to the perfection or imperfection, or curiosity or purity of the corporeal figurative motions of each sense, or according to the presentation of each object proper to each sense; for if the presentation of the objects be imperfect, either through variation or obscurity, or any other ways, the sense is deluded. Neither are all objects proper for one sense, but as there are several senses, so there are several sorts of objects proper for each several sense. Now if there be such variety of several knowledges, not onely in one Creature, but in one sort of sense; to wit, the exterior senses of one humane Creature; what may there be in all the parts of Nature? 'Tis true, there are some objects which are not at all perceptible by any of our exterior senses; as for example, rarified air, and the like: But although they be not subject to our exterior sensitive perception, yet they are subject to our rational perception, which is much purer and subtler then

¹⁴ Recuperado em <http://name.umdl.umich.edu/A53049.0001.001> Acesso em 02/03/2023.

the sensitive; nay, so pure and subtil a knowledg, that many believe it to be immaterial, as if it were some God, when as it is onely a pure, fine and subtil figurative Motion or Perception; it is so active and subtil, as it is the best informer and reformer of all sensitive Perception; for the rational Matter is the most prudent and wisest part of Nature, as being the designer of all productions, and the most pious and devoutest part, having the perfectest notions of God, I mean, so much as Nature can possibly know of God; so that whatsoever the sensitive Perception is either defective in, or ignorant of, the rational Perception supplies. But mistake me not: by Rational Perception and Knowledg, I mean Regular Reason, not Irregular; where I do also exclude *Art*, which is apt to delude sense, and cannot inform so well as Reason doth; for Reason reforms and instructs sense in all its actions: But both the rational and sensitive knowledg and perception being divideable as well as composeable, it causes ignorance as well as knowledg amongst Natures Creatures; for though Nature is but one body, and has no sharer or copartner, but is intire and whole in it self, as not composed of several different parts or substances, and consequently has but one Infinite natural knowledg and wisdom, yet by reason she is also divideable and composeable, according to the nature of a body, we can justly and with all reason say, That, as Nature is divided into infinite several parts, so each several part has a several and particular knowledg and perception, both sensitive and rational, and again that each part is ignorant of the others knowledg and perception; when as otherwise, considered altogether and in general, as they make up but one infinite body of Nature, so they make also but one infinite general knowledg. And thus Nature may be called both *Individual*, as not having single parts subsisting without her, but all united in one body; and *Divideable*, by reason she is partable in her own several corporeal figurative motions, and not otherwise; for there is no *Vacuum* in Nature, neither can her parts start or remove from the Infinite body of Nature, so as to separate themselves from it, for there's no place to flee to, but body and place are all one thing, so that the parts of Nature can onely joyn and disjoyn to and from parts, but not to and from the body of Nature. And since Nature is but one body, it is intirely wise and knowing, ordering her self-moving parts with all facility and ease, without any disturbance, living in pleasure and delight, with infinite varieties and curiosities, such as no single Part or Creature of hers can ever attain to.

2. Of Art, and Experimental Philosophy.

Some are of opinion, *That by Art there can be a reparation made of the Mischiefs and Imperfections mankind has drawn upon it self by negligence and intemperance, and a wilful and superstitious deserting the Prescripts and Rules of Nature, whereby every man, both from a derived Corruption, innate and born with him, and from his*

breeding and converse with men, is very subject to slip into all sorts of Errors. But the all-powerful God, and his servant Nature, know, that Art, which is but a particular Creature, cannot inform us of the Truth of the Infinite parts of Nature, being but finite it self; for though every Creature has a double perception, rational and sensitive, yet each creature or part has not an Infinite perception; nay, although each particular creature or part of Nature may have some conceptions of the Infinite parts of Nature, yet it cannot know the truth of those Infinite parts, being but a finite part it self, which finiteness causes errors in Perceptions; wherefore it is well said, when they confess themselves, *That the uncertainty and mistakes of humane actions proceed either from the narrowness and wandring of our senses, or from the slipperiness or delusion of our memory, or from the confinement or rashness of our understanding.* But, say they, *It is no wonder that our power over natural Causes and Effects is so slowly improved, seeing we are not onely to contend with the obscurity and difficulty of the things whereon we work and think, but even the forces of our minds conspire to betray us: And these being the dangers in the process of Humane Reason, the remedies can onely proceed from the Real, the Mechanical, the Experimental Philosophy, which hath this advantage over the Philosophy of discourse and disputation, That whereas that chiefly aims at the subtilty of its deductions and conclusions, without much regard to the first ground-work, which ought to be well laid on the sense and memory, so this intends the right ordering of them all, and making them serviceable to each other.* In which discourse I do not understand, first, what they mean by our power over natural causes and effects; for we have no power at all over natural causes and effects, but onely one particular effect may have some power over another, which are natural actions; but neither can natural causes nor effects be over-powred by man so, as if man was a degree above Nature, but they must be as Nature is pleased to order them; for Man is but a small part, and his powers are but particular actions of Nature, and therefore he cannot have a supreme and absolute power. Next, I say, That Sense, which is more apt to be deluded then Reason, cannot be the ground of Reason, no more then Art can be the ground of Nature: Wherefore discourse shall sooner find or trace Natures corporeal figurative motions, then deluding Arts can inform the Senses; For how can a Fool order his understanding by Art, if Nature has made it defective? or how can a wise man trust his senses, if either the objects be not truly presented according to their natural figure and shape, or if the senses be defective, either through age, sickness, or other accidents, which do alter the natural motions proper to each sense? And hence I conclude, that Experimental and Mechanick Philosophy cannot be above the Speculative part, by reason most Experiments have their rise from the Speculative, so that the Artist or Mechanick is but a servant to the Student.

3. Of Micrography, and of Magnifying and Multiplying Glasses.

Although I am not able to give a solid judgment of the Art of *Micrography*, and the several dioptrical instruments belonging thereto, by reason I have neither studied nor practised that Art; yet of this I am confident, that this same Art, with all its Instruments, is not able to discover the interior natural motions of any part or creature of Nature; nay, the questions is, whether it can represent yet the exterior shapes and motions so exactly, as naturally they are; for Art doth more easily alter then inform: As for example; Art makes Cylinders, Concave and Convex-glasses, and the like, which represent the figure of an object in no part exactly and truly, but very deformed and misshaped: also a Glass that is flaw'd, crack'd, or broke, or cut into the figure of Lozanges, Triangles, Squares, or the like, will present numerous pictures of one object. Besides, there are so many alterations made by several lights, their shadows, refractions, reflexions, as also several lines, points, mediums, interposing and intermixing parts, forms and positions, as the truth of an object will hardly be known; for the perception of sight, and so of the rest of the senses, goes no further then the exterior Parts of the object presented; and though the Perception may be true, when the object is truly presented, yet when the presentation is false, the information must be false also. And it is to be observed, that Art, for the most part, makes hermaphroditical, that is, mixt figures, as partly Artificial, and partly Natural: for Art may make some metal, as Pewter, which is between Tin and Lead, as also Brass, and numerous other things of mixt natures; In the like manner may Artificial Glasses present objects, partly Natural, and partly Artificial; nay, put the case they can present the natural figure of an object, yet that natural figure may be presented in as monstrous a shape, as it may appear mis-shapen rather then natural: For example; a Lowse by the help of a Magnifying-glass, appears like a Lobster, where the Microscope enlarging and magnifying each part of it, makes them bigger and rounder then naturally they are. The truth is, the more the figure by Art is magnified, the more it appears mis-shapen from the natural, in so much as each joynt will appear as a diseased, swell'd and tumid body, ready and ripe for incision. But mistake me not; I do not say, that no Glass presents the true picture of an object; but onely that Magnifying, Multiplying, and the like optick Glasses, may, and do oftentimes present falsly the picture of an exterior object; I say, the Picture, because it is not the real body of the object which the Glass presents, but the Glass onely figures or patterns out the picture presented in and by the Glass, and there may easily mistakes be committed in taking Copies from Copies. Nay, Artists do confess themselves, that Flies, and the like, will appear of several figures or shapes, according to the several reflections, refractions, mediums and positions of several lights; which if so, how can they tell or judg which is the truest light, position, or medium, that doth present the object naturally as it is? and if not, then an edge may very well seem flat, and a point of a needle a globe; but if the edge of a knife, or point of a needle were naturally and really so as the microscope presents them, they would never be so useful as they are; for a flat or broad plain-edged knife would not cut, nor a blunt globe pierce so

