

**COLEÇÃO DE ESTUDOS SOBRE A
HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA NATUREZA**

Fátima Évora &
Thiago Rosales Marques (orgs.)

A Filosofia Moderna e suas bases

IFCH/UNICAMP Editorial

COLEÇÃO DE ESTUDOS SOBRE
A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA NATUREZA

4

A Filosofia Moderna e suas bases

COLEÇÃO DE ESTUDOS SOBRE
A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA NATUREZA

Direção

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Comissão Editorial

Cristiano Novaes de Rezende (UFG)

Daniel Garber (Princeton University)

Jon McGinnis (University of Missouri, St. Louis)

José Francisco Preto Meirinhos (University of Porto)

Márcio Augusto Damin Custódio (UNICAMP)

Marco Zingano (USP)

Tadeu Mazzola Verza (UFMG)

A Filosofia Moderna e suas bases

Fátima Évora & Thiago Rosales Marques
(orgs.)

1ª edição

COLEÇÃO DE ESTUDOS SOBRE A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA NATUREZA

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH - Unicamp)

Campinas

2020

COLEÇÃO DE ESTUDOS SOBRE A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA NATUREZA

Diretora: Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Conselho Editorial: Prof. Dr. Cristiano Novaes de Rezende (UFG) – Prof. Dr. Daniel Garber (Princeton University) – Prof. Dr. Jon McGinnis (University of Missouri, St. Louis) – Prof. Dr. Márcio A. Damim Custódio (UNICAMP) – Prof. Dr. Marco Zingano (USP) – Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza (UFMG)

Physis: Centro de Pesquisa sobre a História da Filosofia da Natureza
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
13081-970 – Campinas, SP.

Capa: Esfera armilar, modificada a partir da imagem disponível em
<https://www.publicdomainpictures.net/es/view-image.php?image=338833&picture=esfera-armilar>
(uso não comercial)

FICHA CATALOGRÁFICA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
BIBLIOTECA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Bibliotecário: Cecília Maria Jorge Nicolau – CRB-8ª 3387

F487 A filosofia moderna e suas bases [recurso eletrônico] /
organizadores: Fátima Regina Rodrigues Évora, Thiago
Henrique Rosales Marques. - Campinas, SP : UNICAMP
IFCH, 2020

Publicação digital no formato PDF.

1. Filosofia - História. 2. Ciência - Filosofia. 3. Filosofia da
natureza. I. Évora, Fátima 1958- II. Rosales Marques, T,
1992- III. Universidade Estadual de Campinas, 1958-
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDD - 109
- 501
- 113.2

ISBN 978-65-87198-07-1

Agradecimentos

Os organizadores agradecem aos autores, os quais aceitaram prontamente o convite para participar do presente volume da Coleção de Estudos sobre a História da Filosofia da Natureza.

Agradecemos à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unicamp pelo apoio Institucional à publicação deste volume, bem como às agências de fomento pelo suporte à Pesquisa.

Thiago Rosales Marques agradece à FAPESP (proc. #2019/01323-4) pelo financiamento à sua pesquisa de doutorado.

Fátima Évora agradece ao CNPq por sua bolsa de produtividade em Pesquisa, Processo nº 311017/2017-7. Vigência: 01/03/2018 a 28/02/2022, bem como à FAPESP pelo financiamento do Projeto Temático Teorias da Causalidade e Ação Humana na Filosofia Grega Antiga, no qual atua como uma das pesquisadoras principais Processo FAPESP. nº 2015/05317-8, de 01/09/2015 a 31/08/2020.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Sumário

.....	
Apresentação.....	xi
— Fátima Évora (Unicamp) e Thiago R Marques (doutorando Unicamp)	
Prefácio.....	xix
— Fátima Évora (Unicamp) e Thiago R Marques (doutorando Unicamp)	
Sobre os organizadores e autores:	xxv
Monadologia ou Princípios de filosofia, de Leibniz: Tradução	1
Tadeu Mazzola Verza (UFMG) Marcio Damin Custódio (Unicamp)	
Sobre o porquê de não podermos conhecer de Deus além de pensamento e extensão, e o problema do paralelismo em Espinosa	33
Luis Rusmando (UESC)	
A percepção sensível segundo a <i>Dióptrica</i> de Descartes.....	61
Lia Levy (UFRGS)	
Deus e conhecimento em Descartes	89
— Ethel Menezes Rocha (PPGLM/CNPq)	
Ideia e percepção: problema cartesiano e interpretação malebranchista.....	109
Fellipe Pinheiro de Oliveira (CEFET-RJ)	

A ovelha e o lobo, o pássaro e a palha: nota sobre a conaturalidade	131
__ Márcio Augusto Damin Custódio (Unicamp)	
A recepção latina do conceito de matéria de Filopono.....	147
Fátima Regina R. Évora (UNICAMP/CNPq)	
A teoria aristotélica dos elementos.....	183
__ Thiago H. Rosales Marques (doutorando UNICAMP)	

Apresentação

1. A Coleção de Estudos sobre a História da Filosofia da Natureza

Inaugurada em 2009 com o volume *Matter/Extension and Movement*, o qual trouxe textos fruto dos debates do X Colóquio Internacional de História da Filosofia da Natureza, a *Coleção de Estudos sobre a História da Filosofia da Natureza* possui um amplo espectro de interesse, abrangendo reflexões acerca da História da Filosofia da Natureza, Teoria do Conhecimento, Epistemologia, Metodologia e História da Ciência e tem como objetivo a divulgação de textos

que versem sobre temas centrais da reflexão filosófica, metodológica e histórica sobre a filosofia da natureza.

Desde 2019, com o volume “Do mundo Hierarquicamente Ordenado à uniformidade Material”, a Coleção de Estudos sobre a História da Filosofia da Natureza passou a ser publicada sobre a responsabilidade do *Physis*, Centro de Pesquisa sobre a História da Filosofia da Natureza, dirigido pela Profª. Dra Fátima Évora.

2. O Centro de Pesquisa sobre a História da Filosofia da Natureza,

O *Physis*, Centro de Pesquisa sobre a História da Filosofia da Natureza, dirigido pela Profª. Dra Fátima Évora, foi criado em 2017 incorporando o “Grupo de Estudos sobre a História da Filosofia da Natureza” e o grupo “Revolução Científica dos Séculos XVI e XVII: Origens, Influências e Bases”, ambos liderados por Fátima Évora, credenciados pelo CNPq e certificados pela UNICAMP, bem como o Grupo “Metafísica e Política”, liderado por Marcio Damini Custódio, também certificado pela UNICAMP e credenciado junto ao CNPq. Incorporou também “Grupo de Estudos sobre *Philoponus Latinus*”, coordenado por Fátima Évora e o “Grupo de Pesquisa sobre Espinosa” coordenado por Márcio Damini Custódio.

O *Physis* busca fortalecer a colaboração e intercâmbio de pesquisadores de Instituições Nacionais e Internacionais, bem como fomentar o debate sobre temas centrais da história da filosofia da natureza considerando tanto como esses temas se inserem em seu tempo próprio como a recepção ao longo da História, abrangendo, pois, tópicos que vão desde a Filosofia antiga, mais notadamente Aristóteles, até o século XVII, com ênfase na recepção e transformação do pensamento aristotélico na Idade Média, latina e árabe, e no início da modernidade, suas linhas temáticas se dividem em:

- a) Estudo da Filosofia da Natureza e Cosmologia de Aristóteles, com especial atenção a *Física*, ao *De caelo* e à *Meteorológica*.
- b) A questão da causalidade nos tratados de biologia de Aristóteles, bem como as discussões sobre o intelecto no livro III do *De Anima*.
- c) A medicina grega antiga: Escola Hipocrática, Escola Empírica de Alexandria, fundada por Filino de Cos, bem como a doutrina médica de Galeno.
- d) Estudo da recepção da filosofia da natureza de Aristóteles na Antiguidade Tardia, com especial atenção aos Comentários de Filopono de Alexandria (490–570) e Simplicio (século VI), bem como os desenvolvimentos das teorias próprias desses autores;
- e) Estudo sobre *Philoponus Latinus*, voltado à análise e tradução das edições latinas dos Comentários de Filopono;
- f) Os comentários árabes à filosofia da natureza de Aristóteles, com destaque para Avicena (Ibn-Sina, 980–1037), Avempace (Ibn-Badja, 1106–1138) e Averróis (Ibn-Roschd, 1126–1198);

- g) Estudo e tradução do Pseudo-Aristóteles árabe, especificamente *Liber de causis*, *Liber de pomo* e *Secretum secretorum*,
- h) A Filosofia da Natureza na Idade Média, especialmente o hilemorfismo em Tomás de Aquino, Durandus de São Porciano e as teorias do movimento de Buridan, Oresme e Bradwardine, as quais prenunciam a ciência do século XVII;
- i) A teoria da abstração e do intelecto em Tomás de Aquino;
- j) A recepção da Política de Aristóteles entre os medievais;
- k) A Filosofia da Natureza no início da modernidade, a ruptura efetuada pelos modernos na análise do movimento, a crítica dos autores cartesianos ao hilemorfismo teleológico da escolástica,
- l) A revolução astronômica de Copérnico a Newton, e a teoria do movimento de Galileu a Newton;
- m) O impacto e a influência da revolução científica dos séculos XVI e XVII, especialmente em Galileu, Descartes, Kepler, Huygens, Berkeley, Gassendi, Leibniz e Newton;
- n) A teoria dos humores no início da modernidade, considerando a recepção imediata das Paixões da Alma de Descartes, considerando suas bases e influências.
- o) As teorias de fisiologia do início da modernidade, especialmente o *De Motu Cordis* de William Harvey
- p) A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle
- q) O papel da *Royal Academy of Science* no patrocínio dos experimentos para investigação da natureza, assim como no fomento do debate científico dos séculos XVII e XVIII;

- r) Metafísica de Espinosa,
- s) Recepção da medicina antiga, especialmente a medicina hipocrática e de Galeno, nos séculos XVI e XVII, com especial atenção ao trabalho de Espinosa e a *Medicina Mentis* de Tschirnhaus;
- t) Estudo do surgimento da Filosofia Moderna nas academias de ciência, entre os *novatores* parisienses e platonistas de Cambridge,
- u) A questão do realismo científico na Ciência Moderna, e, finalmente
- v) Papel das matemáticas no nascimento da ciência moderna

O *Physis* mantém intenso intercâmbio acadêmico com pesquisadores e instituições do Brasil e do exterior, em especial gostaríamos de destacar três intercâmbios estabelecidos inicialmente pelo Grupo de Estudos sobre a História da Filosofia da Natureza, incorporado pelo *Physis*:

1) Universidade de Princeton: Uma profícua colaboração acadêmica com o Prof. Daniel Garber, iniciada em 2000, quando ele ainda era professor da Universidade de Chicago e que se manteve quando ele se transferiu, para a Universidade de Princeton. Esta colaboração se consolidou, especialmente, a partir de 2008 com a participação do Prof. Garber no Grupo de Estudos sobre a História da Filosofia da Natureza, quando iniciamos uma cooperação acadêmica mais regular, com reuniões de trabalho, congressos e seminários realizados na UNICAMP e na Universidade de Princeton (2008, 2009, 2011, 2014 e 2016). Esta cooperação internacional se caracteriza por reciprocidade entre as instituições brasileira e americana envolvidas, prevê reuniões de trabalho

realizadas na UNICAMP e na Universidade de Princeton, publicações e organização conjunta de congressos e seminários. Prof. Daniel Garber também é membro do Conselho editorial da Coleção de Estudos de História da Filosofia da Natureza. Atualmente, estamos organizando, numa parceria entre a UNICAMP, Universidade do Porto e Universidade de Princeton, o XV International Colloquium of History of Natural Philosophy – Theories of Matter, previsto para o período de 26 a 29/05/2020. Contudo, tendo em vista o agravamento da crise sanitária ocasionada pela pandemia da Covid 19 e a suspensão das atividades presenciais na Unicamp desde março de 2020, decidimos adiar a realização do evento para dezembro de 2021. Decidimos também por fazê-lo em duas partes: Parte I – XV Colóquio Internacional de História da Filosofia da Natureza: Do Hilemorfismo à Teorias da Matéria, – de 13 a 17/12/2021, de forma on line e Parte II- XV Colóquio Internacional de História da Filosofia da Natureza: Teorias da Matéria, a ser realizada em março 2021, também de forma on line.

2) Centre de Recherche sur la Pensée Antique "Bibliothèque Léon Robin" (Université de Paris IV et CNRS): cooperação acadêmica, especialmente com a profa. Dra. Cristina Viano, iniciada em 2004, e que se consolidou no Projeto Coopération France/Brésil CNRS/FAPESP 22137, do qual alguns membros do participaram, dedicado ao tema *Aristote: causes et actions*.

3) Universidade do Porto: um frutífero acordo de cooperação acadêmica, iniciada em 2007, entre os grupos de pesquisa liderados por Fátima Évora e o Professor José Francisco Preto Meirinhos. Desde então o Prof. Meirinhos é membro do Grupo de Estudos sobre a História da Filosofia da Natureza e membro do Conselho editorial da Coleção de Estudos de História da Filosofia da Natureza. No interior desta colaboração o Prof. Meirinhos, a

organização conjunta do Colóquio Internacional “*Scire naturam*: filosofia e ciências, da antiguidade ao início da modernidade”, realizado entre os dias 26 e 28 de fevereiro de 2018, junto à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, promovido em colaboração pelo seguintes centros e projetos de pesquisa: “*Physis* – Centro de Pesquisa sobre a História da Filosofia da Natureza” da UNICAMP, o projeto “*Critical Edition and Study of the Works Attributed do Petrus Hispanus*, 1” e a linha temática “*Medieval and Early Modern Philosophy* / Gabinete de Filosofia Medieval” do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. <http://ifilosofia.up.pt/activities/natureza-ciencia-2018>. O Colóquio *Scire naturam* foi dedicado a discussão da relação entre filosofia e ciências, da antiguidade ao início da modernidade. Reunindo participantes de diversa formação (ciências, Filosofia, Filologia), durante este evento foram analisados diversos problemas suscitados pelo conhecimento da natureza, visando aprofundar o conhecimento de problemas particulares num dado momento ou autor, ou traçar a emergência e as transformações de inovações metodológicas, teóricas ou conceptuais. Os artigos escritos a partir das discussões e debates ocorridos no Colóquio Internacional “*Scire naturam*: filosofia e ciências, da antiguidade ao início da modernidade” foram publicados em um número especial, editado por Fátima Évora e por Márcio Damim Custódio, na revista ‘*Mediaevalia. Textos e estudos*’: Évora, F. e CUSTÓDIO, M (org), “*Scire naturam*: filosofia e ciências, da antiguidade ao início da modernidade”, (*Mediaevalia. Textos e estudos*, v. 37, 2018).

O Prof. Meirinhos também fez parte do comitê científico do XV Colóquio de História da Filosofia da Natureza, numa colaboração entre a Unicamp, a Universidade do Porto e a Universidade de Princeton.

O *Physis* também coordena trabalhos de pesquisa e organiza, juntamente com o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unicamp, a série de Colóquios Internacionais de História da Filosofia da Natureza, que reúne pesquisadores e estudantes de pós-graduação em História da Filosofia, História da Filosofia da Natureza, Epistemologia e História do Pensamento Científico do Brasil e do exterior com a finalidade de promover a pesquisa e o intercâmbio acadêmico.

FÁTIMA ÉVORA

THIAGO ROSALES MARQUES

Prefácio

No presente volume, a Coleção de Estudos sobre a Filosofia da Natureza retoma tanto temas próprios do debate moderno, como também propõem olhares sobre a tradição precedente. Nessa medida, traz questões discutidos pelos membros do *Physis* e seus colaboradores ao longo deste ano de 2020 a partir de textos, não apenas voltados à temas relevantes do debate filosófico, mas que se mantêm atentos a questões metodológicas e ao contexto que envolve o surgimento do dito pensamento moderno. Recupera-se, pois, no presente volume questões fundamentais da, assim chamada, filosofia moderna como o problema do paralelismo em Espinosa, como as questões sobre a percepção e também sobre a noção de conhecimento em Descartes. Isso sem perder de vista o debate precedente, como a teoria da conaturalidade, presente na teoria da percepção tomista, bem como questões sobre recepção de ideias da antiguidade tardia, notadamente o conceito de matéria de Filopono de Alexandria, no contexto dos séculos XVI e XVII e mesmo apresentando questões próprias da teoria peripatética, como o

debate sobre a relação entre a teoria das exalações e dos elementos, as quais apontavam, já na antiguidade, problemas estruturais no aristotelismo dando base para questões que serão retomadas na modernidade.

Assim, o volume se inicia com a tradução de Tadeu Verza e Márcio Damin do texto da *Monadologia* de Leibniz. Esta obra, que data de 1714, é um tratamento sistemático, porém bastante abreviado, dos principais temas da metafísica de Leibniz. A obra é comumente associada aos *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. O texto trata das substâncias simples como elemento último das coisas. Primeiro, Leibniz apresenta as mônadas, esclarece que não exercem influência causal uma na outra, informa que contém em si mesmas somente a percepção e a apetição, e assim prossegue até finalizar tratando da hipótese de uma harmonia pré-estabelecida e da comunhão entre as almas humanas e Deus.

Na sequência, Em seu artigo, Luis Rusmando se põe a analisar o porquê de não podermos conhecer de Deus além de pensamento e extensão. De fato, em nenhuma de suas obras, Espinosa se detém a explicar pontualmente por que o homem não pode conhecer de Deus mais que pensamento e extensão. Assim, Luis Rusmando busca estruturar um a resposta a esse problema a partir da correspondência de Espinosa com Schuller e Tschirhaus (cartas 64 e 66), mostrando os atritos que entre tais cartas e ideias melhor consolidadas do autor, notadamente o que é exposto na Proposição 7 da *Ética II*.

Lia Levy, em seu artigo intitulado “A Percepção Sensível segundo a *Dióptrica* de Descartes”, se dedica à análise da teoria cartesiana da percepção sensível na *Dióptrica*, mantendo em vista o contexto no qual esse debate se insere, notadamente a autora traça alguns paralelos entre a teoria cartesiana e a óptica de Kepler ao mesmo tempo em leva em conta o debate com o texto do matemático jesuíta Christoph Scheiner. Nessa esteira, a autora oferece subsídio para a compreensão da estrutura argumentativa dos Discursos IV e V da *Dióptrica*, considerando que, embora nesta obra o autor mobilize conceitos

da teoria tomista da percepção, esses sofrem uma série de transformações a fim de que possam acomodar teses keplerianas. Nesse ínterim, o texto leva o leitor a refletir sobre as práticas científicas em meio a, assim chamada, Revolução Científica dos séculos XVI e XVII, com especial atenção à legitimidade do uso de artefatos para o registro empírico na ciência da natureza.

Ethel Rocha, com o capítulo “Deus e conhecimento em Descartes”, propõe uma leitura alternativa acerca de qual seria a função da prova da existência de Deus nas *Meditações* de Descartes, a saber, que essa prova tem uma dupla função: legitimar a produção de conhecimentos por articulação de ideias (que inclui a articulação de ideias claras e distintas e/ou de ideias obscuras e confusas) e garantir a legitimidade de conhecimentos que se originam nos sentidos. Por um lado a estrutura da prova exhibe o modo legítimo de a razão operar para alcançar conhecimentos constituídos por ideias quando este, diferentemente do *Cogito*, não é apreendido de modo imediato pela mente e, por outro lado, o resultado da prova, isto é, a existência de Deus, tem a função de garantir conhecimentos que dependem de ideias dubitáveis que têm origem nos sentidos. Desse modo, ficará claro que a razão e Deus nas *Meditações* são os princípios de conhecimento porque, por um lado, além do *Cogito*, que estabelece o padrão para conhecimentos imediatamente dados à razão, a estrutura da prova da existência de Deus estabelece o padrão para conhecimentos que supõem articulações de ideias e, por outro lado, a existência de Deus assim provada garante outros conhecimentos que não os alcançados por ideias claras e distintas produzidas pela razão pura.

Fellipe Pinheiro de Oliveira traz a discussão sobre o objeto imediato da percepção, a qual pode ser enfrentada segundo as múltiplas entradas que a tradição filosófica permitiu desenvolver. No que diz respeito à tradição cartesiana, questões sobre o funcionamento da percepção, sobre a natureza do objeto percebido, sobre a definição e relação entre percepção, ideia, objeto e coisa, entre outras, têm sido colocadas e conceitualmente elaboradas em debates que não cessam de se atualizar. Neste texto, o autor dedica-se a mostrar como as preocupações de Malebranche sobre as noções de ideia e de percepção, fundamentais para o referido debate, constroem-se a partir de sua

interpretação e tentativa de resposta a dificuldades observadas no conceito cartesiano de ideia.

Márcio Damin discute em seu artigo a questão da conaturalidade em Tomás de Aquino, para quem julga-se corretamente sobre algo por meio do perfeito uso da razão, com o auxílio da conaturalidade (ST II-II q. 45 a. 2), termo que designa o saber não-inferencial, complementar ao perfeito uso da razão. Em seu artigo, o autor ressalta a sofisticação da teoria das emoções de Tomás, marco teórico que usa para compreender a noção de conaturalidade. Esta escolha é pertinente também pela relevância que a teoria das emoções de Tomás de Aquino tem na posteridade do autor, especialmente até o século XVII. A ênfase à conaturalidade, por seu turno, chama a atenção para a lacuna no comentário atual a Tomás de Aquino. Embora a investigação sobre o conhecimento especulativo e o silogismo prático no autor tenham avançado, o tema da conaturalidade tem bibliografia escassa e é pouco estudado.

Fátima Évora, trabalha com os fragmentos sobreviventes do tratado *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, presentes na versão latina, feita, em 1271, por Guilherme de Moerbeke, do comentário de Simplício ao *De caelo*, considerando para a edição crítica desta obra presente no *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum* (CLCAG), Fátima Évora examinou alguns aspectos da recepção latina do conceito de matéria de João Filopono de Alexandria (c.490–c.570), presente na obra *De aeternitate mundi contra Aristotelem* na qual Filopono defende que porque as coisas celestes e as sublunares são ambas tridimensionais, nada distingue uma da outra. Este artigo também fornece subsídios para uma investigação sobre a recepção latina, no início da Filosofia Moderna, dos fragmentos sobreviventes do tratado *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, obra de maturidade de Filopono

Finalmente, o volume se encerra com o artigo de Thiago Marques dedicado ao debate sobre o que vêm a ser os elementos para Aristóteles. Para esse fim, o autor retoma passagens da *Física* e *Metafísica*, a partir das quais defenderá que os elementos são, no

sistema Aristotélico de mundo, as partes que têm em si as mesmas características que determinam o todo, donde segue que o estudo acerca dos elementos é a investigação daquilo que em última instância constitui os corpos e, a partir de que, eles não podem ser mais divididos, sendo que cada um dos quatro elementos terrestres é determinado pelas quatro qualidades, quente, frio, seco e úmido. Na sequência, o autor investiga a adesão de Aristóteles a tal teoria, pois, já desde a antiguidade, tal posição é colocada em dúvida (*cf.*, *e.g.*, Filopono, *in Physica* 6,9–17). Ao final o autor conclui que, ainda que razoáveis, as objeções levantadas contra a adesão de Aristóteles aos “assim chamados elementos” (τα καλούμενα στοιχεία), as evidências textuais para tal são frágeis.

Campinas, dezembro de 2020

Sobre os organizadores e autores:

Ethel Rocha é Professora Titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, dedica-se principalmente aos seguintes temas: Descartes, liberdade, erro, corpo/alma, realidade objetiva, relação com a filosofia escolástica. Graduiu-se em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1980), sendo mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1986) e doutora em Filosofia pela Boston University (1991). Fez pós-doutorado na Yale University (2006/2007) e Estágio senior na University of Toronto (2013/2014)

Fellipe Pinheiro é Professor do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET), se dedica ao estudo da História da Filosofia Moderna, em especial em temas sobre Teoria do Conhecimento e Metafísica. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008), mestrado em Filosofia (Lógica e Metafísica) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2011) e Doutorado em Filosofia (Lógica e Metafísica) pela Universidade

Federal do Rio de Janeiro (2019). Realizou estágio doutoral na Université de Bourgogne (França – 2017).

Lia Levy é professora titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Realiza pesquisas na área de Filosofia Moderna, com ênfase em metafísica racionalista; publica principalmente sobre seguintes temas: conhecimento, substância, Descartes, Espinosa e subjetividade. Possui Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1986), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1989) e Doutorado em História da Filosofia pela Université de Paris IV (Paris-Sorbonne) (1995).

Luis Rusmando é professor da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), no Estado da Bahia. Possui doutorado (2017) e mestrado (2010), ambos em Filosofia, pela Universidade Federal da Bahia, e Licenciatura em Filosofia (2006), pela Faculdade Batista Brasileira (Bahia). Dedicar-se ao estudo da Filosofia, com ênfase em Filosofia Moderna, trabalhando os temas: Espinosa; Deus; substância; atributos; monismo.

Fátima Évora é Professora Livre-Docente do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, IFCH-UNICAMP, em sua pesquisa, dedica-se à História da Filosofia e História da Filosofia da Natureza, com especial atenção às teses de Aristóteles e sua recepção em Filopono de Alexandria. Entre 1993 a 2013 foi editora dos Cadernos de História e Filosofia da Ciência, e, desde 2006, é diretora associada da coleção de livros *Philosophia/Analytica*, publicada pela Discurso Editorial.

Márcio Augusto Damin Custódio: é Livre-Docente (2017), pela Universidade Estadual de Campinas, dedicando-se à pesquisa sobre a noção de matéria no Aristóteles Latino e em Tomás de Aquino, bem como a oposição ao hilemorfismo em textos de autores da Filosofia Moderna, notadamente Descartes e o cartesianismo, também tem interesse em temas da Metafísica causalidade e movimento no início da modernidade. É bacharel em Filosofia, mestre e doutor pela UNICAMP, tendo realizado o período sanduíche em do seu doutorado na *University of Chicago*. Possui dois estágios de Pós-Doutoramento na *Princeton University* (2009 e 2014).

Tadeu Mazzola Verza é Professor na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) dedicando-se ao estudo da Filosofia medieval principalmente em suas vertentes árabe e judaica

Thiago Rosales Marques é mestre em Filosofia e bacharel em Física pela UNICAMP, tendo desenvolvido estágios de pesquisa junto às Universidades do Porto (Portugal) e Princeton (Estados Unidos). Dedicar-se a recepção do aristotelismo sobretudo no início da modernidade. Atualmente desenvolve com bolsa FAPESP no IFCH/UNICAMP o projeto de doutorando *Tradição e Inovação em Les Météores de René Descartes: entre o rompimento com o aristotelismo e a continuidade com pensamento escolástico*, orientado pela Profa. Dra. Fátima R. R. Évora

*

TRADUÇÃO

Monadologia ou Princípios de filosofia, de Leibniz: Tradução¹

(1) La MONADE, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire sans parties. Theod. §10	1. A MÔNADA, da qual falaremos aqui, não é outra coisa senão uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer, sem partes. <i>Teodiceia</i> <discurso preliminar> ² §10
(2) Et il faut qu'il y ait des substances simples; puisqu'il y a des composés; car le composé n'est	2. E é preciso que haja substâncias simples, uma vez que há compostos, pois o composto não é

¹ Traduziu-se a partir da edição de Robinet (LEIBNIZ. *Principes de la nature et de la Grâce fondés en raison; Principes de philosophie ou Monadologie*. Publiés intégralement d'après les manuscrits d'Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des Lettres inédites par André Robinet. Paris: PUF, 1986 [1954]: 67-126. Consultou-se as traduções de Rescher (RESCHER. G. W. *Leibniz's Monadology: An Edition for Students*. University of Pittsburgh Press, 1991), Saville (SAVILLE. *Leibniz and the Monadology*. Routledge, 2000: 227-239), Bonilha (LEIBNIZ. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004: 131-149 e Strickland (STRICKLAND. *Leibniz's Monadology, a New Translation and Guide*. Edinburgh Univ. Press, 2014).

² A referência é ao Discurso preliminar, e não ao corpo da *Teodiceia*. Cf. Strickland 2014, p. 14.

<p>autre chose qu'un amas, ou AGGREGATUM des simples.</p>	<p>outra coisa senão uma reunião ou AGGREGATUM de simples.</p>
<p>(3) Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ni étenduë, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Éléments des choses.</p>	<p>3. Ora, onde não há partes não há nem extensão, nem figura, nem divisibilidade possível. E essas Mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza; em suma, os Elementos das coisas.</p>
<p>(4) Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.</p>	<p>4. Tampouco há dissolução a temer e não há nenhuma maneira concebível pela qual uma substância simples possa perecer naturalmente.³</p>
<p>(5) Par la même raison il n'y en a aucune, par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne sçauroit être formée par composition.</p>	<p>5. Pela mesma razão, não há nenhuma [maneira] pela qual uma substância simples possa começar naturalmente, uma vez que não poderia ser formada por composição.</p>
<p>(6) Ainsi on peut dire que les Monades ne sçauroient commencer, ni finir, que tout d'un coup, c'est à dire elles ne sçauroient commencer que par creation et finir que par annihilation; au lieu, que ce qui est composé, commence ou finit par parties.</p>	<p>6. Assim, pode-se dizer que as Mônadas não poderiam começar, ou terminar, senão de uma só vez, quer dizer, elas não poderiam começar senão por criação e terminar senão por aniquilamento; por sua vez, aquilo que é composto começa ou termina por partes.</p>

³ As traduções e as edições do texto da *Monadologia* costumam inserir aqui uma referência à *Teodiceia* §8. No entanto, tal inserção não está prevista na edição de Robinet, nem mesmo em aparato.

<p>(7) Il n'y a pas moïen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être alterée, ou changée dans son intérieur par quelque autre créature; puisqu'on n'y saurait rien transposer ni concevoir en elle aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là-dedans; comme cela se peut dans les composés, où il y a des changements entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sçauroient se détacher, ni se promener hors de substances, comme faisoient autrefois les especes sensibles des scholastiques. Ainsi, ni substance, ni accident peut entrer de dehors dans une Monade.</p>	<p>7. Tampouco há meio de explicar como uma Mônada possa ser alterada ou mudada em seu interior por alguma outra criatura, pois não se poderia transpor nem conceber nela nenhum movimento interno que pudesse ser estimulado, dirigido, aumentado ou diminuído no interior, como se pode nos compostos, onde há mudanças entre as partes. As Mônadas não têm janelas pelas quais alguma coisa possa entrar ou sair. Os acidentes não poderiam se separar, nem perambular fora das substâncias como faziam outrora as espécies sensíveis dos escolásticos. Assim, nem substância, nem acidente podem, de fora, entrar em uma Mônada.</p>
<p>(8) Cependant il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne différoient point par leurs qualités, il n'y auroit pas de moïen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses; puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des</p>	<p>8.⁴ No entanto, é preciso que as Mônadas tenham algumas qualidades⁵, de outro modo não seriam nem mesmo Seres⁶. E se as substâncias simples não se diferissem por suas qualidades, não haveria meio de se aperceber nenhuma mudança nas coisas, pois aquilo que está no composto não pode vir senão dos</p>

⁴ Strickland 2014 add: "As Mônadas não são pontos matemáticos, pois estes pontos não são senão extremidades e a linha não pode ser composta de pontos" [*Les Monades ne sont pas des points mathématiques. Car ces points ne sont que des extrêmités et la ligne ne sauroit être composées de points*]. Cf. Robinet 1986, p. 70.

⁵ Strickland 2014 add: "e algumas mudanças" [*et quelques changements*]. Cf. Robinet 1986, p. 70.

⁶ Strickland 2014 add: "e se as substâncias simples fossem nada, os compostos também seriam reduzidos a nada" [*et si les substances simples étoient des riens, les composés aussi seroient réduit à rien*]. Cf. Robinet 1986, p. 70.

ingrédients simples, et les Monades étant sans qualités, seroient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité: et par consequent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevroit toûjours dans le mouvement, que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indistinguable de l'autre.

Pref. ***2b

(9) Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une denomination intrinseque.

(10) Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement, et par consequent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune.

(11) Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changemens naturels des Monades viennent d'un PRINCIPE INTERNE,

ingredientes simples; e as Mônadas sendo sem qualidades seriam indiscerníveis uma da outra, pois também não diferem em quantidade. E, por conseguinte, supondo-se o pleno, cada lugar não receberia nunca, no movimento, senão o Equivalente daquilo que já tinha, e um estado de coisas seria indistinguível do outro.

Pref. ***2b⁷ [[GP VI.45]]

9. É preciso mesmo que cada Mônada seja diferente de outra, pois nunca há na natureza dois Seres que sejam perfeitamente um como o outro, e onde não seja possível encontrar uma diferença interna ou fundada em uma denominação intrínseca.

10. Eu também assumo como certo que todo ser criado está sujeito à mudança, e, por conseguinte, a Mônada criada também, e mesmo aquilo que muda é contínuo em cada uma.

11. Segue-se do que acabamos de dizer que as mudanças naturais das Mônadas vêm de

⁷ A referência ao *Prelácio* feita por asteriscos e letras deve-se às marcações das páginas das primeiras edições da *Teodicéia*. Cf. Strickland 2014, p. 162, n. 2.

<p>puisqu'une cause externe ne sçauroit influer dans son interieur.</p> <p style="text-align: right;">§396, §400</p>	<p>um PRINCÍPIO INTERNO⁸, pois uma causa externa não poderia influenciar em seu interior.</p> <p style="text-align: right;">§396, §400</p>
<p>(12) Mais il faut aussi qu'outre le principe du changement il y ait un DETAIL DE CE QUI CHANGE, qui fasse pour ainsi dire la specification et la varieté des substances simples.</p>	<p>12.⁹ Porém, também é preciso que além do princípio da mudança haja um DETALHE DAQUILO QUE MUDA, que faça, por assim dizer, a especificação e a variedade das substâncias simples.</p>
<p>(13) Ce detail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste; et par consequent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoy qu'il n'y en ait point de parties.</p>	<p>13. Esse detalhe deve envolver uma multiplicidade na unidade ou no simples, pois toda mudança natural se faz por graus: alguma coisa muda e alguma outra permanece. E, por conseguinte, é preciso que na substância simples haja uma pluralidade de afecções e de relações, ainda que ela não tenha partes.</p>
<p>(14) L'état passager qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la PERCEPTION, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience, comme il paroîtra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartesiens ont fort manqué,</p>	<p>14. O estado passageiro que envolve e representa uma multidão na unidade, ou na substância simples, não é outra coisa que aquilo que se chama PERCEPÇÃO, que deve distinguir da apercepção ou da consciência, como se mostrará adiante. E foi nisso em que os</p>

⁸ Strickland 2014 add: "que se pode chamar força ativa" [*qu'on peut appeler force active*]. Cf. Robinet 1986, p. 74.

⁹ Strickland 2014 add: "E de modo geral se pode dizer que a Força não é outra coisa senão o princípio de mudança" [*Et generalement on peut dire que la Force n'est autre chose que le principe du changement*]. Cf. Robinet 1986, p. 74.

aïant compté pour rien les perception dont on ne s'apperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls Esprits etoient des Monades, et qu'il n'y avoit point d'Ames des Bêtes ny d'autres Entelechies; et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scholastique des ames entièrement separées et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des ames.

(15) [Et] L'Action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé APPETITION: il est vrai, que l'appetit ne sçauroit toûjours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toûjours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

(16) Nous experimentons en nous mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous appercevons, enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnoissent que l'Ame est une substance simple doivent reconnoitre cette multitude dans la Monade;

Cartesianos equivocaram-se muito, tendo desconsiderado¹⁰ as percepções das quais não se apercebe. Foi isso também que os fez crer que apenas os Espíritos eram Mônadas, e que de fato não havia Almas dos Animais nem outras Enteléquias; e confundiram, com o vulgo, um longo atordoamento com a morte propriamente dita, o que os fez, então, dedicarem-se à conjectura escolástica das almas inteiramente separadas, e até mesmo a confirmarem os espíritos mal formados na opinião da mortalidade das almas.

15. [E] a Ação do princípio interno, que realiza a mudança ou a passagem de uma percepção a outra, pode ser chamada APETIÇÃO. É verdade que o apetite nem sempre poderia alcançar inteiramente toda percepção à qual ele tende, mas ele sempre alcança alguma coisa e chega a percepções novas.

16. Nós experimentamos em nós mesmos uma multidão na substância simples quando descobrimos que o menor pensamento do qual nos apercebemos envolve uma variedade no objeto. Portanto, todos aquele

¹⁰ Literalmente: “tendo contado como nada”.

et Monsieur Bayle ne devoit point y trouver de la difficulté, comme il a fait dans son Dictionnaire article Rorarius.

(17) On est obligé d'ailleurs de confesser que la PERCEPTION et ce qui en depend est INEXPLICABLE PAR DES RAISONS MECANIQUES, c'est à dire, par les figures et par les mouvements. Et feignant, qu'il y ait une Machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception; on pourra la concevoir aggrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer, comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au-dedans, que des pieces qui poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple, et non dans le composé ou dans la machine qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est à dire, les perceptions et leurs changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les ACTIONS INTERNES des substances simples.

(18) On pourrait donner le nom d'Entelechies à toutes les substances simples, ou Monades

s que reconhecem que a Alma é uma substância simples devem reconhecer esta multidão na Mônada, e o senhor Bayle não deveria encontrar dificuldade, como aconteceu em seu *Dicionário*, no artigo Rorarius.

17. Está-se obrigado, ademais, a confessar que a PERCEPÇÃO e o que dela depende é INEXPLICÁVEL POR RAZÕES MECÂNICAS, isto é, pelas figuras e pelos movimentos. E, presumindo haver uma Máquina cuja estrutura faça pensar, sentir, ter percepção, pode-se concebê-la ampliada, conservando as mesmas proporções, de forma que se lhe possa entrar, como em um moinho. Isto posto, não se encontrará, visitando-a por dentro, senão peças que empurram umas às outras, e nunca o que explica uma percepção. Portanto, é na substância simples, e não no composto ou na máquina, que se deve buscá-la¹¹. Portanto, não há senão aquilo que se possa encontrar na substância simples, quer dizer, as percepções e suas mudanças. É apenas nisso,

¹¹ Isto é, a explicação.

<p>créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire, des Automates incorporels.</p>	<p>portanto, que podem consistir todas as AÇÕES INTERNAS das substâncias simples.¹²</p>
<p style="text-align: right;">§87</p> <p>(19) Si nous voulons appeler Ame tout ce qui a PERCEPTIONS et APPETITS dans le sens general que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourroient estre appelées Ames; mais comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom general de Monades et d'Entelechies suffise aux substances simples qui n'auront que cela; et qu'on appelle AMES seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.</p>	<p>18. Poder-se-ia dar o nome de Enteléquias a todas as substâncias simples ou Mônadas criadas, pois elas têm em si certa perfeição (ἔχουσι τὸ ἐντελές). Há uma autossuficiência (αὐτάρκεια) que as tornam fontes de suas ações internas e, por assim dizer, Autômatos incorpóreos.</p>
<p>(20) Car nous expérimentons en nous mêmes un Etat ou nous nous (<i>sic</i>) souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée; comme lorsque nous tombons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil</p>	<p style="text-align: right;">§87</p> <p>19. Se quisermos denominar Alma tudo aquilo que tem PERCEPÇÕES e APETITES no sentido geral que acabo de explicar, todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poderiam ser denominadas Almas. Porém, como o sentimento é algo maior do que uma simples percepção, admito que o nome geral de Mônadas e de Enteléquias basta para as substâncias simples que não tenham senão isso¹³, e que se denomine ALMAS somente aquelas cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória.</p>

¹² Assim como acontece no §4, costuma-se inserir aqui uma referência ao Prefácio da *Teodiceia*. No entanto, tal inserção não está prevista no aparato da edição de Robinet.

¹³ Isto é, percepção.

sans aucun songe. Dans cet état l'ame ne diffère point sensiblement d'une simple Monade; mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus.

§64

(21) Et il ne s'ensuit point qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même par les raisons susdites; car elle ne sauroit [*périr*] >périr, elle ne sauroit aussi< subsister sans quelque affection qui n'est autre chose que sa perception: mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, ou il n'y a rien de distingué, on est étourdi; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite >où< il vient un vertige qui peut nous faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un tems aux animaux.

(22) Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros d'avenir.

§360

20. Pois experimentamos em nós mesmos um Estado em que não nos lembramos de nada e não temos nenhuma percepção distinta, como ocorre quando tombamos desfalecidos ou quando somos vencidos pelo sono profundo, sem nenhum sonho. Nesse estado, a alma não difere sensivelmente de uma simples Mônada. Porém, como esse estado não é duradouro, e ela¹⁴ sai dele, ela é alguma coisa maior.

§64

21. E não se segue, então¹⁵, que a substância simples não tenha nenhuma percepção. Isto não ocorre pelas razões sobreditas, pois ela não poderia perecer nem tampouco poderia subsistir sem alguma afecção, que não é outra coisa senão sua percepção. Porém, quando há uma grande multidão de pequenas percepções, onde não há nada discernível, fica-se aturdido, como [ocorre] quando se gira continuamente em um mesmo sentido muitas vezes seguidas, ao que sobrevém uma vertigem que pode nos fazer desfalecer e que não nos deixa discernir nada. E a morte pode produzir por um tempo este estado nos animais.

¹⁴ I. é, alma.

¹⁵ I. é, no estado descrito no §20.

(23) Donc, puisque réveillé de l'étourdissement on S'APPERÇOIT de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point aperçû; car une perception ne sauroit venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement.

§401-403

(24) L'on voit par là que, si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des Monades toutes nues.

(25) Aussi voïons nous que la Nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes qui ramassent plusieurs raïons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air, pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement, et peut-être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnûs. Et j'expliqueray tantôt, comment ce qui se passe dans l'Ame represente ce qui se fait dans les organes.

22. E como todo estado presente de uma substância simples é naturalmente uma continuação de seu estado precedente, do mesmo modo o presente está cheio de futuro.

§360

23. Portanto, uma vez que se APERCEBE essas percepções ao se recobrar do aturdimento, é preciso que se as tivesse imediatamente antes, ainda que não sejam apercebidas, pois uma percepção não poderia se originar naturalmente senão de uma outra percepção, como um movimento não pode se originar naturalmente senão de um movimento.

§401-403

24. Vê-se, com isso, que se nada tivéssemos de distinguível e, por assim dizer, de nobre e de bom gosto em nossas percepções, estaríamos sempre em atordoamento. Este é o estado das Mônadas nuas.

25. Vemos também que a natureza deu percepções nobres aos animais pelo cuidado que teve ao lhes fornecer órgãos que reunissem vários raios de luz ou várias ondulações do ar, para, pela união deles, fazê-los ter mais eficácia. Há alguma coisa semelhante no odor, no gosto e no tato, e

(26) La memoire fournit une espece de CONSECUTION aux ames, qui imite la raison mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux, ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la representation de leur memoire à ce qui y a été joint dans cette perception precedente et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu'ils avoient pris alors. Par exemple: quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur, qu'il leur a causée et crient et fuient.

Prelim. §65

(27) Et l'imagination forte qui les frappe et emeut vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions precedentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longue HABITUDE, ou de beaucoup de perceptions mediocres reiterées.

(28) Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consecutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la memoire, [*et qu'ils n'agissent que comme des*] >ressemblant aux< Medecins Empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie; et nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos

talvez em vários outros sentidos que nos são desconhecidos. E explicarei em breve como aquilo que se passa na Alma representa aquilo que ocorre nos órgãos.

26. A memória fornece uma espécie de CONSECUÇÃO às almas que imita a razão, mas que deve ser distinguida dela. É o que observamos nos animais: tendo a percepção de alguma coisa que os incomoda e da qual tiveram percepção semelhante anteriormente, reconhecem, pela representação de sua memória aquilo que estava ligado a essa percepção precedente, e são levados a sentimentos semelhantes àqueles que tiveram antes. Por exemplo, quando se mostra uma vara aos cães, eles se recordam da dor que ela lhes causou, e ganem e fogem.