suddenly another body, neither would or could they pierce without tearing and rending, if their bodies were so uneven; and if the Picture of a young beautiful Lady should be drawn according to the representation of the Microscope, or according to the various refraction and reflection of light through such like glasses, it would be so far from being like her, as it would not be like a humane face, but rather a Monster, then a picture of Nature. Wherefore those that invented Microscopes, and such like dioptrical Glasses, at first, did, in my opinion, the world more injury then benefit; for this Art has intoxicated so many mens brains, and wholly imployed their thoughts and bodily actions about phaenomena, or the exterior figures of objects, as all better Arts and Studies are laid aside; nay, those that are not as earnest and active in such imployments as they, are, by many of them, accounted unprofitable subjects to the Commonwealth of Learning. But though there be numerous Books written of the wonders of these Glasses, yet I cannot perceive any such, at best, they are but superficial wonders, as I may call them. But could Experimental Philosophers find out more beneficial Arts then our Fore-fathers have done, either for the better increase of Vegetables and brute Animals to nourish our bodies, or better and commodious contrivances in the Art of Architecture to build us houses, or for the advancing of trade and traffick to provide necessaries for us to live, or for the decrease of nice distinctions and sophistical disputes in Churches, Schools and Courts of Judicature, to make men live in unity, peace and neighbourly friendship, it would not onely be worth their labour, but of as much praise as could be given to them: But as Boys that play with watry Bubbles¹⁵, or fling Dust¹⁶ into each others Eyes, or make a Hobby-horse¹⁷ of Snow, are worthy of reproof rather then praise; for wasting their time with useless sports; so those that addict themselves to unprofitable Arts, spend more time then they reap benefit thereby. Nay, could they benefit men either in Husbandry, Architecture, or the like necessary and profitable imployments, yet before the Vulgar sort would learn to understand them, the world would want Bread to eat, and Houses to dwell in, as also Cloths to keep them from the inconveniences of the inconstant weather. But truly, although Spinsters were most experienced in this Art, yet they will never be able to spin Silk, Thred, or Wool, &c. from loose Atomes; neither will Weavers weave a Web of Light from the Sun's Rays, nor an Architect build an House of the bubbles of Water and Air, unless they be Poetical Spinsters, Weavers and Architects; and if a Painter should draw a Lowse as big as a Crab, and of that shape as the Microscope presents, can any body imagine that a Beggar would believe it to be true? but if he did, what advantage would it be to the Beggar? for it doth

¹⁵ Glass-tubes. (N. da A.)

¹⁶ Atomes. (N. da A.)

¹⁷ Exterior figures. (N. da A.)

neither instruct him how to avoid breeding them, or how to catch them, or to hinder them from biting. Again: if a Painter should paint Birds according to those Colours the Microscope presents, what advantage would it be for Fowlers to take them? Truly, no Fowler will be able to distinguish several Birds through a Microscope, neither by their shapes nor colours; They will be better discerned by those that eat their flesh, then by Micrographers that look upon their colours and exterior figures through a Magnifying-glass. In short, Magnifying-glasses are like a high heel to a short legg, which if it be made too high, it is apt to make the wearer fall, and at the best, can do no more then represent exterior figures in a bigger, and so in a more deformed shape and posture then naturally they are; but as for the interior form and motions of a Creature, as I said before, they can no more represent them, then Telescopes can the interior essence and nature of the Sun, and what matter it consists of; for if one that never had seen Milk before, should look upon it through a Microscope, he would never be able to discover the interior parts of Milk by that instrument, were it the best that is in the World; neither the Whey, nor the Butter, nor the Curds. Wherefore the best optick is a perfect natural Eye, and a regular sensitive perception, and the best judg is Reason, and the best study is Rational Contemplation joynd with the observations of regular sense, but not deluding Arts; for Art is not onely gross in comparison to Nature, but, for the most part, deformed and defective, and at best produces mixt or hermaphroditical figures, that is, a third figure between Nature and Art: which proves, that natural Reason is above artificial Sense, as I may call it: wherefore those Arts are the best and surest Informers, that alter Nature least, and they the greatest deluders that alter Nature most, I mean, the particular Nature of each particular Creature; (for Art is so far from altering Infinite Nature, that it is no more in comparison to it, then a little Flie to an Elephant, no not so much, for there is no comparison between finite and Infinite.) But wise Nature taking delight in variety, her parts, which are her Creatures, must of necessity do so too.

Tradução

*Observações sobre Filosofia Experimental*¹⁸ (1666-8)

Por Margaret Cavendish

1.1¹⁹ - Da percepção e da sensibilidade humanas.

Antes de eu passar às minhas observações sobre aquela parte da Filosofia que é chamada de experimental, pensei ser necessário prefaciá-las com um discurso concernente à percepção da sensibilidade humana²⁰. É sabido que o homem tem cinco sentidos externos e que cada sentido é ignorante do outro, uma vez que o nariz não sabe o que veem os olhos; nem os olhos, o que os ouvidos escutam; nem os ouvidos, o que prova a língua; e quanto ao toque, apesar de ser um sentido geral, ainda assim cada diferente parte do corpo tem um diferente toque – e cada parte é ignorante do toque da outra parte. Assim, há uma ignorância geral de todas as diversas partes, e, no entanto, um conhecimento perfeito em cada parte, pois o olho é tão conhecedor quanto o ouvido; e o ouvido é tão conhecedor quanto o nariz; e o nariz é tão conhecedor quanto a língua; e

¹⁸ A presente obra de Cavendish pode ser dividida, à guisa de estudos, em quatro partes: **(A)** Primeiramente, temos os textos introdutórios, nos quais constam as três *Dedicatórias* (“À sua graça, a Duquesa de Newcastle” – Pequenas rimas em verso de William Cavendish dedicadas à sua esposa por ocasião da publicação de seu livro; “À sua graça, o Duque de Newcastle” – dedicatória epistolar de Margaret para William; e “À muito estimada Universidade de Cambridge”), o *Prefácio*, a *Introdução “À leitora”* e, mais importantemente e quase constituindo uma unidade em si mesmo, o *Discurso Argumental*; **(B)** As *Observações sobre a Filosofia Experimental*, propriamente ditas; **(C)** As *Demais observações sobre Filosofia Experimental*; e, por fim, as **(D)** *Observações sobre as opiniões de alguns filósofos antigos*. Trata-se aqui de uma proposta de tradução das primeiras seções da segunda parte. (N. do T.)

¹⁹ Apesar de, na nota anterior, denominar que as seções traduzidas fazem parte de uma segunda parte do texto, isto é verdade considerando-se que o conjunto de textos prefaciais seria considerado uma parte em si mesma. Para Cavendish, no entanto, o texto ele mesmo da obra começaria nesta parte em questão, de modo que, oficialmente – isto é, para a autora, o livro tem três partes. Assim, cada uma das três partes nas quais a autora divide o seu livro tem a sua numeração própria, começando pelo número um. Para fins de clareza, utilizar-me-ei de uma numeração composta, na qual o primeiro numeral indica a parte da obra (segundo Cavendish) e o segundo, a seção. Dessa maneira, a primeira seção da primeira parte será numerada, neste trabalho, de 1.1, e assim subseqüentemente. (N. do T.)

²⁰ A tradução de “*Sense*” no texto da filósofa é uma das mais complicadas, por se tratar de um dos conceitos centrais da filosofia do conhecimento cavendishiana e, ao mesmo tempo, referir-se a mais de um objeto. Amiúde, Cavendish utiliza-se do termo para denotar a capacidade sensível do ser humano de modo geral, inclusive em um sentido bastante mais ampliado que somente os cinco sentidos. Quando referido, portanto, à capacidade sensorial de modo lato, utilizo-me do termo “sensibilidade”, como na mais que comum expressão “*Sense and Reason*”, que traduzo por “sensibilidade e razão”. Algumas vezes, no entanto, o termo “*Sense*” aparece para referência aos cinco sentidos humanos em particular. Nestes últimos casos, a tradução escolhida foi, de fato, “sentido(s)”. Ainda em casos diferentes, nos quais é denotado o processo sensível e não necessariamente o sentido em particular, optei pelo termo “sensação”. A tradução de PUGLIESE (2021) traz “sensação e razão” como tradução para “sense and reason”, que eu acredito ser também bastante interessante e sensata, além de esteticamente agradável. (N. do T.)

um toque particular conhece tanto quanto o outro – ou é, ao menos, capaz de tanto. Aliás!²¹ Não somente cada toque, sabor, odor, som ou vista diferente é um conhecimento cada qual em si mesmo, mas cada um deles tem tantos conhecimentos ou percepções particulares quantos objetos estiverem presentes a eles. Ademais, há diversos graus em cada sentido em particular. Por exemplo, <no caso de> alguns homens (não falarei de outros animais), sua percepção da visão, do gosto, do odor, do toque ou da audição é mais veloz para alguns tipos de objetos que para outros, de acordo com a perfeição ou imperfeição ou curiosidade ou pureza dos movimentos corpóreos figurativos de cada sentido – ou de acordo com a apresentação de cada objeto próprio a cada sentido, já que, se a apresentação dos objetos for imperfeita, seja por variação ou obscuridade ou quaisquer outros caminhos, o sentido é enganado. Tampouco são todos os objetos próprios a um sentido, mas, como há diversos sentidos, também há diversos tipos de objetos próprios a cada sentido diferente.

Dessa maneira, se houver tal variedade de tantos conhecimentos, não somente em uma criatura, mas em um tipo de sensibilidade – a saber, os sentidos externos de uma criatura humana – o que pode haver em todas as partes da natureza? É verdade: há alguns objetos que não são perceptíveis por nenhum de nossos sentidos externos, como por exemplo, o ar rarefeito e outros semelhantes. Contudo, embora eles não estejam sujeitos à nossa percepção sensorial externa, ainda assim eles estão sujeitos à nossa percepção racional, que é muito mais pura e sutil que a sensitiva²². Não! Tão puro e sutil <é> tal conhecimento que muitos acreditam que ele seja imaterial, como se fosse algum deus, quando, sendo somente um movimento figurativo ou percepção pura, fina e sutil, ele é tão ativo e sutil, que é o melhor informante e reformador de toda percepção sensorial. <Isso se dá,> pois a matéria racional é a parte mais prudente e sábia da natureza – sendo a projetista²³ de todas as produções – e a parte mais pia e devota – tendo as noções mais perfeitas de Deus (quero dizer,

²¹ Um termo de tradução surpreendentemente complexo e que se repete incessantemente na prosa cavendishiana é o advérbio “Nay”, normalmente utilizado para introduzir uma outra formulação do que foi anteriormente falado, muitas vezes com uma retórica mais inflamada. Considerando que se trata de um termo que tem por maior objetivo a construção e coesão do texto e o fluxo de leitura por parte do(a) leitor(a), optei por traduzi-lo diferentemente em locais diversos, sem outro propósito senão o de compor um texto coeso e de agradável leitura. Em cada caso, abordo a tradução com diferentes expressões seguidas de um ponto exclamatório, exemplos notáveis sendo “Aliás!”, “Não!”, “E mais!”, “Digo mais!”, “Vou ainda além!”, entre outros. A escolha de traduzir o termo sempre de maneira diferente foi realizada em prol de evitar repetições frequentes (apesar de elas estarem, nesse caso, presentes no texto original), uma vez que, somente nesse curto texto que aqui apresento o termo, aparece oito vezes. (N. do T.)

²² Para Cavendish, o conhecimento (não somente humano, mas, aqui, trato em particular do humano) é um processo de percepção de partes da natureza conhecendo outras. Essas percepções podem ser de dois tipos: sensitiva e racional, que correspondem às duas formas de matéria animada que a filósofa considera haver no mundo, em todas as coisas e também em nós. Sobre o tópico, ver introdução à presente tradução. (N. do T.)

²³ O termo *designer*, de muito difícil tradução, tinha no século XVII atribuições que podemos dizer semelhantes à dos significados depreendidos da acepção contemporânea do termo, resguardadas as devidas proporções. Há uma mescla tanto da noção de atribuição de sentido a algo, de lhe dar algum designio em particular, quanto a noção própria de um desenhista, que coloca a sua arte no mundo criando nele determinadas figuras. Ambas as noções parecem estar presentes no pensamento cavendishiano, mas optei, nesse caso por “projetista”, pois me parece mais compatível com a noção da matéria racional ser ordenadora e criadora do cosmo, assunto em questão no momento. (N. do T.)

tanto quanto pode a natureza possivelmente saber de Deus). Assim, onde a percepção sensitiva é ou defeituosa ou ignorante, a percepção racional a complementa.

Mas não me tome erradamente! Por percepção e conhecimento racionais, quero dizer a razão regular e não irregular, da qual excluo a *arte*²⁴, que é capaz de enganar a sensibilidade e não pode tão bem informar como pode a razão, já que a razão reforma e instrui a sensibilidade em todas as suas ações. Todavia, sendo ambos os conhecimentos e percepções sensitivas e racionais tanto divisíveis quanto componíveis, gera-se <tanta> ignorância como também conhecimento entre as criaturas da natureza. Pois, a natureza não é mais que um corpo e não tem companheiro ou parceiro, mas é inteira e toda em si mesma – não sendo composta de diversas partes ou substâncias diferentes²⁵ – não tendo, conseqüentemente, mais que um conhecimento e sabedoria naturais e infinitos. Não obstante, pela razão de ela também ser divisível e componível, de acordo com a natureza de um corpo, de modo que podemos justamente e com toda a razão dizer que a natureza é dividida em infinitas partes distintas, de tal modo que cada parte tem um conhecimento e percepção distintos e particulares – ambos sensitivos e racionais – e, novamente, que cada parte é ignorante do conhecimento e percepção das outras. Entretanto, considerado como um todo conjunto e em geral, como as partes compõem somente um corpo infinito da natureza, elas também compõem somente um conhecimento geral infinito. Portanto, a natureza pode ser dita tanto *individual*²⁶ – não tendo partes singulares que subsistam sem ela, mas sendo tudo unido em um único corpo²⁷, quanto *divisível*, no sentido de que ela é separável em seus próprios movimentos corpóreos figurativos diversos, e não de outra forma. Por não haver vácuo na natureza, tampouco podem suas partes partir ou se remover do infinito corpo da natureza, de modo a dele se separarem, uma

²⁴ Deve-se compreender “arte” aqui no sentido de “técnica” “tecnologia”, no sentido original cuja raiz diferenciaria “artificial” de “natural”. É exatamente essa a oposição que Cavendish quer fazer: a percepção natural e regular como sendo passível de fornecer conhecimento ao ser humano *versus* a percepção *artificialmente* mediada pelos telescópios ou microscópios. Essa acepção de “arte”, comum no período, remonta à tradução de *τέχνη* por *ars*, na recepção da cultura grega pelos latinos. (N. do T.)

²⁵ Nesse momento, é importante ver a diferenciação entre as diversas significações que Cavendish atribui, ao longo da obra, ao termo “parte”. Quando ela se refere às partes da natureza, encontramos duas acepções principais. Por um lado, podemos entender as partes da natureza como as diferentes figuras que são formadas no seu todo infinito por seus movimentos infinitos. Nesse sentido, os seres humanos, os animais, os elementos e toda e qualquer figura composta pela natureza pode ser vista como uma “parte” dela. Entretanto, a natureza em si ela é plenamente una e não é composta de partes e possam existir separadamente da natureza, destacadas do seu corpo infinito (como seria uma posição corpuscularista, por exemplo). Sobre isso, ver CAVENDISH, M. *Um discurso argumental*. (N. do T.)

²⁶ No sentido de una, única, contrapondo-se, como se vê adiante, a uma natureza divisível em diversas partes. (N. do T.)

²⁷ Um dos preceitos físicos fundamentais do cosmo cavendishiano é a ausência de vácuo e a afirmação de que a natureza é um todo infinito composto de partes materiais que não podem se separar de tal corpo infinito, não podendo existir, assim, separadas, distintas ou distantes do que ela compreende como sendo a natureza. Tais partes cingidas do corpo infinito natural é o que denomino aqui de “partes singulares”, cuja expressão no original é “*single parts*”. (N. do T.)

vez que não há para onde fugir, já que corpo e lugar são uma mesma coisa²⁸. Assim, as partes da natureza podem somente se unir e se desunir de e para <outras> partes, mas não de e para o corpo da natureza. Desse modo, por não ser a natureza mais que um corpo, ela é inteiramente sábia e conhecedora, ordenando suas partes semoventes com toda facilidade e desembaraço, sem nenhum distúrbio, vivendo em prazer e deleite, com infinitas variedades e curiosidades tais que nenhuma parte singular ou criatura dela pode jamais atingir.

1.2- Da arte e da filosofia experimental.