Prelim. §65

27. E a imaginação forte, que os incomoda e agita, vêm ou da grandeza ou da multidão das percepções precedentes. Pois frequentemente uma impressão forte, de repente, parece um HÁBITO duradouro ou muitas percepções modestas reiteradas.

28. Os homens agem como as bestas enquanto as consecuições de suas percepções

Actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'Astronome qui le juge par raison.

Prelim. §65

(29) Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la RAISON et les Sciences; en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Ame Raisonnable ou ESPRIT.

(30) C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux ACTES REFLEXIFS, qui nous font penser à ce qui s'appelle Moy et à considérer que ceci ou cela est en nous: et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance, au simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même; en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. Et ces Actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements.

Préface *4^a

(31) Nos raisonnements sont fondés sur DEUX GRANDS PRINCIPES, CELUY DE LA CONTRADICTION en vertu duquel nous

não se efetuam senão pelo princípio da memória, <e eles não agem senão como> parecendo-se aos Médicos Empíricos, que possuem [apenas] prática, sem teoria. E somos como Empíricos em três quartos de nossas Ações. Por exemplo, quando se espera que haja dia amanhã, age-se como empírico, porque isso sempre foi assim até aqui. Apenas o Astrônomo o julga pela razão.

Prelim. §65

29. Porém, o conhecimento das verdades necessárias e eternas é o que nos distingue dos simples animais e nos faz ter a RAZÃO e as Ciências, elevando-nos ao conhecimento de nós mesmos e de Deus. E isso é o que se chama em nós Alma Racional ou ESPÍRITO.

30. É também pelo conhecimento das verdades necessárias e por suas abstrações que somos elevados aos ATOS REFLEXIVOS que nos fazem pensar naquilo que se chama Eu e a considerar que isto ou aquilo está em nós. E é assim que, pensando em nós, pensamos no Ser, na Substância, no simples e no composto, no imaterial e no próprio Deus, concebendo que aquilo que em nós é limitado é nele sem limites. E estes Atos reflexivos fornecem os objetos principais de nossos raciocínios.

<p>jugeons FAUX, ce qui en enveloppe, et VRAI ce qui est opposé ou contradictoire au faux.</p> <p style="text-align: right;">§44, §169</p> <p>(32) Et CELUI DE LA RAISON SUFFISANTE, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai, ou existant, aucune Enonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pour quoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoi que ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.</p> <p style="text-align: right;">§44, §169</p> <p>(33) >Il y a aussi deux sortes de VERITES, celles de RAISONNEMENT et celles de FAIT. Les vérités de Raisonnement sont nécessaires <[et celles de fait sont contingentes] <et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible.> Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la resolvant en idées et en vérités plus simples jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives.</p> <p style="text-align: right;">§170, §174, §189, §280-282, §367, abregé object. 3</p> <p>(34) C'est ainsi que chez les Mathématiciens, Les THEOREMES de speculation et les CANONS de pratique sont réduits par l'Analyse aux Définitions, Axiomes et Demandes.</p>	<p style="text-align: right;">Pref. *4^a [GP VI.27]</p> <p>31. Nossos raciocínios estão fundados em DOIS GRANDES PRINCÍPIOS, O DA CONTRADIÇÃO, em virtude do qual julgamos FALSO o que o contém e VERDADEIRO o que é oposto ou contraditório ao falso.</p> <p style="text-align: right;">§44, §169</p> <p>32. E AQUELE DA RAZÃO SUFICIENTE, em virtude do qual consideramos que nenhum fato possa ser considerado verdadeiro ou existente, nenhum Enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo, embora muito frequentemente essas razões não possam ser conhecidas por nós.</p> <p style="text-align: right;">§44, §169</p> <p>33. Há também dois tipos de VERDADES, aquelas de RAZÃO e aquelas de FATO. As verdades de Razão são necessárias e seu oposto é impossível, e aquelas de fato são contingentes e seu oposto é possível. Quando uma verdade é necessária pode-se encontrar a razão pela análise, resolvendo-a em idéias e em verdades mais simples até que se chegue às primitivas.</p> <p style="text-align: right;">§170, §174, §189, §280-282, §367, resumo obj. 3</p>
--	--

(35) Et il y a enfin des idées simples dont on ne sauroit donner la définition; il y a aussi des Axiomes et Demandes ou en un mot (*sic*), des PRINCIPES PRIMITIFS, qui ne sauroient être prouvés et n'en ont point besoin aussi; et ce sont les ENONCIATIONS IDENTIQUES >dont l'opposé contient une contradiction expresse.<

(36) Mais la RAISON SUFFISANTE se doit aussi trouver dans les VERITES CONTINGENTES OU DE FAIT, c'est à dire, dans la suite des choses [*qui se trouvent dans*] > repandues par< l'univers des creatures; où la resolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la Nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvements presents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture presente, [*une*] >et il y a une< infinité de petites inclinations et dispositions de mon ame, presentes et passées qui entrent dans la cause finale.

§36, §37, §44, §45, §49, §52,
§121, §122, §337, §340, §344

(37) Et comme tout ce DETAIL n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une

34. É assim que entre os Matemáticos os TEOREMAS de especulação e os CÂNONES de prática são reduzidos pela Análise em Definições, Axiomas e Postulados.

35. E há, enfim, idéias simples das quais não se poderia dar a definição. E há também Axiomas e Postulados ou, em suma, PRINCÍPIOS PRIMITIVOS, que não poderiam ser provados e também não há necessidade de os ser. Estes são os ENUNCIADOS IDÊNTICOS, cujos opostos contém uma contradição explícita.

36. Porém, a RAZÃO SUFICIENTE deve também se encontrar nas VERDADES CONTINGENTES OU DE FATO, quer dizer, na cadeia das coisas que se encontram espalhadas pelo universo das criaturas, onde a resolução em razões particulares poderia levar a um detalhe sem limite devido à variedade imensa das coisas da Natureza e à divisão dos corpos ao infinito. Há uma infinidade de figuras e de movimentos presentes e passados que entram na causa eficiente desse meu escrever presente, e há uma infinidade de pequenas inclinações e disposições presentes e passadas de minha alma que entram na causa final.

§36, §37, §44, §45, §49, §52,

<p>Analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé: et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou SERIES de ce detail des contingences, quelqu'infini qu'il pourrait être.</p>	<p>§121, §122, §337, §340, §344</p>
<p>(38) Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le detail des changemens ne soit qu'eminemment, comme dans la source: et c'est ce que nous appelons DIEU.</p>	<p>37. E como todo este DETALHE não abarca senão outros contingentes anteriores ou mais detalhados, em que cada um tem novamente necessidade de uma Análise semelhante para os explicar, não se pode mais avançar e é preciso que a razão suficiente ou última esteja fora da cadeia ou SÉRIES deste detalhe das contingências, quão infinita ela possa ser.</p>
<p style="text-align: right;">§7</p> <p>(39) Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce detail, lequel aussi est lié par tout; IL N'Y A QU'UN DIEU, ET CE DIEU SUFFIT.</p>	<p>38. E é assim que a razão última das coisas deve estar em uma substância necessária, na qual o detalhe das mudanças não esteja senão eminentemente, como na fonte. E isto é o que chamamos DEUS.</p> <p style="text-align: right;">§7</p>
<p>(40) On peut juger aussi que cette Substance Suprême qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit independent, et étant une suite simple de l'être possible; doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.</p>	<p>39. Ora, sendo esta substância uma razão suficiente de todo este detalhe, o qual também está interligado a tudo, NÃO HÁ SENÃO UM DEUS, E ESTE DEUS BASTA.</p>
<p>(41) D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait; la PERFECTION n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, ou il</p>	<p>40. Pode-se julgar também que esta Substância Suprema que é única, universal e necessária, não tendo nada fora dela que seja dela independente, e sendo uma cadeia simples do ser possível, deve ser incapaz de limites e [deve] conter tanta realidade quanto seja possível.</p>

<p>n'y a point de bornes, c'est à dire, en Dieu, la perfection est absolument infinie.</p> <p style="text-align: right;">§22; préface 4^a</p> <p>(42) Il s'ensuit aussi que les creatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu.</p> <p style="text-align: right;">§20, §27-31, <§154> §153, §167, §377 seqq., §30, §380, abregé object. 5</p> <p>(43) Il est vrai aussi, qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la region des verités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible.</p> <p style="text-align: right;">§20</p> <p>(44) Car il faut bien que, s'il y a une realité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les</p>	<p>41. Donde, segue-se que Deus é absolutamente perfeito, não sendo a PERFEIÇÃO outra coisa do que a grandeza da realidade positiva tomada de modo preciso pondo à parte os limites ou demarcações nas coisas que os têm. E lá onde não há quaisquer delimitações, quer dizer, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita.</p> <p style="text-align: right;">§22; pref. 4^a [GP VI.27]</p> <p>42. Segue-se, também, que as criaturas obtêm suas perfeições da influência de Deus, porém obtêm suas imperfeições de sua natureza própria, incapaz de ser sem delimitações, pois é nisso que são distintas de Deus¹⁶.</p> <p style="text-align: right;">§20, §27-31, <§154> §153, §167, §377ss, §30, §380, resumo obj. 5</p> <p>43. Também é verdade que em Deus está não somente a fonte das existências mas também a das essências enquanto reais, ou daquilo que há de real na possibilidade. Isto porque o Entendimento de Deus é a região das verdades eternas ou das idéias das quais elas dependem, e [porque] sem ele não haveria nada de real nas</p>
---	--

¹⁶ Strickland 2014 add: "Esta IMPERFEIÇÃO ORIGINAL das criaturas se observa na INÉRCIA NATURAL dos corpos" [Cette IMPERFECTION ORIGINALE des creatures se remarque dans L'INERTIE NATURELLE des corps]. Cf. Robinet 1986, p. 94. Para Robinet trata-se de uma passagem descartada.

verités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'Actuel; et par conséquent dans l'Existence de l'Etre nécessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être Actuel.

§184–189, §335

(45) Ainsi Dieu seul (ou l'Etre Nécessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'Existence de Dieu A PRIORI. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des verités éternelles. [46]. [*Mais nous*] Mais nous venons de la prouver aussi A POSTERIORI puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même.

(46) [47]. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns que les verités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme des-Cartes paroit l'avoir pris et puis Monsieur Poiret. Cela n'est véritable que des verités

possibilidades, e não somente nada existente mas também nada possível.

§20

44. Porque é preciso que, havendo realidade nas Essências ou possibilidades ou então nas verdades eternas, esta realidade esteja fundada em alguma coisa existente e em Ato, e, por conseguinte, [esteja fundada] na Existência do Ser necessário, no qual a Essência contém a Existência ou no qual basta ser possível para estar em Ato.

§184–189, §335

45. Assim, apenas Deus (ou o Ser Necessário) tem esse privilégio: que é preciso que exista se ele é possível. E como nada pode impedir a possibilidade daquilo que não encerra quaisquer delimitações, nenhuma negação e, por conseguinte, nenhuma contradição, isto basta para conhecer a existência de Deus A PRIORI. Nós o provamos também pela realidade das verdades eternas. Porém, acabamos de provar também A POSTERIORI, porque os seres contingentes existem, os quais não poderiam ter sua razão última ou suficiente senão no ser necessário, que possui a razão de sua existência em si mesmo.

contingentes [*au lieu que les*] >dont le principe est la CONVENANCE ou le choix du MEILLEUR; au lieu que les Verités< Necessaires dépendent uniquement de son entendement, et en sont l'objet interne.

§180–184, §185, §335, §351, §380

(47) [48]. Ainsi Dieu seul est l'Unité Primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions; et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la receptivité de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée.

§382–391, §398, §395

(48) Il y a en Dieu la PUISSANCE, qui est la source de tout, puis la CONNAISSANCE qui contient le detail des idées, et enfin la VOLONTE, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur.

>[*Et c'est ce qui repond*]<

§7, §149, §150

Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le Sujet ou la Base, la

46. Entretanto, não se deve imaginar, como alguns, que as verdades eternas, sendo dependentes de Deus, sejam arbitrarias e dependam da vontade dele, como Descartes parece ter feito e, depois, o senhor Poiret. Isto não é verdadeiro senão nas verdades contingentes, cujo princípio é a CONVENIÊNCIA ou a escolha do MELHOR, ao passo que as Verdades Necessárias dependem unicamente de seu entendimento e são seu objeto interno.

§180–184, §185, §335, §351, §380

47. Assim, apenas Deus é¹⁷ a Unidade Primitiva, ou a substância simples originária, da qual todas as Mônadas criadas ou derivatives são produções, e nascem, por assim dizer, por Fulgurações contínuas da Divindade de momento em momento, delimitadas pela receptividade da criatura à qual é essencial ser limitada.

§382–391, §398, §395

48. Há em Deus a POTÊNCIA que é a fonte de tudo, depois o CONHECIMENTO, que contém o detalhe das Ideias, e, por fim, a

¹⁷ Strickland 2014 add: "a substância Simples ou a Mônada primeira" [*la substance Simple* ou *Monade prim*]. Cf. Robinet 1986, p. 96.

<p>Faculté Perceptive et la Faculté Appetitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits; et dans les Monades créées ou dans les Entelechies (ou perfectihabies, comme Hermolaus Barbarus traduisoit ce mot) ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection.</p>	<p>VONTADE, que faz as mudanças ou produções segundo o princípio do melhor.</p>
<p style="text-align: right;"><§48>, §87</p>	<p style="text-align: right;">§7, §149, §150</p>
<p>(49) La créature est dite AGIR au dehors en tant, qu'elle a de la perfection; et PATIR d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'ACTION à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle en a de confuses.</p>	<p>E isto é o que corresponde àquilo que nas Mônadas criadas constitui o Sujeito ou Base, a Faculdade Perceptiva e a Faculdade Appetitiva. Porém, em Deus, esses atributos são absolutamente infinitos ou perfeitos, e nas Mônadas criadas ou nas Enteléquias (ou <i>perfectihabies</i>, como Hermolaus Barbarus traduziu esta palavra) não são senão limitações¹⁸ à medida em que há perfeição.</p>
<p style="text-align: right;">§32, §66, §386</p>	<p style="text-align: right;"><§48>, §87</p>
<p>(50) Et une creature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison A PRIORI de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre.</p>	<p>49. A criatura é dita AGIR exteriormente na medida em que tem perfeição e PADECER de outra na medida em que é imperfeita. Assim, atribui-se a AÇÃO à Mônada na medida em que ela tem percepções distintas, e a paixão na medida em que as têm confusas.</p>
<p style="text-align: right;">§32, §66, §386</p>	<p style="text-align: right;">§32, §66, §386</p>
<p>(51) Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur</p>	<p>50. E uma criatura é mais perfeita que outro: encontra-se nela aquilo que serve</p>

¹⁸ Strickland (2014, p. 23) lê "limitations" e afirma que "imitations", conforme o texto de Robinet (1986, p. 99), é um erro da cópia. O texto editado por Robinet traz "imitations", porém o aparato contempla "limitations" (Robinet 1986, p. 98).

l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car, puisqu'une Monade créée ne sauroit avoir une influence physique sur l'interieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre.

§9, §54, §65, §66, §201; Abregé object. 3

(52) Et c'est par là, qu'entre les créatures les Actions et Passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons, qui l'obligent à y accommoder l'autre; et par consequent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de consideration: ACTIF en tant que ce qu'on connoît distinctement en lui, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre; et PASSIF en tant que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connoît distinctement dans un autre.

(53) Or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul; il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le determine à l'un plutôt qu'à l'autre.

para dar razão A PRIORI daquilo que se passa na outra, e é por isso se diz que ela age sobre a outra.

51. Porém, nas substâncias simples, isso não é senão uma influência ideal de uma Mônada sobre outra, que não pode ter seu efeito senão pela intervenção de Deus, enquanto que nas ideias de Deus uma Mônada demanda, com razão, que Deus, regulando as outras desde o começo das coisas, leve-a em consideração, pois, porque uma Mônada criada não poderia ter uma influência física no interior de outra, não é senão por este meio que uma pode ter dependência de outra.

§9, §54, §65, §66, §201; resumo obj. 3

52. E é por isso que, entre as criaturas, as Ações e as Paixões são mútuas. Pois Deus, comparando duas substâncias simples, encontra em cada uma razões que as obrigam a acomodá-la à outra, e, por consequente, aquilo que é ativo sob certos aspectos é passivo de acordo com outra consideração: ATIVO enquanto aquilo que se conhece distintamente nela serve para fornecer uma explicação daquilo que ocorre em outra, e PASSIVO enquanto a razão daquilo que se passa

<p>§<7>, §8, §10, §44, §173, §196 seqq., §225, §414-416</p> <p>(54) Et cette raison ne peut se trouver que dans >la CONVENANCE ou dans< les degrés de perfection que ces Mondes contiennent; chaque possible aiant droit de pretendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe.</p> <p>§74, §<78>, §167, §350, §201, §130, §352-<354>, §345 seqq., §354</p> <p>(55) Et c'est ce qui est la cause de l'Existence du Meilleur, que la Sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire.</p> <p>§8, §78, §80, §<81>, §84, §119, §204 <ss.>, §206, §208; Abregé object. 1 object.8</p> <p>(56) Or >cette liaison ou> cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment</p>	<p>nela se encontra naquilo que se conhece distintamente em outra.¹⁹</p> <p>53. Ora, como há uma infinidade de universos possíveis nas ideias de Deus e que não pode existir senão um, é preciso que haja uma razão suficiente para a escolha de Deus, que determina um ao invés de outro.</p> <p>§<7>, §8, §10, §44, §173, §196ss., §225, §414-416</p> <p>54. E esta razão não pode se encontrar senão na CONVENIÊNCIA ou nos graus de perfeição que esses Mundos contêm, cada possível [mundo] tendo direito de pretender a existência na medida da perfeição que ele contém²⁰.</p> <p>§74, §<78>, §167, §350, §201, §130, §352-<354>, §345ss., §354</p> <p>55. E é esta a causa da Existência do Melhor: que a Sabedoria fez Deus conhecer, que sua bondade o fez escolher e que sua potência o fez produzir.</p>
---	--

¹⁹ Algumas edições fazem referências à *Teodiceia* §66. Tal referência não está contemplada em Robinet. Strickland (2014, p. 24) também descarta esta referência.

²⁰ Strickland 2014 add: "Portanto, não há nada totalmente arbitrário" [*Ainsi, il n'y a rien d'arbitraire entierement*]. Cf. Robinet 1986, p. 102.

toutes les autres, et qu'elle est par consequent un miroir vivant perpetuel de l'univers.

§130, §360

(57) Et comme une même ville regardée de différents côtés paroît toute autre, et est comme multipliée perspectivement; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de veüe de chaque Monade.

§147

(58) Et c'est le moïen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre, qui se puisse, c'est à dire, c'est le moïen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut.

§120, §124, §241 seqq, §214, §243, §275

(59) Aussi n'est-ce que cette Hypothèse (que j'ose dire démontrée) qui relève, comme il faut la grandeur de Dieu: c'est ce que Monsieur Bayle reconnut, lorsque dans son Dictionnaire (article Rorarius), il y fit des objections, où même il fut tenté de croire que je donnois trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alleguer aucune raison pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute

§8, §78, §80, §<81>, §84,
§119, §204 <ss.>, §206,
§208; resumo obj. 1 e 8

56. Ora, esta ligação ou este acomodamento de todas as coisas criadas a cada uma, e de cada uma a todas as outras, faz com que cada substância simples tenha relações que exprimem todas as outras, e ela é, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo.

§130, §360

57. E como uma mesma cidade considerada de diferentes lados parece totalmente outra e é como que multiplicada perspectivamente, o mesmo ocorre pela multiplicidade infinita das substâncias simples: há como que muitos universos diferentes que não são, entretanto, senão as perspectivas de apenas um conforme os diferentes pontos de vista de cada Mônada.

§147

58. E este é o meio de obter tanta variedade quanto possível, porém com a maior ordem possível, quer dizer, este é o meio de obter tanta perfeição quanto se possa.

§120, §124, §241 ss., §214, §243, §275

substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fut impossible.

(60) On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les raisons A PRIORI pourquoi les choses ne sauroient aller autrement. Parce que Dieu en réglant le tout a un égard à chaque partie, et particulièrement à chaque Monade; dont la nature étant représentative, rien ne la sauroit borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai, que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'Univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est à dire dans celles, qui sont ou les plus prochaines, ou les plus grandes par rapport à chacune des Monades; autrement chaque Monade seroit une Divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connoissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusement à l'infini, au tout; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

(61) Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car, comme tout est plein [*et par consequent*], ce qui rend toute la matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distans, à mesure

59. Também não é senão essa Hipótese (que ousou dizer demonstrada) que sublima, como é preciso, a grandeza de Deus. E isto o senhor Bayle reconheceu quando, em seu Dicionário (artigo Rorarius), fez objeções a ela, onde ficou mesmo tentado a crer que eu cedia muito a Deus, e mais do que isso não é possível. Porém, ele não pôde alegar nenhuma razão do porquê essa harmonia universal, que faz com que toda substância exprima exatamente todas as outras pelas relações que ela tem, seja impossível.

60. Vê-se, ademais, naquilo que acabo de relatar, as razões A PRIORI do porquê das coisas não serem de outro modo. Porque Deus, regulando o todo, considerou cada parte e particularmente cada Mônada, cuja natureza, sendo representativa, nada a poderia impedir de representar apenas uma parte das coisas, embora seja verdade que essa representação não é senão confusa no detalhe de todo o Universo, e não pode ser distinta senão em uma pequena parte das coisas, isto é, naquelas que são ou as mais próximas ou as maiores com relação a cada uma das Mônadas. De outro modo, cada Mônada seria uma Divindade. Não é no objeto, mas na modificação do conhecimento do objeto, que as Mônadas são delimitadas. Elas tendem

de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moïen se ressent [*encore*] de ceux qui touchent les premiers, dont il est touché immédiatement: il s'ensuit, que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'Univers; tellement que celui qui voit tout, pourroit lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera; en remarquant dans le present ce qui est éloigné, tant selon les tems, que selon les lieux: *σὺμπνοια πάντα*, disoit Hippocrate. Mais une Ame ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne sauroit developper tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini.

(62) Ainsi quoique chaque Monade créée represente tout l'univers, elle represente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement, et dont elle fait l'Entelechie: et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'Ame represente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière.

todas confusamente ao infinito, ao todo, porém são limitadas e distintas pelos graus das percepções distintas.

61. E, nisso, os compostos concordam com os simples. Pois como tudo é pleno, isto torna toda a matéria ligada, e como no pleno todo movimento produz algum efeito sobre os corpos distantes conforme a distância, cada corpo é afetado não somente por aqueles que o tocam, mas se ressent de algum modo de tudo aquilo que lhe ocorre, e, ademais, por intermédio deles, se ressent daqueles que tocam os primeiros pelos quais é imediatamente tocado. Segue-se que essa comunicação estende-se a qualquer distância que seja. Por conseguinte, todo corpo se ressent de tudo aquilo que se faz no Universo, de modo que aquele que visse tudo poderia ler em cada um aquilo que se faz em toda parte, e mesmo o que foi feito e o que se fará, observando no presente aquilo que está afastado tanto segundo os tempos quanto segundo os lugares: *σὺμπνοια πάντα* dizia Hipócrates. Porém, uma Alma não pode ler nela mesma senão aquilo que está nela representado distintamente. Ela não poderia desdobrar de uma só vez todas as suas dobras, pois elas vão ao infinito.

<p style="text-align: right;">§400</p> <p>(63) Le corps appartenant à une Monade qui en est l'Entelechie ou l'Âme; constitue avec l'Entelechie ce qu'on peut appeler un VIVANT, et avec l'Ame ce qu'on appelle un ANIMAL. Or ce corps d'un vivant ou d'un Animal est toujours organique; car toute Monade étant un miroir, de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le representant, c'est à dire, dans les perceptions de l'ame, et par consequent dans le corps, suivant lequel l'univers y est représenté.</p>	<p>62. Assim, embora cada Mônada criada represente todo o universo, ela representa mais distintamente o corpo, pelo qual é particularmente afetada e do qual constitui a Enteléquia. E como esse corpo exprime todo o universo pela conexão de toda a matéria no pleno, a Alma representa também todo o universo representando este corpo que lhe pertence de maneira particular.</p> <p style="text-align: right;">§400</p>
<p style="text-align: right;">§403</p> <p>(64) Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une Espece de Machine divine, ou d'un Automate Naturel, qui surpasse infiniment tous les Automates artificiels. Parce qu'une Machine faite par l'art de l'homme, n'est pas Machine dans chacune de ses parties. Par exemple: la dent d'une roue de loton a des parties ou fragmens qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel, et n'ont plus rien, qui marque de la Machine par rapport à l'usage où la roue étoit destinée. Mais les Machines de la Nature, c'est à dire les corps vivans, sont</p>	<p>63. O corpo pertencente a uma Mônada, que é sua Enteléquia ou Alma, constitui, com a Enteléquia, aquilo que se pode chamar um VIVENTE, e com a Alma aquilo que se pode chamar um ANIMAL. Ora, esse corpo de um vivente ou de um animal é sempre orgânico, pois é preciso que toda Mônada, sendo um espelho do universo a seu modo, e o universo, sendo regulado conforme uma ordem perfeita, também possua uma ordem no representante, quer dizer, nas percepções da alma e, por conseguinte, no corpo, de acordo com o qual o universo está nela representado.</p> <p style="text-align: right;">§403</p> <p>64. Assim, cada corpo orgânico de um vivente é uma Espécie de Máquina Divina, ou de Autômato Natural, que supera infinitamente</p>

encore Machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la difference entre la Nature et l'Art, c'est à dire, entre l'art Divin et le Nôtre.

§134, §146, §194, §403

(65) Et l'Auteur de la Nature a pû practiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini comme les anciens l'ont reconnû, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre: autrement il serait impossible, que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers.

Prelim. §70, Theod. §195

(66) Par où l'on voit qu'il y a un Monde de creatures, de vivans, d'Animaux, d'Entéléchies, d'Ames dans la moindre portion de la matière.

(67) Chaque portion de la matière peut être conçüe comme un jardin plein de plantes; et comme un Etang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'Animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang.

todos os Autômatos artificiais porque uma Máquina, feita pela arte do homem, não é Máquina em cada uma de suas partes. Por exemplo, o dente de uma roda de latão tem partes ou fragmentos que não são mais para nós algo artificial para nós e não tem mais nada que marque a Máquina à qual a roda, segundo o uso, estava destinada. Porém as Máquinas da Natureza, isto é, os corpos vivos, são ainda Máquinas em suas menores partes, até o infinito. É isso que faz a diferença entre a Natureza e a Arte, isto é, entre a arte Divina e a Nossa.

§134, §146, §194, §403

65. E o Autor da Natureza pôde praticar esse artificio divino e infinitamente maravilhoso porque cada porção da matéria não apenas é divisível ao infinito, como os antigos reconheceram, como ainda é subdividida em ato infinitamente, cada parte em partes, das quais cada uma tem algum movimento próprio. De outro modo seria impossível que cada porção da matéria pudesse exprimir todo o universo.

Prelim. §70, *Teodiceia* §195

66. Por isso vê-se que há um Mundo de criaturas, de viventes, de Animais, de

(68) Et quoique la terre et l'air interceptes, entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante ni poisson; [*ils en contiennent*] >ils en contiennent< pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

(69) Ainsi, il n'y a rien d'inculte, de sterile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusions qu'en apparence; à peu près comme il en paroît dans un étang à une distance dans laquelle on verroit un mouvement confus et grouillement, pour ainsi dire de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes.

Préf. *** 5b, ****b

(70) On voit par là, que chaque corps vivant a une Entelechie dominante qui est l'Ame dans l'animal; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivans, plantes, animaux, dont chacun a encore son Entelechie, ou son ame dominante.

(71) Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, qui avoient mal pris ma pensée, que chaque Ame a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par consequent d'autres

Entelequias e de Almas, na menor parte da matéria.

67. Cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e como um lago cheio de peixes. Porém, cada ramo de planta, cada membro de Animal, cada gota de seus humores, é também tal qual um jardim ou tal qual um lago.

68. E embora a terra e o ar retidos entre as plantas do jardim, ou a água retida entre os peixes do lago, não sejam nem planta nem peixe, contudo eles ainda os contêm, mas muito frequentemente com uma sutileza a nós imperceptível.

69. Assim, não há nada de inculto, de estéril, de morto no universo; não há caos, não há confusão, senão na aparência. Ele se pareceria quase como um lago à distância no qual se visse um movimento confuso e um amontoamento, por assim dizer, dos peixes do lago, sem discernir os próprios peixes.

Préf. *** 5b [GP VI.40], ****b [GP VI.44]

70. Vê-se por isso que cada corpo vivo tem uma Enteléquia dominante, caso da Alma no animal. Porém, os membros deste corpo vivo

vivans inferieurs destinés toûjours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpetuel comme des rivières; et des parties y entrent et en sortent continuellement.

(72) Ainsi l'ame ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais depouillée tout d'un coup de tous ses organes; et il y a souvent metamorphose dans les animaux, mais jamais Metempsychose ni transmigration des Ames: il n'y a pas non plus des AMES tout à fait SEPREES, >ny de Genies sans corps. Dieu seul en est detaché entièrement.<

§90, §124

(73) C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, >consistant dans la separation de l'ame<. Et ce que nous appelons GENERATIONS sont des développements et des accroissements; comme ce que nous appelons MORTS, sont des Enveloppements et des Diminutions.

(74) Les Philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des Formes, Entelechies ou Ames, mais aujourd'huy lorsqu'on s'est aperçû, par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques

estão plenos de outros viventes, plantas, animais, dos quais cada um ainda tem sua Enteléquia ou sua Alma dominante.

71. Porém, não se deve imaginar, como alguns, que haviam mal compreendido meu pensamento, que cada Alma tem uma massa ou porção de matéria própria ou pela qual é afetada para sempre, e que possui, consequentemente, outros viventes inferiores destinados sempre a seu serviço, pois todos os corpos estão em um fluxo perpétuo como os rios e as partes que nele entram e saem continuamente.

72. Assim, a alma não muda de corpo senão pouco a pouco e por graus, de sorte que ela jamais é despojada de um só golpe de todos os seus órgãos. E há frequentemente metamorfose nos animais, jamais Metempsicose ou transmigração das Almas. Também não há ALMAS completamente SEPARADAS, nem Gênios sem corpo. Apenas Deus está inteiramente separado.

§90, §124

73. É também isso que faz com que não haja nunca nem geração completa, nem morte perfeita stricto senso, a que consiste na separação da alma. E aquilo que chamamos

de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putréfaction; mais toujours par des semences, dans lesquelles il y avoit sans doute quelque PREFORMATION; on a jugé, que non seulement le corps organique y étoit déjà avant la conception, mais encore une Ame dans ce corps et en un mot l'animal même; et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la generation, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons.

§86, §89, §90, §187,
§188, §397, §403;
pref. ***5.b. et pagg. suivants

(75) Les ANIMAUX, dont quelques uns sont élevés au degré de plus grands animaux, par le moyen de la conception, peuvent être appellés SPERMATIQUES; mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur espece, c'est à dire la plus part, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'Elûs, qui passe à un plus grand theatre.

GERAÇÕES são desenvolvimentos e crescimentos, como aquilo que chamamos MORTES são Convoluções e Diminuições.

74. Os filósofos têm estado muito confusos sobre da origem das Formas, Enteléquias ou Almas. Porém, hoje, quando se apercebe por investigações exatas, feitas em plantas, insetos e animais, que os corpos orgânicos da natureza não são jamais produzidos de um caos ou de uma putrefação, mas sempre por sementes nas quais havia sem dúvida alguma PREFORMAÇÃO, julga-se que não somente o corpo orgânico já existia antes da concepção, mas também uma alma neste corpo e, em uma palavra, o animal mesmo, e que por intermédio da concepção este animal foi apenas disposto a uma grande transformação para se tornar um animal de outra espécie. Vê-se mesmo alguma coisa parecida fora da geração, como quando os vermes se tornam moscas e as lagartas se tornam borboletas.

§86, §89, §90, §187,
§188, §397, §403;
pref. ***5b ss [GP VI.40ss].

75. Os ANIMAIS, dos quais alguns são elevados ao grau dos maiores animais por meio da

(76) Mais ce n'étoit que la moitié de la vérité: j'ai donc jugé que, si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus; et que non seulement il n'y aura point de generation, mais encore point de destruction entiere, ni mort prise à la rigueur. Et ces raisonnemens faits A POSTERIORI et tirés des experiences s'accordent parfaitement avec mes principes deduits A PRIORI comme ci-dessus.

§90

(77) Ainsi on peut dire que non seulement l'Ame (miroir d'un univers indestructible) est indestructible, mais encore l'animal même, quoi que sa Machine perisse souvent en partie, et quitte ou prenne des depouilles organiques.

(78) Ces principes m'ont donné moïen d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité, de l'Ame et du corps organique. L'ame suit ses propres loix et le corps aussi les siennes; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes les representations d'un même univers.

§340, §352, §353,
§358; pref. ***6

concepção, podem ser chamados ESPERMÁTICOS, mas aqueles dentre eles que permanecem em sua espécie, isto é, a maior parte, nascem, multiplicam-se e são destruídos como os grandes animais, e não há senão um pequeno número de Eleitos que passa a um teatro maior.

76. Porém, isto não é senão meia verdade. Julguei, então, que se o animal não começa jamais naturalmente, ele também não termina naturalmente, e que não somente não haveria geração, como tampouco destruição completa nem morte stricto sensu. E esses raciocínios feitos A POSTERIORI e obtidos de experiências concordam perfeitamente com meus princípios deduzidos A PRIORI, como acima.

§90

77. Assim, pode-se dizer que não somente a Alma (espelho de um universo indestrutível) é indestrutível, como também o animal mesmo, ainda que sua Máquina pereça frequentemente em parte e abandone ou tome despojos orgânicos.

78. Esses princípios deram-me um meio de explicar naturalmente a união, ou melhor, a conformidade da Alma e do corpo orgânico.

(79) Les ames agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moïens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux regnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales son (*sic*) harmoniques entre eux.

(80) Des-Cartes a reconnu, que les Ames ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujourns la même quantité de [*la*] force dans la matière. Cependant il a crû que l'ame pouvoit changer la direction des corps. Mais c'est parce qu'on n'a point sù de son temps la loy de la nature qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il (*sic*) l'avait remarquée, il seroit tombé dans mon Systeme de l'Harmonie préétablie.

§22, §59, §60, §61,
§63, §66, §345, §346 seqq.
§354, §355; pref. ****

(81) Ce Système fait que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'Ames, et que les Ames agissent comme s'il n'y avoit point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influoit sur l'autre.

A alma segue suas próprias leis, os corpos também as suas, e eles se reencontram em virtude da harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, pois todas elas são as representações de um mesmo universo.

§340, §352, §353,
§358; pref. ****6 [GP VI.41]

79. As almas agem segundo as leis das causas finais por apetições, fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes ou dos movimentos. E os dois reinos, aquele das causas eficientes e aquele das causas finais, são harmônicos entre si.

80. Descartes reconheceu que as almas não podem dar força aos corpos porque há sempre a mesma quantidade de força na matéria. No entanto, acreditou que a alma podia mudar a direção dos corpos. Mas isso porque não se sabia em seu tempo da lei da natureza que estabelece também a conservação da mesma direção total na matéria. Se a tivesse conhecido, teria chegado a meu Sistema da Harmonia preestabelecida.

§22, §59, §60, §61,
§63, §66, §345, §346 ss.,
§354, §355; pref. **** [GP VI.44]

(82) Quant aux ESPRITS ou Ames raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivans et animaux, comme nous venons de dire; (sçavoir que l'Animal et l'Ame ne commencent qu'avec le Monde, et ne finissent pas non plus que le Monde), il y a pourtant cela de particulier dans les Animaux raisonnables, que leurs petits Animaux Spermatiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des Ames ordinaires ou sensibles; mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs ames sensibles sont élevées au degré de la raison et à la prerogative des Esprits.

§91, §397

(83) Entre autres différences qu'il y entre les Ames ordinaires et les Esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci: que les Ames en general sont des miroirs vivans ou images de l'univers des creatures; mais que les Esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature; capables de connoître le Système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des echantillons architectoniques; chaque Esprit étant comme une petite divinité dans son departement.

§147

81. Esse Sistema faz com que os corpos ajam como se (o que é impossível) não houvesse Almas, que as Almas ajam como se não houvesse corpos e que ambos ajam como se um influísse no outro.

82. Quanto aos ESPÍRITOS ou Almas racionais, ainda que eu considere que há no fundo a mesma coisa em todos os viventes e animais, como acabamos de dizer, (a saber, que o Animal e a Alma não começam senão com o mundo e não terminam senão com o mundo), há, todavia, algo de particular nos Animais racionais: seus pequenos Animais Espermáticos, na medida em que não são senão isso, têm somente Almas ordinárias ou sensitivas. Porém, tão logo estes, que são eleitos, por assim dizer, alcançam por uma concepção em ato a natureza humana, suas almas sensitivas são elevadas ao grau da razão e à prerrogativa de Espíritos.

§91, §397

83. Entre outras diferenças que há entre as Almas ordinárias e os Espíritos, das quais já indiquei uma parte, há ainda esta: as Almas em geral são os espelhos vivos ou imagens do universo das criaturas, já os espíritos são ainda

(84) C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une Manière de Société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa Machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres creatures) mais encore ce qu'un Prince est à ses sujets, et même un pere à ses enfants.

(85) D'où il est aisé de conclure, que l'assemblage de tous les Esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est à dire le plus parfait état, qui soit possible sous le plus parfait des Monarques.

§146; Abregé obj. 2

(86) Cette cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle est un Monde Moral, dans le Monde Naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu: et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en auroit point, si sa grandeur et sa bonté n'étoient pas connües et admirées par les esprits; c'est aussi par rapport à cette cité divine, qu'il a proprement de la Bonté, au lieu que sa Sagesse et sa Puissance se monstrent partout.

imagens da Divindade mesma, ou do próprio Autor mesmo da natureza, capazes de conhecer o sistema do universo e de imitar alguma coisa dele por amostras arquetônicas, cada espírito sendo como uma pequena divindade em seu domínio.

§147

84. É isso que faz com que os espíritos sejam capazes de entrar em um Modo de Sociedade com Deus, e é, no que lhes diz respeito, não somente o que um inventor é para sua Máquina (como Deus é com relação às outras criaturas), mas também o que um Príncipe é para seus súditos, e mesmo um pai para seus filhos.

85. De onde é fácil concluir que o agrupamento de todos os Espíritos deve compor a Cidade de Deus, isto é, o mais perfeito Estado que seja possível sob o mais perfeito dos Monarcas.

§146; resumo obj. 2

86. Essa Cidade de Deus, essa Monarquia verdadeiramente universal, é um Mundo Moral no Mundo Natural, e aquilo que há de mais elevado e mais divino nas obras de Deus. É nela que consiste verdadeiramente a glória de Deus, pois ele não a teria se sua grandeza e

(87) Comme nous avons établi ci-dessus une Harmonie parfaite entre deux Regnes Naturels, l'un des causes Efficientes, l'autre des Finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le regne Physique de la Nature et le regne Moral de la Grace, c'est à dire entre Dieu, considéré comme Architecte de la Machine de l'univers, et Dieu considéré comme Monarque de la cité divine des Esprits.

§62, §74, §112, §118
§130, §247, §248

(88) Cette Harmonie fait que les choses conduisent à la grace par les voyes mêmes de la nature, et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voyes naturelles dans les momens, que le demande le gouvernement des Esprits; pour le chatiment des uns, et la recompense des autres.

§18 seqq., §110, §244, §245, §340

(89) On peut dire encore, que Dieu comme Architecte contente en tout Dieu, comme Legislatteur; et qu'ainsi les pechés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature; et en vertu même de la structure mecanique des choses; et que de même les belles actions s'attireront leurs recompenses par des voies machinales par rapport aux corps;

sua bondade não fossem conhecidas e admiradas pelos espíritos. É também com relação a esta cidade divina que ele tem propriamente Bondade, uma vez que sua sabedoria e sua potência manifestam-se por tudo.

87. Como estabelecemos acima uma Harmonia perfeita entre dois Reinos Naturais, um das causas Eficientes, outro das Finais, devemos destacar aqui também outra harmonia entre o reino Físico da Natureza e o reino Moral da Graça, isto é, entre Deus considerado como Arquitecto da Máquina do universo e Deus considerado como Monarca da cidade divina dos Espíritos.

§62, §74, §112, §118
§130, §247, §248

88. Essa Harmonia faz com que as coisas conduzam à Graça pelas próprias vias da natureza, e que esse globo, por exemplo, deva ser destruído e reparado pelas vias naturais nos momentos que o requer o governo dos Espíritos para castigo de uns e recompensa de outros.

§18ss., §110, §244, §245, §340

quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver
toûjours sur le champ.

(90) Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y
aura point de bonne Action sans recompense,
point de mauvaise sans chatiment: et tout doit
reüssir au bien des bons; c'est à dire, de ceux qui
ne sont point des mécontents dans ce grand Etat,
qui se fient à la providence, après avoir fait leur
devoir et qui aiment et imitent, comme il faut,
l'Auteur de tout bien, se plaisant dans la
consideration de ses perfections suivant la nature
du PUR AMOUR veritable <pref. *4. a. b>, qui
fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime.
C'est ce qui fait travailler les personnes sages et
vertueuses à tout ce qui paroît conforme à la
volonté divine presomptive, ou antecedente; et
se contenter cependant de ce que Dieu fait
arriver effectivement par sa volonté secreta,
consequente ou decisive; en reconnaissant que,
si nous pouvions entendre assez l'ordre de
l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les
souhais des plus sages, et qu'il est impossible de
le rendre meilleur qu'il est; non seulement pour
le tout en general, mais encore pour nous
mêmes en particulier, si nous sommes attachés,
comme il faut à l'Auteur du tout, non seulement
comme à l'Architecte et à la cause efficiente de
nôtre être, mais encore comme à nôtre Maître,

89. Pode-se dizer, também, que Deus, como
Arquiteto, satisfaz em tudo Deus como
Legislador, e que, assim, os pecados devem
acarretar consigo sua pena segundo a ordem da
natureza e mesmo em virtude da estrutura
mecânica das coisas. E da mesma maneira as
belas ações tirarão de si suas recompensas por
vias maquinais em relação aos corpos, ainda
que isso não possa e não deva ocorrer sempre
imediatamente.

90. Enfim, sob esse governo perfeito não haverá
boa Ação sem recompensa, nem má sem castigo.
E tudo deve resultar no bem dos bons, isto é,
daqueles que não estão descontentes nesse
grande Estado, que se fiam na Providência após
terem cumprido seu dever e que amam e
imitam, como é devido, o Autor de todo bem,
comprazendo-se na consideração de suas
perfeições segundo a natureza do PURO AMOR
verdadeiro <Pref. *4ab>, que faz ter prazer na
félicidade daquilo que se ama. É isto que faz
trabalhar as pessoas sábias e virtuosas em tudo
aquilo que parece conforme a vontade divina,
presuntiva ou antecedente, e contentarem-se,
no entanto, com aquilo que Deus faz acontecer
efetivamente por sua vontade secreta,
consequente ou decisiva, reconhecendo que se
pudéssemos entender suficientemente a ordem

<p>et à la cause Finale qui doit faire tout le but de nôtre volonté, et peut seul faire nôtre bonheur.</p> <p>§134 fim, §278; pref. *4</p>	<p>do universo, descobriríamos que ela supera todos os desejos dos mais sábios e que é impossível torná-lo melhor do que é, não somente pelo todo em geral, mas também por nós mesmos em particular, se estamos ligados, como se deve, ao Autor de tudo, não somente como Arquiteto e causa eficiente de nosso ser, mas também como nosso Mestre e causa Final que deve constituir todo o fim de nossa vontade e o único que pode fazer-nos felizes .</p> <p>§134 fim, §278; pref. *4b [GP VI.27-28]</p>

ARTIGOS

Sobre o porquê de não podermos conhecer de Deus além de pensamento e extensão, e o problema do paralelismo em Espinosa

Espinosa define Deus como consistindo de uma infinidade de atributos²¹, e nos diz que, dentre eles, apenas conhecemos o pensamento e a extensão²². Para

²¹ De acordo com a fórmula do *Breve tratado*, Deus “é um ser do qual é afirmado tudo, a saber, infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero” (KV II [1]); e, com a definição da *Ética*, “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E I, def. 6).