Alguns são da opinião “que, através da arte, pode haver uma reparação das imperfeições e dos malefícios que a humanidade atraiu para si pela negligência e intemperança e por uma supersticiosa e voluntária deserção dos preceitos e regras da natureza, de modo que todo homem, tanto por uma corrupção derivada – inata e nascida com ele – e por sua educação e conversação com <outros> homens, está bastante sujeito a cair em diversos tipos de erros”²⁹. No entanto, Deus todo poderoso e sua serva natureza sabem que a arte, que não é mais que uma criatura particular, não pode nos informar sobre a verdade das infinitas partes da natureza, sendo, em si mesma, finita. Pois, apesar de cada criatura ter uma dupla percepção – racional e sensitiva –, ainda assim, cada criatura ou parte não tem uma percepção infinita. E mais! Embora cada parte ou criatura particular da natureza possa ter algumas concepções das partes infinitas da natureza, mesmo assim, ela não pode saber a verdade de tais infinitas partes, não sendo mais que uma parte finita em si mesma, cuja finitude causa erros em <suas> percepções.

Pelo que é bem-dito quando eles mesmos confessam “que a incerteza e os erros das ações humanas advêm ou da estreiteza e do vagar dos nossos sentidos, ou da nossa memória escorregadia e ilusória, ou do confinamento ou da precipitação³⁰ do nosso entendimento. Mas – dizem eles – não é de se surpreender que nosso poder sobre as causas e efeitos naturais esteja tão lentamente se aprimorando, considerando que não somente nos contentamos com a obscuridade e dificuldade das coisas sobre as quais trabalhamos e pensamos, mas mesmo as forças das nossas mentes conspiram para nos trair. Esses sendo os perigos no processo da razão humana, os remédios somente podem advir da filosofia real, mecânica e experimental, que tem a seguinte vantagem sobre

²⁸ Um dos preceitos metafísicos mais importantes para a compreensão da tese da infinitude da natureza e da inexistência de um vácuo intra ou extracósmico é a equação que a filósofa realiza entre as noções de corpo e lugar. Sobre tal identidade, ver PL 1.17 e 1.31. (N. do T.)

²⁹ HOOKE, Robert. *Micrographia, Preface* (sem página, início).

³⁰ No sentido de precipitar-se de modo excessivamente célere e temerário em algo que ainda não foi suficientemente analisado. Outra possível tradução seria “pressa”, considerando o original “rashness” (N. do T.)

a filosofia do discurso e da disputa: que, enquanto esta se volta primariamente à sutileza de suas deduções e conclusões, sem observar muito o primeiro fundamento – que deve estar bem assentado na sensibilidade e na memória, aquela³¹ busca a correta ordenação de todas elas e torná-las úteis umas às outras”³².

Discurso no qual eu não compreendo, primeiramente, o que eles querem dizer com o nosso poder sobre causas e efeitos naturais, pois não temos poder algum sobre causas e efeitos naturais, mas somente um efeito particular pode ter algum poder sobre outro – que são as ações naturais. No entanto, nem podem as causas ou efeitos naturais serem dominados pelo homem, como se o homem estivesse um grau acima da natureza. Eles [os homens] devem ser como a natureza se compraz em ordená-los, pois o homem não é mais que uma pequena parte e seus poderes não são mais que ações particulares da natureza. Segue-se que ele não pode ter um poder supremo e absoluto. Em seguida, digo eu que a sensibilidade, que é mais apta a ser enganada que a razão, não pode ser o fundamento da razão, não mais que a arte pode ser o fundamento da natureza. Por isso, o discurso³³ deve antes encontrar ou traçar os movimentos figurativos corpóreos do que as artes enganadoras poderão informar os sentidos. Pois, como pode um tolo ordenar o seu entendimento pela arte, se a natureza o fez defeituoso? Ou como pode um homem sábio confiar em seus sentidos, caso os objetos não forem verdadeiramente apresentados de acordo com a sua figura e forma naturais ou caso os sentidos forem deficitários, seja pela idade, por doença ou por outros acidentes que alteram as moções naturais próprias a cada sentido? A partir disso, eu concluo que a filosofia experimental e mecânica não pode estar acima da sua <contra>parte especulativa, por razão da

³¹ A utilização de *this* e *that* nesse trecho é bastante curiosa, pois inicialmente pareceria indicar o contrário do que está sendo proposto pela obra de Hooke. De fato, Cavendish reproduz o original fielmente, entretanto, no caso, acreditei ser necessário traduzir *this* por “aquela” e *that* por “esta”, pois, para fazer sentido com o defendido por Hooke, é a filosofia do discurso e da disputa que excessivamente se delonga em sutis deduções e conclusões (provavelmente uma referência à filosofia escolástica), e a filosofia real, mecânica e experimental que busca a correta ordenação das deduções, isto é, preocupando-se com o fundamento que deve ser a sensibilidade e a memória. No trecho original, de Hooke, lemos:

These being the dangers in the process of humane Reason, the remedies of them all can only proceed from the real, the mechanical, the experimental Philosophy, which has this advantage over the Philosophy of discourse and disputation, that whereas that chiefly aims at the subtilty of its Deductions and Conclusions, without much regard to the first ground-work, which ought to be well laid on the Sense and Memory; so this intends the right ordering of them all, and the making them serviceable to each other. (HOOKE, *Micrographia*, Preface – grifo meu) (N. do T.)

³² HOOKE, Robert. *Micrographia*, Preface (sem página, início).

³³ Cavendish refere-se aqui à filosofia especulativa, que ela opõe à filosofia experimental, e que Hooke caracteriza como sendo uma “filosofia do discurso”.

maior parte dos experimentos surgir da especulativa, de modo que o artista³⁴ ou mecânico não é mais que um servo ao estudante.

1.3- Da Micrografia³⁵ e das lentes que aumentam e multiplicam.

Apesar de não estar eu apta a formular um julgamento sólido sobre a arte da *Micrografia* e sobre os diversos instrumentos dióptricos que a ela pertencem, por razão de eu não ter nem estudado nem praticado tal arte, ainda assim, disto, sou confiante: que essa mesma arte, com todos os seus instrumentos, não é capaz de descobrir os movimentos naturais interiores de qualquer parte ou criatura da natureza. Digo mais! A questão é se ela consegue representar mesmo as formas e movimentos de forma tão exata quanto eles são naturalmente, pois a arte mais facilmente altera que informa. Por exemplo, a arte cria lentes cilíndricas, côncavas e convexas e outras afins, que <não> representam a figura de um objeto em parte alguma exata e verdadeiramente, mas <de maneira> bastante deformada e malformada. Ademais, uma lente que esteja falha, trincada ou quebrada ou cortada na figura de losangos, triângulos, quadrados e afins, apresentará numerosas imagens de um objeto.

Outrossim, há tantas alterações causadas pelas diversas luzes, suas sombras, refrações, reflexões, além de diversas linhas, pontos, médias, partes, formas e posições que se entropem e que entre si se misturam, que a verdade de um objeto dificilmente se tornará conhecida. <Digo isso,> pois a percepção da visão e do resto dos sentidos não vai além das partes exteriores do objeto apresentado. De resto, apesar de que a percepção pode ser verdadeira, quando o objeto é verdadeiramente apresentado, quando a apresentação é falsa, a informação também deve sê-lo. Assim, deve ser observado que a arte, em sua maior parte, cria figuras hermafroditas – isto é, mistas: parcialmente artificiais e parcialmente naturais. Pois a arte pode criar algum metal, como o peltre³⁶,

³⁴ Aqui se deve ler mais propriamente artesão, fabricante manual, trabalhador empírico – profissão que recebe uma transformação em seu *status* enquanto conhecimento e prática no século XVII britânico por motivo de uma exortação realizada pela filosofia experimental por filósofos como Francis Bacon e por pensadores mais radicais do Parlamento, cujas teses, sem dúvida, deveriam incomodar a altíssima aristocracia de Lady Margaret (cf. HILL, C. *Origens Intelectuais da Revolução Inglesa*). Nesse caso, optei por manter o termo “artista” com a presente ressalva de que ele pouco deve ser visto como retomando o termo atual, que se refere às chamadas “belas artes”. Interessante também ressaltar como, nessa época, o termo arte cria uma ponte entre os experimentadores e os artesãos e o trabalhador manual, já que os filósofos experimentais faziam também grande parte do trabalho de construção artesanal dos instrumentos óticos em questão no texto. (N. do T.)

³⁵ O termo original é *Micrography* e reflete a terminologia utilizada nesses primórdios da utilização do microscópio para observações científicas. A mesma raiz encontra-se no título da obra de Hooke *Micrographia*, do qual uma tradução possível seria “<Sobre> as coisas micrográficas”. (N. do T.)