²² No *Breve tratado*, Espinosa diz: “Tendo falado até aqui sobre o que Deus é, acrescentaremos, em uma só palavra, quanto a seus atributos, que aqueles por nós conhecidos não são senão dois, nomeadamente, pensamento e extensão [...]” (KV II [28]); por sua vez, conforme analisaremos neste artigo, na *Ética* II, o filósofo explica o que é a mente humana, e como ela conhece, o que

compreender o porquê de tal conhecimento, cabe deter-nos na *Ética* II, onde Espinosa passa a tratar da natureza e da origem da mente²³. Lá, o filósofo nos oferece uma explicação do que é a mente humana, e de como ela conhece, o que nos permite inferir, positivamente, por que conhecemos o pensamento e a extensão, e, apenas pela via negativa, por que não podemos conhecer outros atributos. De acordo com tal abordagem, a mente é a ideia do corpo, isto é, um modo do pensamento ao que corresponde um modo da extensão²⁴, de tal sorte que ela conhece o que é extenso e o que é pensante, na medida em que percebe as afecções que resultam da interação entre o corpo do qual ela é ideia e os outros corpos (isto é, as maneiras pelas quais seu corpo afeta outros corpos e é afetado por estes), como também percebe as ideias de tais afecções²⁵. O homem, assim, somente conhece os

nos permite inferir que o conhecimento humano se restringe aos atributos pensamento e extensão, e a seus modos; e, nas cartas 64 e 66, por meio de argumentos que se alinham aos de sua obra prima, ele trata explicitamente da impossibilidade humana de conhecer outros atributos, além desses dois.

²³ Conforme título da *Ética* II: “*de natura et origine mentis*”.

²⁴ “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa.” (E II, P 13)

²⁵ Dentre os fragmentos da *Ética* II que se referem ao conhecimento humano, destacamos os que, a nosso ver, evidenciam de forma sucinta o que afirmamos no corpo do texto: “Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.” (E II, P 12); “A ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior.” (E II, P 16); “A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado.” (E II, P 14); “O corpo humano, com efeito, é afetado, de muitas maneiras, pelos corpos exteriores, e está arranjado de modo tal que afeta os corpos exteriores de muitas maneiras. Ora, tudo o que acontece no corpo humano deve ser percebido pela mente.

atributos pensamento e extensão, e seus respectivos modos, visto que a sua natureza apenas envolve esses atributos, e não outros.

Em nenhuma de suas obras, Espinosa se detém a explicar pontualmente por que o homem não pode conhecer de Deus mais que pensamento e extensão, o que certamente é prescindível, nas abordagens de ordem epistemológico que o filósofo assume. No entanto, as respostas que, a esse respeito, Espinosa oferece a Schuller e Tschirhaus, nas cartas 64 e 66, parecem impor certas questões à ontologia de sua filosofia, principalmente se consideramos o desenvolvimento do escólio da Proposição 7 da *Ética* II. No presente artigo, assim, propomos levantar essas questões, verificando se as explicações oferecidas por Espinosa a seus interlocutores, nessas cartas, se ajustam ao que ele estabelece no referido escólio.

Na *Ética* II, após formular que “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (E II, P 7), no escólio de tal enunciado, Espinosa afirma igualdade ontológica²⁶ entre os atributos conhecidos pela mente humana, o

Portanto, a mente humana é capaz de perceber muitas coisas e é tanto mais capaz quanto, etc. C.Q.D.” (E II, P 14, dem.); “A mente humana percebe não apenas as afecções do corpo, mas também as ideias dessas afecções.” (E II, P 22). Com base nessas proposições e demonstração, podemos afirmar que a mente humana conhece o extenso, na medida em que percebe a interação entre o corpo humano e outros corpos (como aquele afeta estes, e vice-versa), e, por sua vez, que conhece o pensante, na medida em que não apenas percebe as afecções do corpo humano, mas as ideias de tais afecções.

²⁶ Em nosso texto, utilizaremos a expressão “igualdade ontológica” de forma recorrente; assim, ao não ser própria de Espinosa nem de sua tradição de comentadores, cabe esclarecermos que, com ela, conforme explicamos no parágrafo em que inserimos esta nota, referimo-nos à igualdade entre coisas que, ainda que concebidas como distintas, não se distinguem em número. Estritamente, portanto, as coisas que mantêm igualdade ontológica são aquelas que, longe de se distinguirem numericamente, apenas se distinguem em gênero ou realmente, a exemplo da igualdade e da distinção que existe entre os atributos divinos.

que, a nosso ver, compreende a mais cabal expressão do monismo²⁷ de sua filosofia: “a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro” (E II, P 7, esc.). O pensamento e a extensão, assim, enquanto atributos, conforme estabelece a *Ética* I, são constituintes da essência da única substância, isto é, da substância divina²⁸, mas, de acordo com a fórmula do escólio em questão, longe de constituírem a essência substancial como coisas numericamente distintas, são essa mesma e única substância. É por isso que, na proposição que citamos inicialmente, Espinosa afirma, tanto para as ideias quanto para as coisas, a mesma ordem e conexão; com efeito, na medida em que o pensamento e a extensão são uma só e mesma substância, todas as coisas que se seguem da essência desta devem fazê-lo, na mesma sequência e na mesma relação, como modos dos gêneros de cada um dos atributos,

²⁷ Embora a filosofia de Espinosa seja habitualmente classificada como *monista*, o termo *monismo* não era empregado em sua época; Christian Wolff “foi o primeiro ao usar o termo <monista> (*Monist*), para referir-se aos filósofos que só admitem uma única substância (*Psychologia rationalis*, 1734, § 34)”. Contudo, existem diversas concepções quanto ao monismo referido por Wolff, e quanto ao uso que, amiúde, acabou-se dando ao termo, a exemplo de que se a substância em questão seria propriamente una, ou se seria única em sua espécie ou em sua realidade, independentemente do número de realidades que existam. Cf. MORA F., 2020. Neste artigo não entraremos nessa discussão, e, assim, nos apropriaremos do termo *monismo* na medida em que atenda aos interesses da nossa abordagem, assumindo que monismo equivale à existência de um ente, ser ou substância, única coisa com autonomia ontológica, que, assim, necessariamente abarca o total da realidade, isto é, todas as coisas, de todos os gêneros existentes.

²⁸ Dentre o conjunto de definições que inauguram a *Ética*, Espinosa define atributo com “[...] aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo sua essência” (E I, def. 4). Por sua vez, no processo dedutivo que assume por meio das proposições da primeira parte da obra, Espinosa estabelece que “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (E I, P 14). Assim, considerando que por Deus Espinosa compreende “[...] um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E I, def. 6), é possível afirmarmos que os atributos são constituintes da essência da única substância, isto é, da substância divina.

a exemplo dos modos pensantes ou ideias, no caso do pensamento, e dos modos extensos ou corpos, no caso da extensão.

Desta maneira, no escólio, Espinosa não somente pode expressar o monismo de sua filosofia em termos substanciais, mas também pode fazê-lo em termos modais: se a ordem e a conexão em que as ideias e as coisas se seguem da essência da substância divina é a mesma, considerando que os atributos pensamento e extensão são essa só e mesma substância, entre uma ideia e o corpo do qual ela é ideia, do ponto de vista ontológico, não há distinção alguma²⁹, ou, nas palavras do próprio Espinosa, “[...] um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras” (E II, P7, esc.).

No marco do que Espinosa estabelece nesse escólio, assim, é possível observar que os atributos se correspondem, mas que tal correspondência não decorre do fato de eles coexistirem necessária e simultaneamente na substância divina, como constituintes de sua essência, enquanto coisas que se distinguem em número, conforme poderíamos ser levados a pensar a partir da linguagem usada pelo filósofo na *Ética* I³⁰. Por sua vez, é possível observar que os modos dos distintos

²⁹ A explicação que ofereceremos na nota 6, quanto à expressão “igualdade ontológica” que assumimos no nosso texto, que lá aplicamos aos atributos, neste caso, estende-se aos modos, de tal sorte a podermos afirmar que entre modos de distintos atributos, enquanto expressões de uma mesma coisa, ainda que concebidos como distintos, há igualdade ontológica, na medida em que, longe de haver distinção numérica, há entre eles distinção de gênero ou real.

³⁰ Na *Ética* I, Espinosa chega ao monismo de sua filosofia, na medida em que demonstra que, “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (E I, P 14). Para chegar a tal demonstração, contudo, antes precisa demonstrar que a perseidade dos atributos não implica em que possamos afirmar a existência de várias substâncias. Com efeito, ao tempo em que o filósofo afirma e demonstra que “Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo” (E I, P 10), no escólio dessa proposição, esclarece: “Fica claro, assim, que, ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas

atributos também se correspondem, mas que tal correspondência não decorre do fato de eles serem coisas que se seguem da essência da substância divina, na mesma ordem e conexão, como modos de atributos que existem de forma paralela, como também poderíamos ser levados a pensar a partir da própria sentença da Proposição 7 da *Ética* II³¹.

Assim, longe de qualquer correspondência entre coisas numericamente distintas que existem de forma paralela, pela abordagem do escólio, observamos que a correspondência entre os atributos e entre os modos dos distintos atributos resulta do fato de que cada um dos atributos é a substância divina mesma, expressa sob um certo gênero, de tal sorte que seus modos, ainda que compreendidos como distintos, isto é, como modos de distintos gêneros, são também as mesmas coisas.

substâncias diferentes. Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância [...]” (E I, P 10, esc.). Desta maneira, na *Ética* I, Espinosa justifica a conciliação dos infinitos atributos na substância divina; contudo, a linguagem que emprega no citado escólio, pode levar-nos a pensar que os atributos *existem, simultaneamente*, na substância divina, como coisas que não apenas se distinguem em gênero (isto é, que são realmente distintas), mas que também se distinguem em número, o que, na *Ética* II, por meio do escólio que nos ocupa no corpo do texto, adquire outro alcance, na medida em que o filósofo afirma igualdade ontológica entre os atributos.

³¹ A fórmula da Proposição 7 da *Ética* II, com efeito, tem promovido a interpretação do chamado paralelismo, que, em traços gerais, consiste em conceber que há uma exata correspondência entre os modos dos distintos atributos, na medida em que eles, ao tempo em que são realmente distintos (de gêneros distintos), são também numericamente distintos, de tal sorte a que existem como coisas paralelas, cuja correspondência é garantida pelo fato de eles terem um mesmo e único princípio causal, isto é, se seguirem da essência da substância divina, na mesma ordem e conexão. Tal interpretação, assim, também pressupõe que os atributos existem de forma paralela, e, conforme explicamos na nota acima, sejam coisas que não apenas se distinguem em gênero, mas também em número.

O escólio, portanto, expressa o monismo espinosano em termos de univocidade e isonomia ontológicas: no âmbito substancial, não há multiplicidade de atributos, mas uma só e mesma substância que se expressa sob uma infinita diversidade de gêneros; no âmbito modal, não há multiplicidade de ordens e conexões de modos de distintos atributos, mas uma mesma ordem e conexão de coisas que se expressam sob a mesma diversidade de gêneros. Assim, um atributo não se distingue de outro atributo mais do que em gênero ou realmente, e, também, um modo de um atributo não se distingue do modo que lhe corresponde de outro atributo mais do que em gênero ou realmente, o que quer dizer que tanto os atributos como os modos de distintos atributos são uma só e mesma coisa, compreendida sob gêneros distintos; no caso dos atributos, uma substância, e, no caso dos modos, uma coisa finita que se segue da essência desta.

Ora, com vistas à abordagem do escólio, surge uma questão a respeito da impossibilidade de conhecermos outros atributos, além do pensamento e da extensão: se os atributos divinos são uma só e mesma substância, expressa sob gêneros distintos, e, assim, se os modos de cada um dos atributos são uma só e mesma coisa, também expressa sob gêneros distintos, por que a mente humana (que é uma ideia, ou, em outras palavras, um modo do atributo pensamento) apenas conhece o pensamento e a extensão, dentre os infinitos atributos de Deus? Por que a mente humana apenas se volta aos atributos pensamento e extensão, se há uma infinidade de atributos, que, do ponto de vista ontológico, em nada se distinguem daqueles?

Conforme apontamos, Espinosa é questionado a esse respeito por Schuller e Tschirhaus, nas cartas 63 e 65, e a eles lhes responde nas cartas 64 e 66, com argumentos que se alinham àquilo que expõe na *Ética*. A fim de darmos resposta às questões acima, analisaremos o diálogo que Espinosa mantém com seus interlocutores, e, assim, verificaremos se os seus argumentos se ajustam à ontologia de sua filosofia, principalmente ao que diz respeito a seu monismo, conforme exposto no referido escólio.

Na Carta 63, a pedido de Tschirnhaus, Schuller solicita a Espinosa:

[...] uma demonstração direta, mas não por redução ao absurdo, de que nós não podemos conhecer de Deus mais atributos que o pensamento e a extensão; também, se disso não se segue que as criaturas constituídas por outros atributos não podem, pelo contrário, conceber extensão alguma, e se assim não pareceriam constituir tantos mundos, quantos são os atributos de Deus. Por exemplo, com a mesma amplitude que existe nosso mundo da extensão, por assim dizer, existiriam os mundos constituídos por outros atributos; e assim como nós, fora do pensamento, não concebemos senão a extensão, as criaturas desses mundos não deveriam conceber nada mais que o atributo de seu mundo e o pensamento. (Carta 63)

Espinosa responde na Carta 64:

[...] a mente humana somente pode alcançar aquele conhecimento que implica a ideia do corpo existente em ato ou o que se pode inferir dessa mesma ideia. A potência de cada coisa somente se define por sua essência (Prop. 7 E III), mas a essência da mente (Prop. 13 E II) consiste somente em isto: em ser a ideia de um corpo existente em ato e, portanto, o poder de entender da mente se estende somente às coisas que contém em si essa ideia do corpo ou o que da mesma se segue. Pois o objeto dessa ideia, quer dizer, o corpo (Prop. 6 E II) tem como causa Deus, enquanto é considerado sob o atributo da extensão, e não sob nenhum outro atributo, e assim, (pelo ax. 6 E I) essa ideia do corpo implica o conhecimento

de Deus, só enquanto é considerado sob o atributo da extensão. Ademais, essa ideia, enquanto é um modo de pensar, tem também (pela mesma proposição) Deus como causa, enquanto é uma coisa pensante, e não enquanto é considerada sob outro atributo; e, dessa maneira (pelo mesmo axioma) sua ideia implica a ideia do conhecimento de Deus, enquanto ele é considerado sob o atributo do pensamento e não sob outro atributo. Assim, portanto, que a mente humana, ou seja, a ideia do corpo humano, exceto esses dois, não implica nem expressa nenhum outro atributo. Pelo demais, desses dois atributos ou suas afecções não se pode inferir nem conceber nenhum outro atributo de Deus (pela Prop. 10 E I). E assim concluo que a mente humana não pode alcançar o conhecimento de nenhum atributo de Deus, fora desses dois. Respeito ao que acrescenta, se acaso se devem admitir tantos mundos quanto são os atributos, veja o Escólio da Proposição 7 da E II. Esta proposição poder-se-ia, também, demonstrar mais facilmente reduzindo a questão ao absurdo, classe de demonstração que eu costumo preferir à outra, quando se trata de uma proposição negativa, pois concorda melhor com tais proposições. (Carta 64)

Por parte do interlocutor de Espinosa, essa primeira carta evidencia uma compreensão geral de qual seja a natureza humana, em termos ontológicos e epistemológicos. Com efeito, após solicitar uma demonstração positiva a respeito do porquê não podermos conhecer outros atributos, além do pensamento e da extensão, Schuller especula quanto a certa consequência de tal impossibilidade, a qual se funda na presunção de que o homem é um modo constituído por pensamento e extensão (ou uma criatura, nas suas palavras). Assim, sob o pressuposto de que existem infinitos atributos, segundo o argumento de Schuller, da mesma forma em que nós estamos constituídos por pensamento e extensão (o

que, além destes, não nos permite conceber outros atributos), haveria criaturas constituídas por outros atributos, do que resultaria que elas, além do pensamento, apenas poderiam conceber o outro atributo que as constituísse. Em suma, Schuller evidencia compreender que existem tantos mundos quantos atributos existem, que o homem é um modo do pensamento e da extensão, do que resulta que ele somente pode alcançar o conhecimento destes atributos, e que haveria modos dos outros atributos, o que restringiria a estes o conhecimento daqueles.

A resposta de Espinosa, ao tempo em que explica por que não podemos conhecer além do pensamento e da extensão (no marco do que estabelece a ontologia e a epistemologia de sua filosofia, conforme expostas na *Ética*), confirma a narrativa de Schuller. Com efeito, fazendo referência a certos estágios de sua obra-prima, Espinosa explica que o homem é um modo que envolve pensamento e extensão, o que apenas lhe permite conhecer esses atributos, visto que: (i) “a potência de cada coisa somente se define por sua essência”; (ii) “a essência da mente consiste somente em isto: em ser a ideia de um corpo existente em ato”; do que resulta que (iii) “o poder de entender da mente se estende somente às coisas que contém em si essa ideia do corpo ou o que da mesma se segue”.

Para explicar esta conclusão, por sua vez, Espinosa lembra que o corpo humano (isto é, o objeto da mente) “tem como causa Deus, enquanto é considerado sob o atributo da extensão, e não sob nenhum outro atributo”, e, da mesma maneira, que a mente “tem também Deus como causa, enquanto é uma coisa pensante, e não enquanto é considerada sob outro atributo”. Assim, com base no Axioma 6 da *Ética* I, a saber: “uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado”, Espinosa pode afirmar que a mente humana somente pode alcançar o conhecimento de Deus “enquanto é considerado sob o atributo da extensão”, e, por sua vez, “enquanto ele é considerado sob o atributo do pensamento e não sob

outro atributo”, na medida em que este conhecimento (o do atributo pensamento), se verdadeiro³², garante o conhecimento daquele (o do atributo extensão).

Espinosa atende a solicitação de Schuller, com base naquilo que estabelece na *Ética*, sem acrescentar algum aspecto que seu interlocutor evidencie desconhecer. Ora, não nos parece claro o que Schuller pretende, ao demandar “uma demonstração direta, mas não por redução ao absurdo”, uma vez que a demonstração que Espinosa oferece na *Ética* (à qual supomos Schuller teve acesso antes de escrever a carta que nos ocupa) não propõe demonstrar por redução ao absurdo a impossibilidade do homem conhecer, além de pensamento e extensão. Como já observamos, em nenhuma de suas obras, Espinosa se detém a explicar ou demonstrar essa questão, mas apenas se ocupa de explicar e demonstrar o que é o

³² A este respeito, cabe apresentarmos a distinção que Espinosa estabelece entre ideia adequada e ideia verdadeira. Dentre o conjunto de definições da *Ética* II, o filósofo expressa: “Por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira. *Explicação.* Digo *intrínsecas* para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da ideia com seu ideado.” (E II, def. 4). Espinosa nos diz, assim, que a ideia adequada e a ideia verdadeira são iguais, mas que aquela é dita em relação a si mesma, e esta, ao seu ideado. Tendo em vista essa distinção, é possível compreendermos por que Espinosa, ao responder a Schuller, na Carta 64, o remete ao Axioma 6 da *Ética* I (*uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado*). Com efeito, se uma mesma ideia tanto pode ser dita adequada como verdadeira, a depender do parâmetro com que se a julgue (em si mesma ou em relação ao seu ideado), o meio para constatar a sua veracidade, isto é, que concorda com seu ideado, longe de consistir na verificação de tal concordância, consiste na verificação de suas propriedades intrínsecas, isto é, em verificá-la como ideia adequada, o que, ao tempo em que exige tomá-la como próprio objeto de conhecimento, e, assim, implica no conhecimento do atributo pensamento, garante (no caso de confirmada sua adequação) um conhecimento verdadeiro da extensão. Em suma, a constatação da adequação de uma ideia tanto implica o conhecimento do próprio pensamento (na medida em que a ideia se torna objeto de conhecimento) como o conhecimento da extensão (visto que ideia adequada e ideia verdadeira são a mesma ideia, sendo que ela é dita verdadeira quando concorda com seu ideado, que, no caso do conhecimento humano, refere-se ao extenso).

homem, como ele conhece e o que conhece, do que se infere o que ele não pode conhecer. Pressupomos que, em verdade, ao solicitar uma “demonstração direta, mas não por redução ao absurdo”, Schuller queira receber uma explicação que não se depreenda, negativamente, da explicação quanto àquilo que o homem conhece. Se assim for, e independentemente de ser ou não possível atender essa solicitação, na sua resposta, Espinosa limita-se a reproduzir o que já estabelecera na *Ética*, e, assim, parece não acrescentar nenhum aspecto que Schuller não evidencie ter em conta.

Quanto à hipótese que Schuller levanta acerca de existirem tantos mundos quanto são os atributos, Espinosa manda revisar o escólio da Proposição 7 da *Ética* II, sem acrescentar alguma explicação que nos permita entender melhor em que sentido o desenvolvimento desse argumento confirmaria ou não a hipótese levantada por seu interlocutor. Espinosa também acrescenta que a referida proposição poderia ser demonstrada por redução ao absurdo, alegando que prefere esse tipo de demonstração, para as sentenças negativas. Tampouco nos parece clara essa afirmação de Espinosa, na medida em que não entendemos de que maneira a proposição poderia ser demonstrada por redução ao absurdo, ainda mais sendo ela uma sentença positiva. No entanto, a recomendação de Espinosa de revisar o escólio da Proposição 7 parece-nos que confirma a hipótese de Schuller.

Com efeito, conforme já analisamos, no escólio em questão, Espinosa enuncia a mais cabal expressão do monismo de sua filosofia, em relação aos atributos e a seus modos: o pensamento e a extensão são uma só e mesma substância, ora concebida sob um gênero, ora sob outro; da mesma forma, uma ideia (modo do pensamento) e o corpo do qual ela é ideia (modo da extensão) são uma só e mesma coisa, ora concebida sob um gênero, ora sob outro. A princípio, assim, essa afirmação poder-nos-ia levar a pensar que a infinidade de atributos dos que consta a substância divina não daria lugar para a existência de tantos mundos quantos atributos existem, na medida em que estes, longe de serem substâncias ontologicamente autônomas, ou numericamente distintas, são a mesma e única

substância, o que se estende a seus respectivos modos, que, longe de serem coisas numericamente distintas, do ponto de vista ontológico, são uma só e a mesma coisa.

No entanto, considerando a explicação que Espinosa oferece a Schuller, quanto à impossibilidade de conhecermos outros atributos, além do pensamento e a extensão, entendemos que os mundos aos que se refere o interlocutor de Espinosa dizem respeito ao âmbito epistemológico, e não propriamente ao ontológico: embora o pensamento e a extensão sejam ontologicamente a mesma coisa, isto é, a mesma substância, há entre eles uma distinção de ordem epistemológica, na medida em que cada um deles é a mesma substância, mas compreendida sob um certo gênero; e, assim, em relação aos modos, embora uma ideia e o corpo que constitui seu objeto sejam uma só e mesma coisa, cada um deles é essa coisa, compreendida sob um certo gênero. Desta maneira, parece-nos evidente que Schuller compreende que os mundos aos quais ele se refere, longe de serem mundos paralelos ou com autonomia ontológica, são os gêneros sob os quais a única realidade ontológica existente (a substância divina) é concebida, o que parece ser confirmado por Espinosa, ao remeter a Schuller ao escólio em questão: se “a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro”, é possível afirmar que a extensão e o pensamento são mundos distintos, mas apenas no âmbito epistemológico.

Ora, ainda que a compreensão de Schuller pareça estar alinhada ao que Espinosa estabelece na sua filosofia, uma questão parece emergir do âmbito epistemológico, e repercutir no âmbito ontológico. Vajamos como essa questão é colocada, na própria correspondência entre Espinosa e Tschirnhaus, quem, na Carta 65, agora sem a intermediação de Schuller, volta a solicitar uma demonstração de por que “a mente [humana] não pode conhecer outros atributos de Deus que a Extensão e o Pensamento”:

Embora eu colija que o mundo é absolutamente único, entretanto, é não menos igualmente claro que este se manifesta de infinitas maneiras, e que, por conseguinte, cada coisa singular se manifesta de infinitas maneiras. De donde parece seguir-se que a modificação que constitui minha mente e a modificação que constitui meu corpo é possível que sejam uma só e mesma modificação, expressa de infinitas maneiras, uma pelo pensamento, a outra pela extensão, e a terceira por um atributo de Deus desconhecido para mim, e assim sucessivamente até o infinito, dado que há infinitos atributos de Deus, e que a ordem e a conexão das modificações parecem ser as mesmos em todos. Ora, daqui nasce esta questão: por que a mente humana, que representa certa modificação que se expressa não somente pela extensão senão de outras infinitas maneiras, por que, digo, percebe somente a modificação expressa pela extensão, ou seja, o corpo humano, e nenhuma outra, expressa por outros atributos? (Carta 65)

Não exatamente com a mesma linguagem que Espinosa adota na sua filosofia, Tschirnhaus evidencia ter compreendido a relação entre a substância divina e seus atributos: primeiro ele afirma a unicidade substancial (“o mundo é absolutamente uno”), e, também, a diversidade de atributos sob a qual a substância divina se expressa (“o mundo se manifesta de infinitas maneiras”); em seguida, como decorrência dessa diversidade, ele também afirma uma diversidade de modos (“cada coisa singular se manifesta de infinitas maneiras”); por último, Tschirnhaus confirma ter compreendido a igualdade ontológica existente entre os modos dos distintos atributos (“de donde parece seguir-se que a modificação que constitui minha mente e a modificação que constitui meu corpo é possível que sejam uma só e mesma modificação”). Sob estes pressupostos, Tschirnhaus formula sua questão: “por que a mente humana [...] percebe somente a modificação expressa

pela extensão, ou seja, o corpo humano, e nenhuma outra, expressa por outros atributos?” Em suma, considerando que a substância divina é uma, e que ela se expressa sob infinitos atributos, Tschirnhaus compreende que cada uma das coisas que se segue da essência da substância divina também se expressa sob cada um dos atributos. Assim, considerando que cada uma dessas coisas, ainda que expressa sob cada um dos atributos, é uma e a mesma coisa, o interlocutor de Espinosa questiona: por que a mente humana apenas conhece o corpo humano, sendo que eles (mente e corpo humanos) são uma só e mesma coisa, a qual também se expressa sob cada um dos infinitos atributos, além do pensamento e da extensão? Em outras palavras, Tschirnhaus quer saber por que a mente humana se volta apenas para o corpo humano, se este e aquela são uma só e mesma coisa, a qual se expressa de outras infinitas maneiras.

Na Carta 66, Espinosa responde a Tschirnhaus nos seguintes termos:

Embora cada coisa esteja expressa de infinitos modos no infinito entendimento de Deus, entretanto, essas infinitas ideias com as quais se expressa, não podem constituir uma só e mesma ideia de uma coisa particular, senão infinitas, pois cada uma destas ideias infinitas não tem conexão alguma com as outras, como tenho explicado no escólio mesmo da proposição 7 da parte II da *Ética*, e, como resulta da proposição X da parte I. (Carta 66)

Longe de explicar por que a mente humana apenas conhece a extensão e o pensamento (como o fizera na resposta a Schuller), Espinosa responde a Tschirnhaus em termos ontológicos; em primeiro lugar, ele afirma que cada uma das coisas está expressa de infinitos modos no infinito entendimento de Deus (“embora cada coisa esteja expressa de infinitos modos no infinito entendimento de Deus”); em segundo lugar, que esses infinitos modos são infinitas ideias, e que estas se distinguem em número, ou seja, que elas não são uma só e a mesma ideia de uma

coisa particular, mas sim infinitas ideias (“essas infinitas ideias com as quais se expressa, não podem constituir uma só e mesma ideia de uma coisa particular, senão infinitas”); em terceiro lugar, que entre essas infinitas ideias não há conexão alguma (“cada uma destas ideias infinitas não tem conexão alguma com as outras”). Espinosa conclui a resposta afirmando que suas explicações estão expressas no escólio da Proposição 7 da *Ética* II, e que se seguem da Proposição 10 da *Ética* I.

Para tentarmos compreender como e em que medida as explicações de Espinosa respondem a questão posta por Tschirnhaus, é preciso analisar as partes da *Ética* às que o filósofo remete ao seu interlocutor. Espinosa inicia o escólio da Proposição 7 da *Ética* II nos seguintes termos:

Antes de prosseguir, convém lembrar aqui o que demonstramos antes: que tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence a uma única substância apenas e, conseqüentemente, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro. Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras [...]. Por exemplo, um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma só e a mesma coisa, explicada por atributos diferentes. Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras [...].

Até esse ponto do escólio, Espinosa não apresenta nada que Tschirnhaus não tenha evidenciado compreender. Com efeito, assim como Tschirnhaus o faz

na carta 65, no escólio, Espinosa afirma (i) a unicidade substancial (“tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence a uma única substância apenas”), (ii) a igualdade ontológica entre os atributos (“a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro”), (iii) a igualdade ontológica entre os modos dos diferentes atributos (“um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras”) e (iv) a igualdade ontológica entre as ordens e conexões de modos dos diferentes atributos (“Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras”).

No entanto, do que se segue do escólio, é possível depreender algo que Tschirnhaus parece não ter considerado. O escólio culmina da seguinte maneira:

E se eu disse que Deus é causa de uma ideia – da ideia de círculo, por exemplo –, enquanto é apenas coisa pensante, e do próprio círculo enquanto é apenas coisa extensa, foi porque o ser formal da ideia do círculo não pode ser percebido senão por meio de outro modo de pensar, que é como que sua causa próxima, e esse último modo, por sua vez, por meio de outro modo, e assim até o infinito, de maneira tal que sempre que consideramos as coisas como modo de pensar, deveremos explicar a ordem de toda a natureza, ou seja, a conexão das causas, exclusivamente pelo atributo do pensamento. E, da mesma maneira, enquanto essas coisas são consideradas como modos da extensão, a ordem de toda a natureza deve ser explicada exclusivamente pelo atributo da extensão. O mesmo vale para os outros atributos [...].

Espinosa continua explicando que as ordens e conexões dos modos são uma só e mesma ordem e conexão de coisas, expressa sob cada um dos atributos. Assim, a natureza pode ser explicada ora pelo atributo do pensamento, considerando a ordem e conexão de ideias que se estendem até o infinito, ora pelo atributo da extensão, considerando a ordem e conexão de corpos que se estendem até o infinito, e ora pelos modos de cada um dos outros atributos, que também se estendem até o infinito.

Assim, voltando às primeiras linhas do escólio (“tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence a uma única substância”), é possível verificar que, pela sua potência infinita de pensar, Deus percebe tudo o que existe, de tal sorte que ele não apenas percebe a ordem e conexão de coisas enquanto expressas sob o atributo da extensão, isto é, a ordem e conexão de corpos, mas também a ordem e conexão dos modos de cada um dos atributos. Com efeito, na segunda parte do escólio, Espinosa explica que os modos extensos são percebidos (explicados) por meio de modos de pensar (ideias), pelo que à ordem e conexão de corpos corresponde uma ordem e conexão de ideias. Espinosa conclui o escólio afirmando que a natureza pode ser explicada por cada um dos atributos, do que se segue que cada uma das ordens e conexões de modos de cada um dos atributos é percebida por meio de modos de pensar (ideias). É possível compreender, desta maneira, a Proposição 7 da *Ética* II (a qual é objeto de dito escólio), assim expressa: “a ordem e a conexão das ideias e a mesma que a ordem e a conexão das coisas”. Vale observar que Espinosa não afirma que a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão dos corpos (modos extensos), mas sim das coisas, ou seja, das coisas que se seguem da essência da substância divina, as quais não se expressam apenas sob o atributo da extensão e do pensamento, mas sob cada um dos atributos. Desta maneira, ao tempo em que há uma ordem e conexão de ideias para a ordem e conexão dos corpos (modos extensos), há uma ordem e conexão de ideias para cada ordem e conexão dos modos de cada um dos infinitos atributos divinos.

Desta maneira, é possível compreender a explicação que Espinosa oferece a Tschirnhaus na Carta 66. Se há uma ordem e conexão de ideias para cada ordem e conexão dos modos dos distintos atributos (conforme se segue do escólio acima), no entendimento infinito de Deus, há infinitas ideias (consoante com a Carta 66), uma para cada modo de cada um dos infinitos atributos divinos. Ora, na Carta 66, além de afirmar a existência de infinitas ideias no entendimento infinito de Deus, Espinosa afirma que essas infinitas ideias: 1) “não podem constituir uma só e mesma ideia de uma coisa particular, senão infinitas”, e 2) “cada uma destas ideias infinitas não tem conexão alguma com as outras”, pelo que vale analisar o que ele pretende com tais afirmações.

Quanto à primeira afirmação, observa-se que Espinosa percebe que Tschirnhaus sabe da igualdade ontológica entre os modos dos diferentes atributos, ou seja, sabe que os distintos modos são uma só e a mesma coisa, expressa sob diferentes atributos. Desta maneira, ao afirmar que as ideias não são uma só e a mesma ideia de uma coisa particular, mas infinitas, Espinosa explica que cada uma das ideias, ainda que seja ideia de uma mesma coisa particular, é ideia desta enquanto expressa de infinitas maneiras, isto é, sob infinitos atributos, pelo que as ideias são ideias numericamente distintas. Por exemplo, ainda que a mente e o corpo do homem sejam uma só e a mesma coisa particular, ora expressa sob o atributo do pensamento, ora sob o atributo da extensão, a ideia da mente e a ideia do corpo não podem ser uma só e a mesma ideia, mas sim duas ideias diferentes.

Assim, conforme a segunda afirmação, é possível compreender por que as infinitas ideias que existem no entendimento infinito de Deus não têm conexão alguma entre si. Se cada uma dessas ideias corresponde a um modo de um atributo diferente, entre essas ideias não pode haver conexão, na medida em que são ideias de coisas de gêneros distintos (isto é, de coisas que se distinguem realmente). Em outras palavras, as ideias dos corpos, as ideias das ideias, e as ideias dos modos dos outros atributos que não a extensão e o pensamento, por serem ideias de coisas de gêneros distintos, não podem ter conexão alguma entre si. É por isso que Espinosa,

na Carta 66, também faz referência à Proposição X da *Ética* I, assim expressa: “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo”. Se cada atributo se auto explica, a explicação de um certo atributo apenas envolve o seu próprio gênero, de tal sorte que a sua ideia ou as ideias de seus modos não têm conexão alguma com a ideia de outro atributo ou com as ideias dos modos deste.

Desta maneira, considerando todos os modos do atributo extensão, todos os modos do atributo pensamento, e todos os modos de cada um dos outros atributos, na mesma ordem e conexão em que eles se seguem da essência da substância divina, é forçoso afirmar que, no entendimento infinito de Deus, essa mesma ordem e conexão repete-se de forma infinita, visto que há uma ideia para cada um dos modos de cada um dos atributos. Ao tempo em que há uma exata correspondência entre essas ideias, quer dizer, entre as ideias de modos de distintos atributos (na medida em que elas são ideias de modos que se seguem na mesma ordem e conexão), não há conexão nenhuma entre elas (visto que são ideias de modos de distintos atributos ou, o que é o mesmo, de distintos gêneros).

Ora, é preciso observar que as infinitas ideias que existem no entendimento infinito de Deus, ainda que não tenham conexão nenhuma entre si, longe de se distinguirem realmente (dado que elas se constituem de ideias, isto é, de coisas do mesmo gênero), distinguem-se em número, o que nos permite afirmar um real paralelismo intracognitivo³³: infinitas séries de ideias existentes em ato, que, ao tempo em que mantêm exata correspondência (visto que são séries relativas a uma mesma ordem e conexão) não têm entre si conexão alguma (na medida em que são séries de ideias de modos de atributos ou gêneros distintos). Sabemos que Espinosa, em sua obra, assume esse tipo de paralelismo; no *Tratado da Correção do Intelecto*

³³ Dentre as abordagens que analisam o paralelismo ou os paralelismos atribuídos à filosofia de Espinosa, recomendamos GUEROULT, 1974, p. 70; CHAUI, 1999, p. 736-737; ITOKAZU, 2010.

e na *Ética*, o filósofo fala da ideia da ideia³⁴, como método reflexivo para se constatar a adequação da ideia. O paralelismo intracognitivo que Espinosa explica na Carta 66, não entanto, ainda que comportado pela epistemologia do seu sistema filosófico, parece impor um descompasso a sua ontologia. Para melhor analisarmos esse paralelismo, e, principalmente, vislumbramos as suas implicações de ordem ontológica, a seguir, apresentaremos um exemplo hipotético.

Suponhamos uma ideia qualquer, a ideia “x”, que é ideia do corpo “x”. De acordo com a igualdade ontológica entre as ideias e os corpos que Espinosa afirma no escólio que nos ocupa, a ideia “x” e o corpo “x” são uma só e a mesma coisa (que, para facilitarmos a nossa explicação, chamaremos de coisa “x”)³⁵, ora concebida sob o atributo pensamento, ora concebida sob o atributo extensão. Por sua vez, a coisa “x” também é concebida, apenas por Deus, sob os outros atributos, o que nos obriga a darmos a ela, quando assim concebida, nomes hipotéticos, a saber, modo “x1”, modo “x2”, e assim por diante. Desta maneira, quanto à sua ontologia, a ideia “x”, o corpo “x”, o modo “x1”, o modo “x2” etc. são uma só e a mesma coisa, a saber, a coisa “x”, ora concebida sob o atributo pensamento, ora concebida sob o atributo extensão, e ora concebida (apenas por Deus) sob cada um dos outros atributos.

Ora, sob a perspectiva epistemológica, a ideia “x” é apenas ideia do corpo “x”, e de nenhum dos outros modos (x1, x2 etc.). Cabe indagarmos, então, qual é a relação entre a ideia “x” e o modo “x1”, o modo “x2” etc. Ou seja, cabe perguntarmos qual é a relação entre a ideia “x” (que apenas é ideia do corpo “x”) e os modos “x1”, “x2” etc. (modos dos quais ela não é ideia). Do ponto de vista

³⁴ TIE 34 e 38; E II, P 21, esc.; E II, P 43, esc.

³⁵ Utilizamos essa linguagem com fins meramente ilustrativos. Não devemos pensar que, em Espinosa, é possível afirmar a existência de uma *coisa x*, não expressa em nenhum atributo, como se ela não possuísse gênero algum, e, em si mesma, fosse inexplicável ou incognoscível.

epistemológico, considerando que a ideia “x” é apenas a ideia do corpo “x”, forçoso é afirmar que entre ela e o modo “x1”, o modo “x2”, etc. não há relação alguma (daí a não podermos conhecer de Deus mais que pensamento e extensão, conforme explica Espinosa na Carta 66). Do ponto de vista ontológico, no entanto, a ideia “x” é uma coisa particular que se segue da essência da substância divina, assim como também se segue o corpo “x”, o modo “x1”, o modo “x2” etc. Ou seja, a ideia “x” é uma coisa que existe formalmente, pelo que ela não pode ser dita com igualdade ontológica apenas em relação ao modo do qual ela é ideia (corpo “x”), mas também em relação aos modos “x1”, “x2” etc., uma vez que estes nada mais são do que a mesma coisa que a ideia “x” e o corpo “x”, isto é, a coisa “x”, enquanto expressões de atributos distintos ao pensamento e a extensão.

A investigação que nos ocupa, assim, diz respeito à verificação de que se uma ideia, ao tempo em que mantém igualdade ontológica com o modo do qual ela é ideia (de tal sorte a podermos afirmar que eles são uma só e mesma coisa, conforme Espinosa expõe em E II, P7, etc), poderia manter essa mesma igualdade com um modo do qual ela não é ideia. Bem poderíamos afirmar que sim, na medida em que modos de atributos distintos, que nada têm em comum entre si, mantêm igualdade ontológica, como seria o caso dos modos “x1” e “x2” que estabelecemos hipoteticamente no nosso exemplo.

Contudo, do caso que nos ocupa, a nosso ver, parece seguir-se a posição contrária; para chegarmos a ela, propomos considerar os seguintes aspectos: (i) todas as coisas se seguem da essência da substância divina enquanto expressões de cada um dos atributos, ou seja, enquanto modos de distintos gêneros; (ii) a todas as coisas que se seguem da essência da substância lhes corresponde uma ideia; (iii) uma mesma coisa é concebida sob cada um dos gêneros de cada um dos atributos; (iv) a uma mesma coisa lhe correspondem tantas ideias quantos atributos existem, isto é, uma ideia para cada um dos modos que essa coisa compreende, enquanto expressão de cada um dos atributos; (v) essas ideias, embora se refiram a uma só e mesma coisa, distinguem-se modalmente, ou, em outras palavras, são numericamente distintas

(eis o paralelismo intracognitivo que apontamos), uma vez que elas são ideias de cada um dos modos que essa mesma coisa compreende, enquanto expressão de cada um dos atributos; desta maneira, (vi) se uma dessas ideias mantivesse igualdade ontológica com um modo do qual ela não é ideia, forçoso seria assumirmos que a ideia deste também mantém igualdade ontológica com aquela, ou seja, que ambas são uma só e a mesma coisa, o que, ao tempo em que parece ser comportado pela igualdade ontológica que se depreende do escólio que analisamos, parece não ser comportado pelo que estabelecemos no ponto (v) nem pelo que Espinosa expõe explicitamente na Carta 66, a saber, que tais ideias “[...] não podem constituir uma só e mesma ideia de uma coisa particular, senão infinitas [...]”.

Exemplifiquemos a nossa conclusão: suponhamos uma mesma coisa, a coisa “x”, enquanto expressão de cada um dos atributos, de tal sorte que, ao ser concebida pelo intelecto infinito de Deus, nos possibilite afirmar a existência de múltiplas ideias, uma para cada uma dessas expressões, ou seja, uma para cada um dos modos de distintos gêneros que a coisa “x” compreende: a ideia “x” que corresponde ao corpo “x”, a ideia “x1” que corresponde ao modo “x1”, a ideia “x2” que corresponde ao modo “x2”, e assim por diante. Ilustremos:

Ideia “x” – Corpo “x”

Ideia “x1” – Modo “x1”

Ideia “x2” – Modo “x2”

Quanto à sua ontologia, devemos assumir que todos esses modos (tanto as ideias x, x1 e x2 quanto o corpo x e os modos x1 e x2) são uma só e a mesma coisa, concebida sob o atributo pensamento, sob o atributo extensão e sob dois dos outros atributos que não conhecemos. Desta maneira, no marco do monismo espinosano, não podemos distingui-los modal ou numericamente, e, portanto, não podemos afirmar um real paralelismo entre eles. É verdade que, no âmbito do atributo pensamento, sim há uma distinção numérica ou modal entre as ideias em questão, de tal sorte a podermos afirmar, conforme se segue do que o próprio Espinosa expõe na Carta 66, que elas coexistem de forma paralela. As ideias, no entanto, são

modos do mesmo gênero, o que, a princípio, no caso que nos ocupa, certamente possibilita afirmar que há entre elas distinção numérica. Ora, o problema evidencia-se quando, no âmbito ontológico, indagamos acerca da relação entre uma ideia e qualquer um dos modos do qual ela não é ideia, a exemplo da relação entre ideia “x” (que apenas é ideia do corpo “x”) e o modo “x1” (a quem corresponde outra ideia, a ideia “x1”).