³⁶ O peltre é uma liga metálica composta em sua maior parte de estanho e outros metais que agem como endurecedores. Hoje em dia é costume utilizar-se de cobre ou antimônio, mas o chumbo aparece em variantes menos nobres de peltre, e era mais presente nas ligas de peltre do período moderno. Nesse momento, Cavendish se utiliza dessa técnica de

que está entre o estanho e o chumbo, assim como também o bronze e numerosas outras coisas de naturezas mistas. De maneira semelhante, as lentes artificiais apresentam objetos de maneira parcialmente natural e parcialmente artificial. E mais! Seja o caso que elas possam apresentar a figura natural de um objeto. Ainda assim, aquela figura natural pode ser apresentada em um tão monstruoso formato, que pode parecer mais malformada que natural. Por exemplo, um piolho, com a ajuda de uma lente de aumento, aparece como uma lagosta, caso no qual em que o microscópio, engrandecendo e alargando cada uma de suas partes, fá-las maiores e mais redondas que elas naturalmente são. A verdade é que, quão mais a figura for ampliada pela arte, mais malformada ela aparece <em comparação> à natural, de modo que cada articulação aparecerá como um corpo doente, inchado e túmido, maduro e pronto para a incisão.

Entretanto, não me tome erradamente: eu não digo que nenhuma lente apresenta a verdadeira figura de um objeto, mas somente que as lentes que engrandecem, multiplicam e outras lentes óticas semelhantes podem apresentar falsamente, e frequentemente o fazem, a imagem de um objeto exterior. Digo a imagem, porque não é o corpo real de um objeto que a lente apresenta, mas a lente apenas figura ou extrai o molde³⁷ da imagem apresentada na e pela lente. Nesse processo, pode facilmente haver erros cometidos na facção de cópias de cópias.

Vou ainda além! Os artistas eles mesmos confessam que as moscas e similares aparecerão com diversas figuras e formatos, a depender das variadas reflexões, refrações, médias e posições das diversas luzes. Se assim for, como podem eles dizer ou julgar qual é a mais verdadeira luz, posição ou média que apresenta o objeto naturalmente como ele é? Se não for, então uma lâmina pode muito bem parecer grossa e a ponta de uma agulha, um globo. Entretanto, se a lâmina de uma faca ou a ponta de uma agulha fossem natural e realmente como o microscópio as apresenta, elas nunca teriam a utilidade que têm, pois uma faca com larga lâmina plana não cortaria, nem um globo cego perfuraria tão prontamente outro corpo. Tampouco poderiam eles penetrar sem rasgar e desgastar, fossem seus corpos tão irregulares. E, se a figura de uma bela e jovem dama devesse ser desenhada de acordo com a representação do microscópio ou de acordo com as variadas refrações e reflexões

misturar metais em uma liga como uma metáfora ou analogia que se refere às imagens como produções mistas e hermafroditas da arte dióptrica. (N. do T.)

³⁷ A escolha da tradução do verbo frasal inglês “*pattern out*” é talvez o mais importante e o mais desafiador para um(a) tradutor(a) interessado(a) em explicitar questões epistemológicas do discurso cavendishiano. Para a filósofa, perceber algo é, em última instância, “*to pattern something out*”, isto é, retirar ou extrair, deste algo, um molde ou modelo. Decidi esforçar-me para manter o termo “molde” e suas variantes nas traduções do verbo, para manter a semelhança do termo original com o ofício da costura, tradicionalmente uma das poucas áreas de saber atribuídas às mulheres da época. Tal decisão deu-se após um debate sobre a tradução do termo com a prof.^a dr.^a Livia Guimarães (UFMG), que muito me auxiliou nesse momento. (N. do T.)

da luz <feitas> através de tais lentes, o desenho seria tão diferente dela, que não pareceria sequer um rosto humano, mas <assemelhar-se-ia> mais a um monstro que a uma figura da natureza.

Por isso, aqueles que inventaram os microscópios e outras lentes dióptricas semelhantes, inicialmente, em minha opinião, causaram mais dano que benefício, pois essa arte intoxicou os cérebros de tantos homens e ocupou integralmente seus pensamentos e ações corpóreas acerca dos fenômenos ou das figuras exteriores dos objetos, de tal modo que todas as melhores artes e estudos são dispensadas. Não somente! Aqueles que não são tão diligentes e ativos em tais seus empreendimentos são, por muitos deles, acusados de súditos improfícuos da República das Letras. Contudo, embora haja numerosos livros escritos sobre as maravilhas de tais lentes, não posso perceber nenhuma delas: em seu melhor, elas não são mais que maravilhas superficiais, como cabe chamá-las. Não obstante, pudessem os filósofos experimentais descobrir mais artes benéficas que os nossos antepassados, seja para um melhor crescimento de vegetais e animais brutos para nutrir nossos corpos; seja para melhores e mais cômodos artifícios na arte da arquitetura para construir-nos casas; seja para o desenvolvimento do comércio e da logística para prover-nos do necessário à vida; seja para a diminuição de finas distinções e disputas sofisticadas nas igrejas, escolas e cortes judiciais, de modo a fazer os homens viverem em unidade, paz e amizade cortês, <isso> não somente tornaria digno o seu trabalho, mas também <merecedor> de tanto louvor quanto pudesse ser dado a eles.

Porém, como garotos que brincam com bolhas de água³⁸ ou lançam pó³⁹ nos olhos uns dos outros ou fazem um cavalinho⁴⁰ de neve são mais merecedores de repreensão que de louvor, por gastarem o seu tempo com esportes inúteis, assim <também> aqueles que se viciam em artes improfícuas, gastam mais tempo que, através delas, extraem benefícios. E ainda! Pudessem eles beneficiar os homens na agricultura, na arquitetura ou em ocupações necessárias e frutíferas semelhantes, antes que o tipo vulgar pudesse aprender a compreendê-los, o mundo necessitaria de pão para comer e casas para viver, assim como de roupas para abrigá-lo dos inconvenientes do clima inconstante. Mas, verdadeiramente, apesar de serem as fiadeiras as mais experientes em sua arte, ainda assim elas nunca serão capazes de fiar seda, linha, lã (etc.) <composta> de átomos soltos. Tampouco irão as tecelãs⁴¹ tecer uma rede de luz a partir dos raios do sol, nem um arquiteto

^a Tubos de vidro. (N. da A.)

^b Átomos. (N. da A.)

^c Figuras exteriores. (N. da A.)

⁴¹ A opção quanto aos gêneros aqui é bastante capciosa, pois na língua inglesa não há qualquer referência a gênero no termo *Spinsters*, nem tampouco nos subsequentes *Weavers* e *Architects*. Optei pelo feminino em “tecelãs” e “fiadeiras”, *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1, n^o 2, 2022, f50142

construirá uma casa a partir das bolhas de água e de ar, salvo se forem fiadeiras, tecelãs e arquitetos poéticos⁴². Se um pintor⁴³ for desenhar um piolho grande como um caranguejo e com o formato que o microscópio apresenta, pode alguém imaginar que um pedinte acreditaria ser verdade <o representado pela pintura>? Mesmo caso ele acreditasse, qual vantagem haveria para o pedinte? O desenho não o instruiria como evitar multiplicá-los ou como capturá-los ou como impedi-los de mordê-lo. Repito: fosse um pintor pintar pássaros de acordo com as cores que o microscópio apresenta, qual vantagem seria oferecida para os falcoeiros em sua captura? Em verdade, nenhum falcoeiro será capaz de distinguir pássaros diferentes através de um microscópio, nem por seus formatos, nem por suas cores. Eles serão mais bem discernidos por aqueles que comem a sua carne que por micrógrafos⁴⁴ que observam suas cores e figuras exteriores através de uma lente de aumento. Em suma, lentes de aumento são como um salto alto para uma perna curta: se for feito alto demais, é capaz de fazer quem o veste cair e, no melhor <dos casos>, não pode fazer mais do que representar figuras externas em formato e postura maiores e, assim, mais deformados que eles naturalmente são. Todavia, quanto aos movimentos e formas interiores de uma criatura, como eu disse anteriormente, elas não podem mais representá-los que podem telescópios ver a natureza e essência interior do Sol e de que matéria ele é composto. Se alguém que nunca dantes vira leite, observasse-o através de um microscópio, ele jamais seria capaz de descobrir as partes interiores do leite por meio de tal instrumento, fosse ele o melhor que há neste mundo: nem o soro, nem a manteiga, nem o coalho. Dessa maneira, o melhor ótico é um olho natural perfeito e uma percepção sensitiva regular, e o melhor juiz é a razão e o melhor estudo é a contemplação racional unida às observações da sensibilidade regular, e não as artes enganadoras, uma vez que a arte é não somente bruta em comparação com a natureza, mas <é também>, em sua maior parte, deformada e defeituosa e produz, no seu melhor, figuras mistas ou hermafroditas, isto é, uma terceira figura entre a natureza e a arte. Isso prova que a razão natural está acima da sensibilidade artificial, como

já que se tratavam, à época, de atividades primordialmente femininas, enquanto traduzi no masculino plural “arquitetos”, por se tratar de caso diametralmente oposto. (N. do T.)