Como acima observamos, quanto a sua ontologia, entre a ideia “x” e o modo “x1” há igualdade, isto é, eles são uma só e mesma coisa, a saber, a coisa “x”, compreendida sob distintos atributos. É preciso observar, no entanto, que se a ideia “x” e o modo “x1” são uma só e a mesma coisa, a ideia “x” e a ideia do modo “x1” também são uma só e mesma coisa, o que nos leva a indagar se uma só e mesma coisa pode existir, com efeito, como modos do mesmo atributo, quer dizer, como modos numericamente distintos. De acordo com a explicação que Espinosa oferece na Carta 66, sabemos que essas ideias, apesar de serem ideias de uma só e mesma coisa particular, não podem ser a mesma ideia, mas ideias numericamente distintas. Com efeito, sob a perspectiva epistemológica, ao tempo em que Deus pensa tudo, forma uma ideia de cada uma das coisas, enquanto expressas sob cada um dos atributos, do que se segue que, de uma mesma coisa particular, haverá infinitas ideias, uma por atributo.

Ora, no âmbito ontológico, a questão que colocamos não visa analisar em que medida essas ideias, sendo numericamente distintas, podem ser ideias de uma só e mesma coisa, mas visa constatar em que medida essas ideias (elas mesmas, e independentemente dos modos aos correspondem), ao serem ideais distintas, isto é, numericamente distintas, podem também ser uma só e mesma coisa. A nossa questão versa vislumbrar se aquilo que Espinosa estabelece no âmbito epistemológico (quanto à explicação requerida por Tschirnaus) é comportado pelos fundamentos ontológicos de sua filosofia, especificamente os que estabelecem o seu monismo.

De acordo com a nossa interpretação, ao tempo em que o paralelismo intracognitivo explica o porquê do homem não conhecer de Deus mais que pensamento e extensão, produz um descompasso na isonomia ontológica entre os modos de distintos atributos, que se segue da igualdade ontológica destes. Ao captar a diversidade de gêneros em que a única substância se expressa, o intelecto infinito de Deus parece desdobrar-se em tantas ideias quanto gêneros existem. Assim, ao tempo em que, nos outros atributos, uma mesma coisa se expressa sob a forma de um único modo, no atributo pensamento, essa mesma coisa se expressa sob a forma de múltiplos modos, isto é, de uma infinita multiplicidade de ideias.

Cabe observar que a nossa questão surge ao considerarmos os atributos que o homem não conhece. Se a substância divina constasse de apenas pensamento e extensão, não existiria o paralelismo intracognitivo ao que Espinosa se refere na Carta 66, na medida em que não haveria, no entendimento infinito de Deus, mais ideias que as dos corpos; assim, as ideias apenas corresponderiam aos corpos, mantendo a isonomia ontológica que Espinosa enuncia no escólio que nos ocupa. Com efeito, ainda que Tschirnhaus assumia a existência de infinitos atributos, a sua questão surge pelo fato de não conhecer o paralelismo intracognitivo. Para o interlocutor de Espinosa, as coisas se expressam sob os gêneros dos infinitos atributos, e, na medida em que estes são uma só e mesma substância, uma coisa particular se expressa, em cada um dos atributos, sob a forma de um único modo: uma ideia, um corpo, e um modo para cada um dos atributos desconhecidos pelo homem. Tschirnhaus não entende, assim, por que a mente apenas se volta para o corpo humano, quando há outros modos que, quanto a sua ontologia, são a mesma coisa particular que a mente e o corpo. Ora, Tschirnhaus não sabe que essa mesma coisa particular, no atributo pensamento, expressa-se de infinitas formas, e que a mente é apenas uma delas, o que, certamente, de acordo com a exegese que assumimos, ao tempo em que explica a impossibilidade de conhecermos além do pensamento e da extensão, nos deixa implicações de ordem ontológica que parecem não encontrar resposta na voz do próprio Espinosa.

Ainda que respondida na Carta 66, a questão de Tschirnhaus parece-nos genuína, ao considerarmos que Espinosa, embora atribua a Deus infinitos atributos, não aborda nas suas obras o paralelismo intracognitivo, nos termos em que o faz nessa carta. Desta maneira, o leitor de Espinosa, assim como Tschirnhaus, sente falta de uma explicação sobre o não conhecimento humano dos outros atributos, além do pensamento e da extensão. É neste sentido que as cartas de Espinosa trazem novos elementos, capazes de (re)significar sua obra, seja para a compreender ou para a questionar.

BIBLIOGRAFIA

CHAUÍ, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa* (Volume I). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa* (Livro de notas). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CURLEY, Edwin M. *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton U. P., 1988.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción de Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores, 1996.

ESPINOSA, Baruch de. *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis Cesar Guimarães Oliva. São Paulo: Autêntica, 2012.

GUEROULT, Martial. *Spinoza II, (L'âme)*. Paris: Aubier, 1974.

ITOKAZU, Ericke M. A última tentação do paralelismo na interpretação da filosofia de Espinosa. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*. Vol. 4, nº 8, dez. 2010.

MORA F., José. *Dicionário de Filosofia*, 4 vols. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

ROVERE, Maxime. *La tentation du parallélisme: un fantasme géométrique dans l'histoire du spinozisme*. In: JAQUET, C., SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A (Eds.).

La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels. Paris: Hermann, 2009.

SPINOZA, Baruch de. *Epistolário.* Tradução de Oscar Cohan, Diego Tatián e Javier Blanco. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética.* Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

A percepção sensível segundo a *Dióptrica* de Descartes

1. Introdução

O capítulo pretende apresentar a primeira parte de uma análise da teoria cartesiana da percepção sensível na *Dióptrica*, inserindo-as, tanto quanto possível, no contexto do debate sobre esses temas em na primeira metade do século XVII. Neste texto, ressalto os pontos de contato entre essa teoria e a ótica de Kepler, cuja influência na dióptrica cartesiana é manifesta, mas também em que sentindo ela propicia uma resposta à ótica de Christoph Scheiner, matemático jesuíta que promove uma reforma na concepção tomista da percepção sensível para acomodar as teses da ótica de Kepler, sem, todavia, abandonar os conceitos de similitude e de *species*.

Meu interesse atual pela teoria da percepção sensível de Descartes insere-se em uma pesquisa mais ampla acerca do impacto da nova física para as filosofias do século XVII, buscando ampliar e aprofundar o conhecimento dos elementos teóricos envolvidos na chamada “revolução científica” no início da modernidade.

Em particular, são visadas as práticas científicas associadas à nova física, por fazerem surgir um problema inédito relativo à utilidade e, sobretudo, à *legitimidade* do recurso a artefatos no registro empírico das filosofias da natureza no período como instrumentos para *conhecer* e não apenas para medir (BENNETT, 2003; MALET, 2005; ANSTEY, 2014). Esse recurso suscita dificuldades de ordem epistêmica e metafísica que afetam a possibilidade de reivindicação de realismo para as teorias nascentes e para seus resultados³⁶.

Deve-se reconhecer, porém, que o uso e a função desses artefatos na produção da nova ciência não foram desde o início claros e pacíficos. Se o recurso a certos instrumentos é antigo na prática científica para obter mensurações, é inegável que o período assiste à emergência de um tipo inteiramente de artefato novo, cujo uso se torna cada vez mais frequente e diversificado: telescópios, microscópios, bomba de ar, câmara de vácuo, termômetro, barômetro, lentes, prismas, etc. Do impacto do uso do telescópio na astronomia (HALL, 1954; VAN HELDEN, 1974), ao paradigma da ciência experimental baseado nas experiências de Boyle e Hooke com o microscópio, a bomba de ar e a câmara de vácuo (SHAPIN 2003; ANSTEY, 2014), a influência desses instrumentos para a construção da física, da química e da biologia modernas é incontestável. A história das ciências desse período é plena de relatos de experiências feitas com diferentes instrumentos. Seu uso é, sem dúvida, uma marca da nova empiria³⁷. No entanto, a função epistemológica dessas experiências não é desde o início claro, mesmo se, ao fim e

³⁶ A esse respeito, o último capítulo de FRANKFURT (2017, pp. 250–256) é particularmente esclarecedor quanto à dimensão epistemológica e metafísica do debate entre Galileu e Bellarmino, mostrando que ele levanta questões significativas sobre o estatuto da verdade científica.

³⁷ Cf., entre outros, R. Hooykaas (2003).

ao cabo, o modelo da ciência experimental da Royal Society acabará por se impor³⁸.

Dentre os diferentes problemas postos pela nova ciência e o paradigma mecanicista na física, interessa-me aqui especialmente os que são suscitados pelo recurso aos novos instrumentos³⁹. Tais artefatos se destacam dos demais por tornarem manifestos fenômenos que não são perceptíveis “a olho-nu”, ou seja, por nossos órgãos sensíveis sem a intervenção de artefatos⁴⁰. Eles não são supostamente, como os demais, instrumentos para fazer coisas, para resolver problemas, para medir, mas para *perceber* (BENNETT, 2003).

Ora, a validação desse tipo de procedimento experimental suscita, entre outros impactos, o que W. Ott (2017) chamou recentemente de “crise da percepção” (p. 6), restringindo-a aos casos de Descartes e Malebranche. Para esse autor, essa crise surge da crítica e do abandono de concepções da percepção sensível que remontam a Aristóteles. A. Simmons (2014) não fala em crise, mas aborda o problema da intrigante convergência ente racionalistas e empiristas do período no que se refere à desconfiança do valor epistêmico das informações sensíveis, o que amplia o escopo da crise tratada por Ott. Em oposição às explicações já disponíveis

³⁸ Para uma comparação entre o uso antigo e moderno da experiência, ver C. B. Schmit (1969), A. van Helden (1983) e P. Dear (1987, 1995). Sobre a controvérsia entre Hobbes e Boyle sobre o valor epistemológico da experiência na física, ver o importante livro de Shapin & Shaffner (1985). Quanto à relação entre experiência e instrumentos, A. van Helden afirma que “*It is fair to say that, whereas in 1600 scientific instruments had only limited roles in science (e.g., in astronomy), by 1700 instrumentation had become an accepted dimension of all of*”

³⁹ Além do que será mencionado adiante, cabe ressaltar a questão das relações de dependência ou não dos resultados obtidos por esses instrumentos com as teorias que lhes servem de base, a questão da margem de precisão aceitável, entre outros. Sobre isso, I. Hacking (1983) e Hans Radder (2009). Para uma defesa da equivocidade do termo “instrumento científico” quando aplicado à ciência dos dois últimos séculos e à ciência do início da modernidade, cf. A. Malet (2005).

⁴⁰ Eles serão de “instrumentos filosóficos” para que sejam diferenciados dos demais instrumentos científicos, que não possuem essa mesma função

de que essa desconfiança seria efeito apenas da retomada do ceticismo antigo durante a Renascença e no início da Modernidade (POPKINS, 1960; CURLEY, 1978; MAIA NETO, 2018), Simmons defende que foi a emergência do mecanicismo que teria levado os filósofos modernos a reconfigurar inteiramente suas concepções de percepção sensível.

Não vou aqui debater detalhadamente cada uma dessas interpretações por razões de brevidade. Se as trouxe aqui é para que pudessem servir de pano de fundo para a formulação da interpretação que proponho acerca das razões para essa desconfiança, para essa “crise da percepção.” Minha interpretação não pretende descartar a possibilidades de fatores alternativos e concorrentes, mas introduzir o problema da justificação do uso desses novos instrumentos na prática científica não apenas como meio para conhecer, mas, mais precisamente, como forma de *perceber*. Espero assim suplementar a compreensão dessa crise e dessa desconfiança comum do valor epistêmico dos sentidos, que reúne sob si epistemologias tão divergentes. Apoiada e estimulada pelo trabalho de Ofer Gal e Raz Chen-Morris (2010), que procuraram mostrar que, para Kepler e Galileu, os novos instrumentos não apenas aperfeiçoam nossos sentidos, mas chegam a *substituí-los* inteiramente⁴¹, este capítulo dá os primeiros passos para avaliar essa hipótese no caso da teoria da percepção exposta na *Dióptrica* de Descartes. Serão

⁴¹ Para uma visão mais nuançada e detalhada dessa transformação, ver SHAPIRO (2008). Neste texto, o autor defende que as posições de Kepler a esse respeito ainda não completaram essa transformação, estando entre o privilégio da função do olho na explicação da visão (como ocorre na ótica medieval) e seu completo desaparecimento do estudo do funcionamento de lentes, espelhos e imagens, que marca a ótica a partir de 1700. Creio que o mesmo poderia ser dito das concepções cartesianas no quadro da história da ótica. No entanto, não me parece que essa nuance possa afetar o ponto essencial discutido aqui: a destituição de toda e qualquer função intencional do olho (e, portanto, dos órgãos externos) em prol de uma função geométrica de ponto de convergência dos raios luminosos.

examinados aqui apenas os Discursos IV e V, deixando para outra oportunidade, o restante da avaliação, no que se refere ao Discurso VI⁴².

2. Descartes e o uso dos instrumentos para conhecer

É possível perguntar, contudo, se esse era um problema para Descartes. Ora, há pelo menos duas passagens em suas obras que testemunham em favor dessa preocupação. A primeira delas está na abertura da *Dióptrica* e em seu objetivo declarado, o que nos permite tratar a obra como dedicada ao problema em questão:

Toda a conduta de nossa vida depende de nossos sentidos, e sendo, dentre eles, o sentido da visão o mais universal e o mais nobre, não resta a menor dúvida de que as invenções que servem para aumentar seu poder estão entre as mais úteis que podem existir. E é difícil encontrar alguma que o aumente mais do que a invenção das maravilhosas lunetas que, estando em uso há pouco tempo, revelaram-nos novos astros no céu e outros novos objetos acima da Terra em maior número do que já havíamos anteriormente visto, de modo que, levando nossa visão muito além do que poderia normalmente ir a imaginação de nossos pais, essas lunetas parecem ter-nos aberto o caminho para alcançar um conhecimento da natureza muito maior e mais perfeito do que aquele que eles tiveram. Mas, para a vergonha de nossas ciências, essa invenção, tão útil e tão admirável, foi inicialmente alcançada apenas por experiência e ao acaso. (...) [e] embora tenha havido, desde então, um grande número de bons espíritos que muito cultivaram essa matéria e encontraram, por sua vez, muitas coisas na óptica que valem mais do que as que nos tinham deixado os antigos, porque as invenções um pouco dificultosas não alcançam, logo na primeira vez, o último grau de perfeição, restaram ainda muitas

⁴² Por essa razão, a abordagem da concepção de percepção sensível na *Dióptrica* será bem mais restrita em escopo do que aquela avançada recentemente por R. Landim (2019), com a qual este texto não dialoga diretamente, mas à qual remete a leitora para o conhecimento mais aprofundado dessa teoria.

dificuldades nessa matéria, *dando-me a ocasião de escrever sobre isso*. (...) Eis por que começarei pela explicação da luz e de seus raios, depois, tendo feito uma breve descrição das partes do olho, direi particularmente de que modo se faz a visão e, em seguida, *após ter considerado todas as coisas que são capazes de torná-la mais perfeita, ensinarei como elas podem ser ajustadas pelas invenções que descreverei*. (AT⁴³ VI,81-82; MARICONDA *et alii*, 127-128)

A segunda passagem se encontra em uma breve referência ao problema na Terceira Meditação, onde ele não é propriamente tematizado. Ao avaliar as razões que temos para julgar que algumas de nossas ideias semelhantes às coisas de que são ideias, e que se apoiam na suposição acerca de sua origem (adventícias, fictícias e inatas), Descartes examina mais detidamente aquelas que parecem justificar as crenças de que temos ideias *causadas* por coisas fora de nós (adventícias) e que essas ideias são *por isso, semelhantes* às coisas que as causam⁴⁴. Para tanto, apresenta três razões de recusá-las, dirigidas a cada uma das duas razões para crer previamente elencadas. Dentre elas, um conjunto se destaca para efeitos do problema em exame:

E, em terceiro lugar, mesmo que procedessem de coisas diversas de mim, disto não se seguiria que devessem ser semelhantes àquelas coisas. Ao contrário,

⁴³ As obras de Descartes serão referidas segundo a edição de C. Adam e P. Tanner (1897-1913), mediante a abreviação: AT, seguida do número do volume em algarismos romanos, e da(s) página(s), em algarismos arábicos. As passagens citadas são extraídas das traduções para a língua portuguesa listadas nas referências bibliográficas e serão referidas pelos sobrenomes dos tradutores, seguidos do número da(s) página(s).

⁴⁴ “E nada mais óbvio, pois, que julgue ser essa coisa, e não outra, a remeter para dentro de mim sua similitude. (...) Mas aqui se trata principalmente daquelas que considero como obtidas de coisas situadas fora de mim, e cabe-me investigar qual a razão que me leva a estima-las semelhantes a essas coisas.” (AT VII,38-39; IX, 30-31; CASTILHO, 2004, p. 78-79)

frequentemente me pareceu notar uma grande discrepância⁴⁵. É o caso, por exemplo, das *duas ideias diversas do sol* que encontro em mim: uma, *como que* haurida dos sentidos – e que há de ser listada, como a que mais o seja, entre as que reputo adventícias –, pela qual o sol me parece muito pequeno; a outra, tirada em verdade das razões da Astronomia – isto é, obtida de noções que me são inatas ou feita por mim de algum outro modo –, pela qual o sol se mostra várias vezes maior do que a Terra. É seguro que essas duas ideias não podem ser uma e outra semelhantes ao *mesmo* sol existente fora de mim. E a razão me persuade de que a que mais diretamente *parece dele emanar* é a que menos se lhe assemelha (AT VII, 39; IX, 1 FAUSTO, p. 79; grifos meus)

Gostaria de destacar apenas dois dos pontos suscitados por essa importante passagem. Descartes toca aqui, a título de exemplo, no problema que nos interessa, mesmo que o faça de modo implícito. Isso porque, embora *pareça* estar opondo a ideia do sol que tem origem nos sentidos a outra de natureza intelectual, a ideia do sol tirada das razões da astronomia não deve ser interpretada aqui como tendo sido obtida de modo puramente *a priori*. Primeiramente, porque a oposição feita por Descartes entre as duas ideias é que a primeira *nos aparece como* tendo sua origem nos sentidos, ao passo que a segunda *não nos aparece* como tendo essa origem, podendo ser inata ou formada pelo espírito de qualquer modo que seja. Além disso, como mostra o Discurso VII da *Dióptica*, ela não poderia nos mostrar que o sol tem um tamanho maior do que nos aparece sem a ajuda do uso de lentes que permitam ampliar em muitas vezes a dimensão – e reduzir sensivelmente a distância – com que *vemos* o sol.

⁴⁵ Seguindo a lição de Michelle Beyssade (1990, p. 99), tomo a liberdade de fazer aqui uma pequena alteração na tradução feita por Fausto Castilho (2004) desse trecho da edição latina: “*Quinimo in multis saepe magnum discriminem videor apprehendisse*” (AT VII,39). O tradutor brasileiro, aceitando a alteração feita na tradução francesa do Duque de Luyne, propõe: “Ao contrário, frequentemente me pareceu *notar em muitas* uma grande discrepância *entre o objeto e sua idéia*” (p. 79, grifos meus).

Todavia, não nos tendo a natureza dado o meio de olhá-los mais próximo do que de cerca de um ou meio pé de distância, a fim de nisso acrescentar pela arte tudo o que é possível, basta interpor um vidro (...), o qual faça que todos os raios que venham de um ponto o mais próximo possível entrem no olho como se viessem de um outro ponto mais afastado. (...) assim, os raios que vierem de diversos pontos desse objeto, ao cruzarem-se doze ou quinze vezes mais próximo dele, ou mesmo um pouco menos, porque não será mais sobre a superfície do olho que eles começarão a cruzar-se, mas antes, sobre a superfície do vidro, da qual o objeto estará um pouco mais próximo, eles formarão uma imagem cujo diâmetro será doze ou quinze vezes maior do que seria se não nos servíssemos desse vidro e, por conseguinte, sua superfície será aproximadamente duzentas vezes maior, o que fará que o objeto apareça aproximadamente duzentas vezes mais distintamente, por meio do que ele *parecerá* também muito maior... (MARICONDA et alii, p. 154; grifo meu)

Mas, se é assim, a ideia do sol da astronomia tem uma base empírica tanto quanto aquela que vem imediatamente de sua aparência, dela se distinguindo por estar acompanhada de razões de natureza intelectual. É por isso, a meu ver, que Descartes não defende a tese de que a relação causal *não implica* a semelhança entre a causa e o efeito, mas uma versão modalizada dessa tese: a relação causal não implica *necessariamente* a semelhança⁴⁶, ou seja, ela *pode* implicá-la, restando a determinar sob que condições⁴⁷.

⁴⁶ Essa conclusão mais fraca é suficiente para os fins do argumento apresentado por Descartes nessa passagem das *Meditações*.

⁴⁷ Observe-se que o tema da semelhança que deve haver entre uma ideia e a coisa do que ela é ideia, obrigatório para Descartes por assumir a definição da verdade como correspondência (*pace* FRANKFURT, 1971; ROCHA; 2016), conforme afirma a Mersenne em carta de 16 de outubro de 1639 (AT II, 596-597). Sua disputa com a concepção escolástica de semelhança, baseada no conceito de espécie intencional atravessa toda sua obra, que, desde as *Regras para Direção do*

Todavia, para que esse argumento seja cogente, é preciso que Descartes suponha que *ambas* as ideias têm exatamente o *mesmo* objeto, mesmo que não possam ser ambas *semelhantes* ao mesmo objeto⁴⁸. É verdade que, em muitas passagens de sua obra, Descartes sugere que não *percebemos* que um objeto *é o mesmo*, mas que *julgamos* que *é mesmo*⁴⁹. No entanto, não se trata aqui do *modo como sabemos* que duas ideias se referem ao mesmo objeto, mas que razões autorizam Descartes afirmar que duas ideias supostamente de origem distintas tenham a *mesma* coisa como objeto. E, com efeito, essa passagem não constitui uma exceção na filosofia cartesiana, se atentamos para a estratégia argumentativa presente em todas as obras de filosofia da natureza: a associação das explicações mecanicistas do mundo físico às explicações geométrico-fisiológicas-mecânicas da luz e dos sentidos. Seja ao final dos *Princípios*, seja no início do *Tratado do Mundo*⁵⁰, encontramos a mesma associação⁵¹. E à exceção do *Tratado do Mundo*

Espírito (Regra XII, em particular), buscando construir uma nova concepção associada à sua definição de ideia como o modo de pensar que é ‘como uma imagem de coisa’ (Terceira Meditação; AT VII, 37; IX, 30). Portanto, a ocorrência dos termos associados a ‘semelhança’ deve sempre ser tomada *cum grano salis* pelo leitor, para saber se elas se encontram em contextos de crítica da posição aristotélica, ou de construção dessa nova definição.