⁴² Cavendish entende aqui por “poesia” uma obra de ficção ou fantasia. Nesse sentido, ela muitas vezes fala de criações poéticas no sentido de criações fantásticas literárias, e trata-se de uma temática estética muitas vezes discutida pela filósofa. Em particular, temos aqui um caso especialmente interessante da reflexão acerca da dualidade ficção e não-ficção, uma vez que as *Observações* são publicadas conjuntamente com um texto no qual é descrito um mundo que é, segundo a autora, “um mundo de minha própria criação” (*BW To the Reader*). Essa discussão é ressaltada pela pensadora tanto no prefácio “À Leitora” do *Mundo Resplandecente*, quanto no próprio texto ficcional ele mesmo, no diálogo entre a duquesa de Newcastle e a Imperatriz. (N. do T.)

⁴³ Os exemplos que se seguem acerca das pinturas de piolhos e pássaros são bastante importantes para o contexto intelectual recente da obra, já que Cavendish escreve em resposta ao *Micrographia*, que fez imenso sucesso em grande parte por causa de suas incríveis e detalhadíssimas ilustrações recém-publicadas na maravilha da imprensa seiscentista. (N. do T.)

⁴⁴ O termo aqui utilizado é *Micrographers*, que indicaria aqueles que se dedicam à Micrografia. (N. do T.)

cabe chamá-la. De resto, são as melhores e mais certas informantes aquelas artes que alteram menos a natureza e as mais enganadoras <são> aquelas que mais a alteram. <Nesse caso>, falo da natureza particular de cada criatura particular, já que a arte está tão longe de alterar a natureza infinita quanto se compararmos uma mosca a um elefante – não! nem isso, pois não há comparação entre o finito e infinito. Entretanto, a natureza, deliciando-se na variedade, suas partes, que são suas criaturas, devem, por necessidade, também fazê-lo.

Cartas Parisienses
Gottfried W. Leibniz
Nicolas Malebranche

Tradução, introdução e notas de Fabrício Fortes

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

fortes.fp@gmail.com

Resumo: As três cartas a seguir constituem o início de uma correspondência de quase 40 anos entre Leibniz e Malebranche. Resultantes de uma discussão entre os dois autores durante a estadia de Leibniz em Paris, elas partem das questões acerca da essência da extensão e da existência do vazio. Malebranche defende uma posição fundamentalmente cartesiana, a qual é alvo de ataques de Leibniz.

Palavras-chave: Leibniz. Malebranche. Metafísica. Extensão. Vazio.

Abstract: The following three letters are the beginning of a nearly 40-year correspondence between Leibniz and Malebranche. Being a result of a discussion between the two authors during Leibniz's stay in Paris, they start from the questions about the essence of extension and the existence of the emptiness. Malebranche defends a fundamentally Cartesian position, which Leibniz attacks.

Keywords: Leibniz. Malebranche. Metaphysics. Matter. Extension. Emptiness.

Nota introdutória

São desconhecidas as circunstâncias do encontro entre Leibniz e Malebranche. Leibniz viveu em Paris entre março de 1672 e outubro de 1676, onde conheceu Malebranche, possivelmente por intermédio de Antoine Arnauld.¹ Nesse período, o filósofo e matemático de Leipzig buscou estabelecer diálogos com um grande número de autores. Seus interesses naqueles anos foram sobretudo matemáticos, o que o levou, entre outros feitos, à invenção do cálculo. No entanto, as questões filosóficas nunca deixaram de fazer parte de suas preocupações, tendo entrado em contato com as obras e os autores mais importantes da filosofia francesa da época, da qual um dos mais reputados representantes era então Malebranche. Não é possível afirmar que os dois autores tenham se encontrado mais do que uma vez, embora alguns apontamentos biográficos o indiquem. Por exemplo, Victor Cousin, que compilou a correspondência entre os dois autores no quarto volume de seus *Fragments Philosophiques* (1866), afirma que Malebranche, “apesar de seu gosto pelo

¹ Essa conjectura é de Robinet (1955, p. 23).

recolhimento e de sua repugnância pelas discussões, seja em conversação, seja por escrito” (COUSIN, *op. cit.*, p. 2), mantinha encontros frequentes com Leibniz (cf. COUSIN, *op. cit.*, p. 5). Segundo Maria Rosa Antognazza, em seu *Leibniz: an intellectual biography* (2009, p. 162-163), provavelmente entre janeiro e março de 1675, após a leitura de *La Recherche de la Vérité* (1674), Leibniz teria “aprofundado seus conhecimentos” com Malebranche. Em contrapartida, Weissmann (1895, p. 8) sugere a ocorrência de apenas um encontro: “As três primeiras cartas referem-se a um diálogo que ocorrera poucos dias antes em Paris, onde Leibniz, sempre ansioso por aprender, conseguira uma audiência com o célebre cartesiano no solitário dormitório da Rue St. Honoré”.

O que se pode afirmar com segurança é que um encontro entre os dois autores deu origem às cartas que apresentamos neste trabalho, as quais marcam o início de uma correspondência de quase 40 anos. Na ocasião, a conversação se voltou para questões vinculadas à física de Descartes, a saber, o estatuto ontológico do espaço e do vazio e a relação entre a matéria e a extensão. Na primeira carta, Leibniz reconstrói a argumentação de seu interlocutor e apresenta suas críticas a ela. Malebranche defendia uma posição basicamente cartesiana acerca do tema, sustentando que a essência da matéria consiste apenas na extensão e que o pretenso “vazio” consiste em uma porção da matéria (cf. A II, p. 399). As críticas de Leibniz dirigem-se a duas teses que, segundo seu ponto de vista, precisariam ser provadas, a saber, a) que duas coisas realmente distintas são necessariamente separáveis e b) que duas coisas extensas separáveis são necessariamente móveis. Malebranche responde aparentemente a contragosto, com uma carta muito sucinta, limitando-se ao mínimo de explicações em favor de suas teses. A isso Leibniz responde com mais uma minuciosa reconstrução argumentativa, insistindo no apontamento das falhas que encontra nos raciocínios. Malebranche nunca respondeu a essa segunda carta,² e a correspondência entre os dois foi interrompida até 1679, quando passaram a discutir outros temas.

As datas dessas primeiras cartas também são desconhecidas, e há divergências acerca disso em suas diferentes edições. Cousin (*op. cit.*, p. 5) limita-se a relatar que as três primeiras cartas não são datadas.³ Carl Gerhardt, que inseriu essas cartas no primeiro volume dos *Philosophischen Schriften* de Leibniz (1875), conjectura que a primeira carta “pode ter sido escrita em 1674 ou 1675” (GP I, p. 317). A edição da *Akademie* de Berlim (2006) situa essa primeira troca de cartas “provavelmente na primeira metade de 1676” (A II, 1, p. 399). André Robinet, que em seu *Malebranche et Leibniz*:

² Robinet (1955, p. 24) põe em dúvida o fato de a segunda carta de Leibniz ter chegado às mãos de Malebranche visto que duas cópias dela, sendo uma assinada e adornada com a “fórmula da *politesse*”, permaneceram nos arquivos de Hannover.

³ Cousin, aliás, é impreciso quanto à cronologia envolvida, situando a estadia de Leibniz em Paris entre 1672 e 1675, quando em verdade, como mencionamos acima, esse período se estendeu de março de 1672 a outubro de 1676.

relations personnelles (1955) empreende a mais sólida tentativa de reconstrução cronológica dessa correspondência, estabelece, ainda que um pouco vagamente, o período a partir de março de 1675 como marco inicial da conversação, seguindo-se imediatamente o início da correspondência, sendo que a segunda carta de Leibniz, a qual encerra esse primeiro ciclo, teria sido enviada ainda em meados daquele ano (cf. ROBINET, op. cit., p. 23-40).

Esses escritos constituem, por um lado, um testemunho das primeiras críticas de Leibniz ao cartesianismo, as quais viriam a se intensificar a partir de 1684, com a publicação do ensaio *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (GP IV, p. 422-426) e a redação de diversos opúsculos. Por outro lado, eles marcam o ponto inicial de um longo intercâmbio de ideias entre dois dos mais importantes filósofos do século XVII; uma relação que deixou marcas em ambas as partes, influenciando decisivamente a formulação da monadologia de Leibniz e o amadurecimento do ocasionalismo de Malebranche.

1. Primeira carta de Leibniz a Malebranche

Meu Reverendo Padre,

Ao retornar para casa, meditei sobre o que dissemos, de um lado e de outro. É verdade, como bem reconhecestes, que no calor da conversa não poderíamos fazer reflexões suficientes sobre todas as coisas a menos que nos sujeitássemos a leis rigorosas, o que seria muito enfadonho. Mas é bem mais cômodo seguir essas leis no papel. Eu quis tentar fazê-lo.

Estávamos nesta tão debatida questão,⁴ a saber, se o espaço é realmente distinto da matéria, se pode haver um vácuo ou se, em vez disso, tudo que é extenso é matéria. Sustentais a última, a saber, que a essência da matéria consiste apenas na extensão. E para provar que esse pretenso vácuo seria apenas uma porção da matéria, fizestes-me observar que esse vácuo tem partes realmente distintas; por exemplo, um vaso completamente vazio separado em dois por um corpo que o corta. Ora, tudo o que é realmente distinto de um outro é separável dele, ao que dizeis que portanto as partes desse vácuo são separáveis, portanto elas são móveis. Logo, esse pretenso vácuo é uma porção da matéria ou, para falar um pouco mais formalmente e por proposições,

- 1) O vácuo (aquele do referido vaso, por exemplo) tem partes realmente distintas.
- 2) Duas coisas realmente distintas são separáveis.
- 3) Duas coisas extensas separáveis são móveis.
- 4) Tudo que tem partes móveis é matéria.
- 5) Logo, o pretenso vazio proposto é matéria.

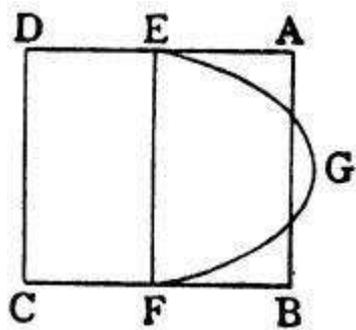
Nesse raciocínio, sou obrigado a pedir a prova de duas proposições, a saber, da segunda e da terceira. Eu já vos havia contestado a segunda, mas agora vejo que a terceira não está livre de dificuldades, e começarei por ela.

Peço, então, que se prove que duas coisas extensas separáveis são móveis ou podem mudar de distância. Eu não precisaria dar a razão que me faz duvidar, pois em matéria de demonstração tem-se sempre razão de duvidar de uma proposição que não está provada. Faço-o, no entanto, para que possais entender melhor o meu pensamento.

Seja o espaço vazio $ABCD$ separado em duas partes pelo corpo EF , digo que o espaço $ABFE$ é separável do espaço $EFCD$, sem movimento ou sem se distanciar dele, a saber, pela destruição de um sem a destruição do outro. Pois suponhamos que o vaso do lado direito seja curvado, ou que o paralelogramo $ABFE$ seja transformado na figura curva $EGFE$, digo que uma parte de todo

⁴ Como aponta Robinet (1955, p. 25), a questão acerca do vazio, que havia sido o centro de diversos debates em décadas anteriores, retornara fortemente à pauta científica parisiense desde a publicação do *Experimenta Nova* (1672), de Otto von Guericke. Em janeiro de 1675, os resultados das experiências acerca desse tópico realizadas por Denis Papin na *Académie des Sciences de Paris* foram publicados no *Journal des Sçavans* e, no mês seguinte, um artigo sobre experiências similares na Inglaterra integrou o número subsequente do mesmo periódico.

o espaço $ABCD$, a saber, $DEFC$, permanece, e que a outra, a saber, $ABFE$, é destruída e transformada em $EGFE$. E não é preciso dizer que o primeiro espaço $ABFE$ ainda permanece, embora ele não seja mais designado por corpo algum, pois creio dever sustentar que as partes no



contínuo existem apenas enquanto são determinadas efetivamente pela matéria ou pelo movimento. Concluo, portanto, que as partes do espaço podem ser separadas ainda que sem distanciamento, pois um desses dois lugares <lieux> vazios retilíneos deu lugar <a fait place> a um lugar vazio curvilíneo. Mas não pretendo prejudicar-vos por isso, caso puderdes provar por uma razão à parte que a alongabilidade⁵ ou mobilidade de um [corpo] extenso é uma consequência da separabilidade, embora o distanciamento, como

acabo de provar, não seja uma consequência da separação.

Eis por que peço pela prova da *terceira proposição*. Passo agora à *segunda*, a saber, que duas coisas realmente distintas são separáveis. Vossa prova, ao que me parece, reduzia-se a isto:

1) Duas coisas realmente distintas podem ser [entendidas] *perfeitamente* uma sem a outra. Acrescento a palavra *perfeitamente* porque acredito ser conforme à vossa opinião.

2) Duas coisas inteligíveis *perfeitamente* uma sem a outra podem ser uma sem a outra ou são separáveis.

3) Logo, duas coisas realmente distintas são separáveis.

Meditei muito sobre isso, e eis de que maneira fico de acordo com a segunda proposição desse *prossilogismo*: se *entender perfeitamente* uma coisa é entender todos os requisitos suficientes para constituí-la, então admito esta proposição, a saber: “Quando todos os requisitos suficientes para constituir uma coisa podem ser entendidos sem que se entendam todos os requisitos suficientes para constituir outra, uma pode ser/existir sem a outra”. Mas também não concordo com a primeira proposição desse *prossilogismo*, a saber, que sendo duas coisas realmente distintas, todos os requisitos de uma podem ser sempre entendidos sem entender os requisitos da outra. No entanto, se puderdes provar vossas proposições universalmente, sem considerar minha distinção, muito bem.

Espero que julgueis, pelo que acabo de dizer, que tratei de desembaraçar a coisa, que escrevi essa carta por amor à verdade e que talvez eu não seja completamente indigno de instrução. E vos asseguro que não me poderíeis convencer sem extrair de mim uma confissão sincera de vosso êxito.

⁵ Leibniz comete um neologismo ao usar a palavra *élongabilité*, que não existe em francês. Optou-se por traduzir o termo por “alongabilidade” para preservar essa sutileza do texto original.

Depois disso, pode ser que me reconheçais como filósofo, isto é, como amante da verdade,⁶ com tanta paixão quanto sou,

Meu Reverendo Padre, Vosso etc.,

Leibniz

2. Resposta de Malebranche a Leibniz

Senhor,

Creio que ainda há muito mais tempo a perder e dificuldades a vencer nas disputas por escrito do que naquelas que se encerram na conversação. Vedes bem as razões disso. No entanto, visto que me destes a honra de me escrever, tolerareis que eu vos responda.

Negais duas proposições, das quais eis a primeira: *Dois coisas realmente distintas são separáveis*; e dizeis, sobre a prova dessa proposição, que ainda que duas coisas sejam realmente distintas, todos os requisitos de uma não podem ser sempre entendidos sem os *requisitos* da outra.⁷ Ao que respondo que isso não é verdadeiro nos seres absolutos, mas somente nos modos dos seres e em todas as coisas que consistem em relações, pois os seres absolutos não têm *requisitos*; sua ideia é simples. Podeis pensar em uma parte da extensão sem pensar em outra, mas se duas partes da extensão se juntam e quereis separá-las, então é preciso pensar em uma outra extensão que as separa. Esse *requisito* é concebido necessariamente, mas vê-se claramente que é também possível que as outras partes da extensão que concebemos juntas [sejam separadas]. Não se concebe contradição nisso se não se supõe o que está em questão, [isto é,] que a extensão é imóvel.

A segunda proposição que negais é esta: *Dois coisas extensas separáveis são móveis*. Isso me parece evidente, pois se concebemos que a extensão que separa duas partes da extensão cresça ou aumente incessantemente, as duas partes da extensão se distanciarão sem cessar e, por conseguinte, estarão em movimento. E não vejo que, se é possível colocar a extensão de uma polegada entre duas partes de extensão, não se possa colocar um pé, uma toesa, etc. De resto, estou de acordo que as partes da extensão são separáveis no sentido de que uma pode ser destruída sem a outra, mas isso não impede que uma possa se distanciar da outra a não ser que se queira representar sempre a extensão como imóvel, isto é, supor o que está em questão.

⁶ Robinet vê nessas expressões *l'amour de la vérité, amateur de la vérité e indigne d'instruction* uma série de referências a *La Recherche de la Vérité*.

⁷ Como aponta Cousin (op. cit., p. 5), o uso do termo francês *réquisits* em lugar de *requisita* não era usual na época, como o era, por exemplo, o uso de *postulats* em lugar de *postulata*.

Eis, Senhor, o que é necessário que eu responda para satisfazer a vossa carta. Não vos digo mais porque espero, rendendo-vos as civilidades que vos devo há tanto tempo,⁸ responder-vos mais clara e agradavelmente sobre as dificuldades que me destes a honra de propor-me.

Sou, Senhor, Vosso mui humilde e mui obediente servo,
Malebranche.

3. Segunda carta de Leibniz a Malebranche

Meu Reverendo Padre,

Concebo muito bem que aqueles que têm a facilidade de compreender e de se expor encontram mais prazer nas conversações do que nas disputas por escrito. Porém, aqueles que são tão lentos quanto eu não podem segui-los pois se detêm em toda parte, ao passo que os escritos lhes dão o lazer de meditar. Sendo assim, é conforme à equidade, e mesmo à caridade, que aqueles que são mais perfeitos tenham alguma condescendência pelos fracos. Vejo que a tendes assaz por mim, e que talvez seja essa a única razão que pode fazer com que vos comprometais a responder-me. Sou grato a vós por isso, e vos suplico apenas que não se arrependais pelas horas que podereis ainda empregar até findar de me instruir da maneira que começastes.

Há duas questões. Uma delas é se a *separabilidade* é uma consequência da *distinção real*. A outra é se a *mobilidade* é uma consequência da *separabilidade*. Afirmais ambas, e empreendestes prová-las. Eu havia considerado que vossa prova supõe que duas coisas realmente distintas podem ser sempre perfeitamente entendidas uma sem a outra. Roguei-vos em minha carta que o provásseis da maneira como eu o negava, a saber, que todos os requisitos de uma podem sempre ser entendidos sem que se entendam todos os requisitos da outra. Em vossa resposta, distinguistes entre os seres absolutos e os respectivos. Dissestes que os seres absolutos não têm requisitos. Ora, as coisas das quais se trata, a saber, duas partes do espaço, são seres absolutos. Portanto, visto que elas não têm requisitos, será verdadeiro que uma poderá ser perfeitamente entendida sem que se entenda perfeitamente a outra, ou que todos os requisitos que uma pode ter, uma vez que ela não os tem, serão entendidos sem que se entendam todos os requisitos da outra, porque ela tampouco os tem. Isso está muito bem distinguido. Mas resta a vós provar que dois seres, tais como as partes do espaço, não têm requisitos. Para mim, tudo o que pode ser produzido tem requisitos fora de si, a saber, aqueles que concorreram para a sua produção. Ora, as partes do espaço são produzidas pelo movimento do

⁸ “Há tanto tempo” indica que esta carta é uma resposta relativamente tardia à carta anterior de Leibniz, a qual, pelo teor de sua introdução, presume-se ter sido escrita logo após a discussão de que trata.

corpo que o divide. Logo, elas têm requisitos. Empreendestes, no entanto, provar o contrário, e o fizestes assim:

As partes da extensão não são modos de ser ou seres respectivos, mas seres absolutos.

Os seres absolutos têm uma ideia simples.

As coisas cuja ideia é simples não têm requisitos.

Logo, as partes do espaço não têm requisitos.

Da maneira como explicastes por esse raciocínio o que chamais de *seres absolutos*, sou obrigado a discordar que as referidas partes sejam seres absolutos. Apenas Deus e suas perfeições ou atributos serão absolutos nesse sentido.

Inseris alguns raciocínios à parte. Dizeis que se pode pensar em uma parte de um [corpo] extenso sem pensar em todas as outras. Respondo que uma coisa é pensar nele e outra coisa é entendê-lo perfeitamente ou entender todos os requisitos, quando ele os tem.

De resto, tenho todo o direito de supor que não é necessário que todo extenso seja móvel até que isso seja provado. E aquele que responde a uma prova sempre pode supor o que está em questão enquanto não se prova a impossibilidade da suposição.

Isso deve servir também para responder ao que dizeis no segundo tópico, a saber, *que a mobilidade é uma consequência da separabilidade*. Vossa prova é:

O que separa duas coisas extensas está entre duas coisas.

O que está entre duas coisas pode ser concebido aumentando em grandeza.

O que aumenta em grandeza estando entre duas coisas aumenta a distância entre elas.

O que aumenta a distância entre duas coisas as põe em movimento.

Logo, o que separa duas coisas extensas as põe em movimento.

Respondo negando a primeira proposição desse raciocínio, a saber, que o que separa duas coisas extensas se coloca sempre entre elas, porque já declarei na primeira carta que chamo de *separação* não apenas o distanciamento, mas ainda a destruição de uma coisa sem a destruição da outra, e fiz ver, por um exemplo, como há uma separação sem distanciamento. Vós previstes que eu daria essa resposta, e dissestes logo em seguida: *estou de acordo que as partes da extensão são separáveis porque uma pode ser destruída sem a outra, mas isso não impede que uma possa se distanciar da outra, se não se quer representar sempre a extensão como imóvel, isto é, supor o que está em questão*. Mas podeis recordar que eu disse, em termos explícitos na minha primeira carta, que o que eu dizia *não exclui* o que dizeis, desde que o proveis. E expliquei, mostrando que há uma separação sem distanciamento, que não quero prejudicar-vos no caso em que puderdes provar que não há separabilidade sem

alongabilidade.⁹ Mas eu esperava por essa prova, e acreditava poder, todavia, supor o que está em questão.

Estou certo de que julgareis por vós mesmo que é preciso ainda alguma coisa para fazer conceber claramente a necessidade da mobilidade de tudo o que é extenso, e desejo que me comuniquéis se tiverdes em mãos alguma coisa que o possa satisfazer. Reconheço que habitualmente é difícil exprimir nossos pensamentos e fazer os outros reconhecerem o que nos parece convincente. Mas penso também que só temos uma demonstração completa quando estamos em condição de enunciá-la de uma maneira incontestável à consideração de qualquer homem que queira tomar o cuidado de examiná-la ponto a ponto.

Enfim, para fazer-vos justiça, podereis ter razão para desejar que um adversário prove ele mesmo que há alguma extensão imóvel, se tivésseis que lidar com um adversário. Mas não encontrareis um em mim, eu que tenho a disposição de aprender e que não estou na condição de ensinar. Podeis acrescentar que ao menos a presunção é de que tudo o que é extenso é móvel, até que se prove que há algum extenso imóvel. Respondo que encontro em mim essa presunção contrabalanceada por uma certa propensão que todos os homens têm de conceber um espaço distinto da matéria.

Sou, Meu Reverendo Padre,
 Vosso mui humilde e mui obediente servo,
 Leibniz.

BLIBIOGRAFIA:

- ANTOGNAZZA, M. R. (2009). *Leibniz: an intellectual biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COUSIN, V. (1866). *Correspondance de Malebranche et Leibniz*. In: COUSIN, V. *Fragments Philosophiques pour Servir à l'Histoire de la Philosophie*, v. IV. Paris: Aug. Durand / Didier et Cie., p. 1-73.
- LEIBNIZ, G. W. (2006). *Philosophischer Briefwechsel* (herausgegeben von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster), v. II, B. I.. Berlin: Akademie Verlag. (Abreviado por A II.)
- _____. (1880). “Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis”. In: LEIBNIZ, G. W. *Die Philosophischen Schriften* (herausgegeben von C. I. Gerhardt), v. IV. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, p. 422-426. (Abreviado por GP IV.)
- _____. (1875). “Briefwechsel zwischen Leibniz und Malebranche”. In: LEIBNIZ, G. W. *Die Philosophischen Schriften* (herausgegeben von C. I. Gerhardt), v. I. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, p. 315-361. (Abreviado por GP I.)

⁹ Ver nota 5, acima.

ROBINET, A. (1955). *Malebranche et Leibniz: relations personnelles, présentées avec les textes complets des auteurs et de leurs correspondants revus, corrigés et inédits*. Paris: Vrin.

WEISSMANN, A. (1895). *L'Influenza del Malebranche sulla Filosofia del Leibniz*. Innsbruck: Stamperia Academica Wagneriana.