⁴⁸ Agradeço a Raul Landim por me ter chamado a atenção sobre esse ponto.

⁴⁹ Ver passagem conhecida como análise do pedaço de cera nos últimos parágrafos da Segunda Meditação e a resposta de Descartes ao ponto 9 das Sextas Objeções.

⁵⁰ Cf. o capítulo 1 e o *Tratado do Homem*, partes II e III, que deveria ser publicado em conjunto com o *Tratado do Mundo*.

⁵¹ Considero que essa estratégia argumentativa é também indício do modo como a experiência sensível é integrada à teoria cartesiana da ciência da natureza. Penso aqui, em particular, no modo como Descartes reinterpreta as ideias sensíveis, nas *Regras* e nas *Meditações* como modificações da *mesma* faculdade cognitiva que aquela de que ideias intelectuais são modos. Se isso é correto, acredito que o duplo estatuto das ideias sensíveis na teoria cartesiana (como *representações* constitutivamente obscuras e confusas, e, portanto, irremediavelmente *dubitáveis*, das naturezas dos corpos, e como *signos confiáveis* da existência, da variedade e dos movimentos dos corpos) é condição dessa integração. Mas esse é assunto para um outro texto.

e do *Tratado do Homem*, cuja redação é anterior à *Dióptrica*, todas as passagens em que Descartes apresenta alguma tese ou argumento sobre sua concepção de sensibilidade⁵², ele se refere ou remete o leitor à *Dióptrica*, o que nos leva, então, a tomá-la, para efeitos deste capítulo, como o principal texto de Descartes sobre o tema.

3. A Dióptrica: fundamentos para a explicação do funcionamento legítimo do telescópio na ciência e seu contexto

Nas obras acima mencionadas, e em sua correspondência, Descartes não repete propriamente, nos mesmos termos e sob os mesmos aspectos, a teoria apresentada na *Dióptrica*, mas apresenta sua concepção a partir da perspectiva específica de cada texto.

Publicada em 1637 como um dos ensaios que acompanham o *Discurso do Método*, essa obra é bastante peculiar, pois procura fazer convergir a realização de objetivos bastante distintos: oferecer uma teoria geométrica e mecânica do comportamento da luz ao passar por dioptras (fenômeno da refração)⁵³, juntamente com uma teoria mecânico-fisiológica (oftalmo-neurológica) da dimensão puramente corpórea da nossa percepção sensível, de modo a utilizá-las para explicar o funcionamento do telescópio e, a partir daí, analisar os melhores meios de aperfeiçoá-lo (através da determinação das formas ideais das lentes a serem utilizadas). De posse de todos esses resultados, Descartes irá propor o projeto de uma máquina de polir essas lentes ideais. Trata-se assim, ao mesmo tempo, de uma obra de ótica geométrica, de fisiologia e fenomenologia da visão e de engenharia com o fim específico de explicar e justificar cientificamente o uso de artefatos óticos na prática da Astronomia.

⁵² Cf. também *Paixões da Alma*, Parte I, arts. 12-16 e 22-25.

⁵³ Sobre as características epistemológicas peculiares desse objetivo, em comparação com o projeto do *Tratado do Mundo* (ou *Da Luz*), ver ROUX (1997).

3.1 A obra

3.1.1 Sua estrutura

Essa peculiaridade determina sua estrutura, estabelecendo claramente quatro etapas. Primeiramente, Descartes trata das relações entre a natureza da luz e seu comportamento, por um lado, e as variações que ela sofre ao atravessar corpos transparentes de densidade diferentes produzindo o fenômeno da refração estabelecendo de modo geometricamente preciso a lei que o rege. Essa primeira etapa, dedicada a uma das condições necessárias para explicar o funcionamento do telescópio, que é o propósito do ensaio, é seguida de uma segunda, dedicada à explicação da visão enquanto um fenômeno que envolve a física da luz, fisiologia dos órgãos sensíveis e do nosso sistema nervoso (nervos, cérebro e glândula pineal), bem como a psicologia/fenomenologia da percepção sensível (Discursos III a VI).

Nesse sentido, esses quatro discursos retomam a teoria já exposta no *Tratado Do Homem* (AT XI, 120–215) com poucas variações, redigido antes, mas nunca publicado, apenas no que ela interessa ao objetivo da obra. Mas se o Discurso III expõe brevemente a estrutura anatômica do olho e indica a função fisiológica de suas partes, os Discursos IV e V parecem introduzir uma argumentação de tipo polêmica, contendo razões para recusar teorias anteriores sobre a visão. É certo que esses Discursos também fornecem elementos centrais da teoria da visão, cuja complementação encontra-se no Discurso VI, onde são detalhados os processos envolvidos nas percepções da luz, da cor e das qualidades especiais como a posição, a distância, a figura e a dimensão. Mas a introdução dessas passagens polêmicas não se explica pelos propósitos da obra, e deverá ser mais bem esclarecida na sequência do texto, com o tratamento do debate sobre a ótica de Kepler a sua recepção entre os matemáticos jesuítas.

De qualquer modo, a segunda etapa permitirá a Descartes apresentar a segunda condição necessária de seu intento, que é a determinação das perfeições e

imperfeições da nossa visão, para, em seguida, na terceira etapa, determinar como devem ser os artefatos (em especial as lentes responsáveis pela refração da luz) para que possam *aperfeiçoar* nossa visão e, mesmo, em certos casos, *substituí-la* com vantagens. Por fim, em sua quarta e derradeira etapa, ele apresenta a máquina que inventou para polir, da forma mais perfeita possível, as lentes adequadas ao aperfeiçoamento dos telescópios então disponíveis.

Por essa estrutura, vemos que são os Discursos III a VII que apresentam a teoria cartesiana da percepção sensível. Essa teoria é desde sempre marcada pelas teses cartesianas do dualismo substancial e da união substancial. Por isso, para compreendê-la melhor, é interessante aqui aproximá-la brevemente do quadro traçado por Descartes em sua resposta ao ponto 9 das Sextas Objeções, onde distingue “como que graus” (“*quasi gradus*”) do sentir⁵⁴. Essa passagem esclarece o modo como essas duas teses fundamentais da ontologia cartesiana impactam seu modo de compreender o sentir.

O primeiro e o terceiro graus correspondem ao que no sentir se explicam, respectivamente, pela extensão apenas e pelo pensamento apenas. O primeiro, que considera exclusivamente que ocorre *imediatamente* no nosso corpo quando afetado pelos corpos exteriores, e que não pode ser senão o *movimento* das partículas do órgão afetado e a mudança de figura e de situação que provém desse movimento, é abordado nos Discursos III a V. O terceiro, designa os juízos que temos o costume de fazer desde a juventude sobre as coisas fora de nós por ocasião dos movimentos dos órgãos corporais⁵⁵, não é abordado diretamente, mesmo que possa ser vislumbrado em certas passagens. Quanto ao segundo grau, que se refere ao que resulta imediatamente em nossa mente pelo fato (“*ex eo*”) dela

⁵⁴ Para uma análise mais detalhada e apurada do que poderia fazer dessa passagem, ver. LANDIM (2019).

⁵⁵ Observe-se que o francês é um pouco diferente: “*à l’occasion des impressions, ou mouvements, qui se font dans les organes de nos sens.*” Para uma interpretação que explora a associação entre o terceiro grau do sentir e nossos antigos juízos (feitos na juventude), ver GUENANCIA (1998).

ser unida e como que misturada ao corpo, e que são as percepções de dor, de "prazer" ("*chatouillement*" / "*titillatio*"), fome, sede, cores, sons sabores, odores, calor, frio, etc, caberá ao Discurso VI abordá-lo.

Portanto, se podemos dizer que a *Dióptrica* oferece a explanação mais completa da teoria cartesiana da percepção sensível, daí não se segue que ela apresente *todos os aspectos dessa teoria*. Não apenas porque o terceiro grau não é objeto de nenhum esclarecimento nesse texto, como também porque existe uma tensão entre o que Descartes afirma ser o segundo grau nas Respostas às Sextas Objeções (percepções de propriedades exclusivamente qualitativas) e o que o Discurso VI nos apresenta como sendo o conteúdo das nossas percepções visuais, que incluem ainda percepções de propriedades espaciais.

3.1.2 *Suas peculiaridades metodológicas*

Além disso, seu objetivo bastante singular dá origem a dois aspectos metodológicos importantes a serem ressaltados. Primeiro, a obra tem por público-alvo também os artesãos, à época praticamente os únicos responsáveis pela construção dos telescópios e que não tinham instrução formal: “E, uma vez que a execução das coisas de que falarei deve depender da habilidade de artesãos, os quais comumente não estudaram, procurarei mostrar-me inteligível a todos e nada omitir, nem supor, daquilo que se deve ter aprendido de outras ciências” (AT VI, 82-83; MARICONDA *et alii*, 128) Daí a presença de analogias, comparações e reenvios a experiências simples, por ao lado de argumentos geométricos (passíveis de serem acompanhados pela imaginação, vale dizer, por régua e compasso). É ainda por essa razão que as explicações aí contidas não pressupõem nenhuma tese da teoria cartesiana da matéria, do movimento, nem de sua metafísica, que não sejam explicitadas quando necessário e justificadas de modo familiar ao leitor visado.

O segundo aspecto metodológico diz respeito à presença das explicações relativas à fenomenologia da visão, em particular do que ocorre após a formação da

imagem/pintura na retina. Descartes é discípulo confesso de Kepler⁵⁶, que havia iniciado a transformação da a ótica em uma ciência da *luz* e não mais da visão humana (DUPRÉ, 2012). Portanto, essa presença pode eventualmente ser vista como uma espécie de retrocesso, ainda que o primeiro tenha organizado “os elementos anatômicos, fisiológicos e geométricos obtidos pela ótica no final do século XVI numa teoria sobre a visão, que entende o olho como um artefato mecânico – semelhante à câmara escura” (TOSSATO, 2007, p. 403). Pois, no que se refere à dimensão propriamente cognitiva da visão, Kepler a exclui do escopo de sua investigação:

How this image or picture is joined together with the visual spirits that reside in the retina and in the nerve, and whether it is arraigned within by the spirits into the caverns of the cerebrum to the tribunal of the soul or of the visual faculty; whether the visual faculty, like a magistrate given by the soul, descending from the headquarters of the cerebrum outside to the visual nerve itself and the retina, as to lower courts, might go forth to meet this image—*this, I say, I leave to the natural philosophers to argue about.* (KEPLER, *Paralipomena*, Cap. 5; trad. 2000, p. 180; grifos meus.

Portanto, se a *Dióptrica* fosse um tratado de ótica em sentido kepleriano⁵⁷, apenas os cinco primeiros discursos da obra cartesiana deveriam ser propriamente chamados de dióptrica, pois tratam, respectivamente, da Luz, da Refração e do Olho, de como a imagem retiniana chega ao senso comum por um processo exclusivamente mecânico (e portanto não-intencional)⁵⁸ e, finalmente, das características próprias da imagem que se forma na retina e por que razões ela não

⁵⁶ Cf. Carta de 31 de março a Mersenne, ponto 7: “Isso não me impede de confessar que Kepler foi o meu primeiro mestre em Ótica...” (AT II, 84)

⁵⁷ Como os *Paralipomena* e a *Dioptrice*.

⁵⁸ Com essas explicações neurológicas, Descartes complementa a teoria de Kepler.

pode ser considerada similitude, no sentido técnico que os escolásticos conferem a esse conceito.

Sem as explanações relativas à fenomenologia da visão, ou seja, às sensações (como diz Kepler), entretanto, Descartes não poderia determinar como a arte pode suplementar e corrigir nossas capacidades naturais através de instrumentos⁵⁹. Além disso, encontramos nos Discursos IV e V, não apenas a defesa de teses que prolongam a agenda de Kepler, mas que também buscam refutar a reação de matemáticos jesuítas a essa agenda, em especial a de Christoph Scheiner. Esses pensadores promoveram uma reforma na concepção tomista da percepção sensível para acomodar as teses de Kepler e ao, mesmo tempo, preservar o recurso aos conceitos de similitude e de espécie (SHAPIRO, 2008, PANTIN, 2008, DUPRÉ, 2012).

É por essa razão que começamos nossa análise da teoria cartesiana da percepção sensível com este texto, onde enfocamos a função argumentativa dos Discursos IV e V *vis-à-vis* do debate com a recepção jesuíta da ótica de Kepler. Nesses discursos, são tratados os aspectos exclusivamente mecânicos da visão (e, por extensão da percepção sensível⁶⁰).

3.2. A função argumentativa dos Discursos IV e V

Nesse contexto, o Discurso IV não faz jus inteiramente ao seu título (“Dos sentidos em geral”) o desenvolvimento completo desse tema dependerá ainda de

⁵⁹ Cf. Início do Discurso VII “Agora que examinamos suficientemente como a visão se faz, reservemos um pouco de palavras e coloquemos diante dos olhos todas as condições requeridas para seu aperfeiçoamento, a fim de que, considerando o modo pelo qual ela foi provida a cada um pela natureza, possamos fazer uma enumeração exata de tudo aquilo que ainda resta a ser acrescentado pela arte.” (AT VI, 147; MARICONDA *et alii*, 178)

⁶⁰ Cf. Início do Discurso IV: “É agora necessário que eu vos diga alguma coisa sobre a natureza dos sentidos em geral, a fim de poder explicar tanto mais facilmente em particular aquele da visão”. (AT VI, 109; MARICONDA *et alii*, 148)

teses e argumentos dos Discursos V (“Das imagens que se formam sobre o fundo do olho”) e VI (“Da visão). Mas tomado em conjunto com o Discurso V, ele, de fato, cumpre um papel central para fundamentar adequadamente a teoria exposta no Discurso VI associada ao que há de humano na visão (o segundo grau do sentir). Isso porque, pelas opções metodológicas esclarecidas antes, Descartes não pode recorrer, nessa obra, às suas teses metafísicas do dualismo substancial e da união substancial entre a mente e o corpo. Nesse sentido, ele não pode usá-las para recusar a concepção hilemórfica das coisas sensíveis, aí incluída a natureza humana, que dá suporte teórico ao conceito de espécies sensíveis e inteligíveis.

3.2.1 Scheiner versus Kepler: o retorno do conceito de species

E, com efeito, o que está em jogo na polêmica com a ótica jesuíta é a função cognitiva por eles atribuída às *species* no quadro da teoria do conhecimento tomista e a distinção introduzida por Kepler, e plenamente aceita e experimentalmente comprovada por Scheiner, entre *imago*, alinhada ao conceito tradicional como resultado da visão, fruto da imaginação (*Paralipomena*, cap. 3, def. 1), e a *pictura*⁶¹, que são “*figures of things truly existing on paper, or on a wall*”.

Essa distinção é resultado do emprego, por Kepler, da *camara obscura* não apenas como instrumento de observação e medida, uso bastante antigo e comum, mas como *modelo teórico* do papel do olho humano na visão; estratégia igualmente adotada por Descartes na *Dióptrica* (Discurso V). Esse recurso metodológico permite a Kepler determinar que a imagem visual do objeto é formada na *retina* e não no cristalino, como se pensava, recorrendo exclusivamente à uma análise geométrica do comportamento de feixes luminosos quando atravessam dióptros (refração) e da anatomia do olho humano.

⁶¹ Observe-se que nem Kepler, nem Descartes na *Dióptrica* usam de forma sistemática os termos ‘imagem’ e ‘pintura’ de modo a marcar essa distinção, embora ambos a utilizem de modo central em suas teorias da visão.

É nesse contexto ele introduz seu conceito novo de *pictura*, aplicável estritamente no contexto da dióptrica (MALLET, 1990), e que designa um objeto físico, real, cujo ser é inteiramente *independente* da presença de um ser percipiente, mesmo que seja visível, e que é *produzido* pela convergência de um feixe luminoso proveniente de um objeto luminoso qualquer sobre uma superfície (por exemplo, a retina). A pintura é uma projeção que representa *especialmente* (de modo bidimensional, invertido, e de forma mais ou menos precisa) um objeto, conforme as condições de iluminação, distância entre a superfície, o objeto e a(s) lente(s) intermediária(s), e que é dependente exclusivamente da presença de um objeto material com características determinadas (a superfície sobre a qual a luz incide e a projeta). O conceito de *imago*, para Kepler, é estritamente *psicológico* que designa algo completamente diferente da pintura, pois, não podendo existir sem ser visto e estando submetido a erros e distorções produzidos pelas faculdades ligadas ao sentido da visão, é “praticamente nada em si mesma” (*idem, ibidem*). Essa distinção vai de encontro às teorias medievais da visão, que, apoiadas desde Alhazen em uma síntese da metafísica de matriz aristotélica com a ótica da tradição perspectivista (geométrica), concebem que a visão ocorre graças às espécies das coisas transmitidas pela luz (como um meio perfeitamente transparente) e são recebidas pelo olho, naturalmente adequado a essa recepção. Seu conceito de imagem, tendo sido forjado no contexto da catóptrica (estudo do fenômeno dos espelhos e outras superfícies de reflexão) sem qualquer consideração acerca dos fenômenos de refração, explica a visão de uma coisa como estando deslocada no espaço (produzidas por objetos especulares) porque essas superfícies inpletam o percurso das espécies das coisas até nossos olhos (LINDBERG, 1976, cap. 6⁶²). Ora, ao explicar a formação da imagem retiniana como uma *pictura*, Kepler

⁶² O próprio Kepler dedica um apêndice ao seu primeiro capítulo dos *Paralipomena* para examinar e refutar a concepção aristotélica da visão.

mostra que uma “ontologia”⁶³ e uma geometria da luz são plenamente suficientes para explicar a formação de uma representação geométrica interna razoavelmente semelhante ao objeto externo – sem que seja uma *réplica* desse objeto, tornando, assim, *inútil* a suposição de que a luz carrega algo (a similitude) do objeto para explicar essa semelhança. Desse modo, sua ótica solapa a base de toda a teoria do conhecimento tomista, que repousa no enraizamento do processo intencional no processo ótico que ocorre no olho (sua recepção pelos órgãos externos): é essa recepção que permite a transmissão intencional dessa espécie pelas nossas faculdades cognitivas até o senso comum, onde é formada a imagem, base para o processo abstrativo que dá origem ao conhecimento racional das coisas.

Por essa razão, matemáticos jesuítas convencidos da correção da análise kepleriana do papel da luz na visão, como Scheiner, buscam argumentar em favor da reintrodução das espécies na explicação propriamente *ótica* da visão⁶⁴. Como mostra S. Dupré (2012) e também aponta I. Pantin (2008), embora Scheiner apresente provas experimentais⁶⁵ em favor do funcionamento da retina como uma superfície sobre a qual se projeta a representação de um objeto na câmara escura, corroborando publicamente as análises de Kepler, sua análise geométrica

⁶³ Mesmo que não se possa falar aqui, em sentido próprio, de uma ontologia ou de uma metafísica da luz, uso esse termo para chamar a atenção para o fato de que a explicação de Kepler depende de que a luz seja uma *coisa*, por ser capaz de ser causa eficiente de outra coisa (a pintura) e por dever ser considerada uma reta contínua e não apenas *como se fosse* uma reta contínua.

⁶⁴ Para uma defesa de que essa necessidade também provinha da relação peculiar que a doutrina jesuíta mantinha com imagens, agora tomadas em sentido mais amplo, ver DUPRÉ, 2012.

⁶⁵ Ver *Oculus* (1619). Segundo Dear (1987), Mallet (1990), Crombie (1991), e Pantin (2008), as obras de Scheiner contribuíram para desenvolver a ótica kepleriana, em particular do ponto de vista experimental, e seus trabalhos tinham bastante repercussão no período. Em seu livro de 1619, constam relatos de observações feitas com olhos dissecados de animais, em especial aquela também relatada por Descartes no Discurso V da *Dióptrica*. Essas observações constituem evidências empíricas de que a teoria de Kepler sobre a imagem retiniana estava correta, como todas as suas características, inclusive a inversão no eixo vertical.

da luz delas se afasta. Ele preserva a análise anterior que faz as projeções a partir de um único ponto luminoso, e não com *feixes luminosos* convergentes, o que lhe permite demonstrar que a luz, apenas por ela mesma, não é capaz de formar o que Kepler chama de *pictura*. Essa insuficiência demandaria, portanto, a reintrodução do conceito de *species* como o que é transportado pela luz, sem o qual não seria possível explicar a visível semelhança entre o objeto e sua projeção na retina, bem como a objetividade dessa representação (PANTIN, 2008). Assim ele defende que o globo ocular, entendido a partir do modelo da *camara obscura*, é naturalmente adaptado para receber as *species* sensíveis trazidas pela luz. (SCHEINER, 1619, p. 7) e que imagens projetadas pela luz são as “espécies visíveis dos objetos externos” (*idem*, p.132), de tal modo que quando “*the conditions of the experiment are perfect, these species almost serve as substitutes for the objects*” (PANTIN, 2008, p. 266; grifo meus).

3.2.2 Descartes e os novos argumentos contra o conceito de *species*

Esse é o contexto polêmico que, proponho, no qual os argumentos cartesianos dos discursos IV e V estão inseridos. E se a relação desses textos com a ótica de Kepler é inconteste, a presença de Scheiner como um interlocutor invisível é atestada pela reprodução, no Discurso V da *Dióptrica*, de uma experiência relatada pelo jesuíta⁶⁶, na qual se pode ver a imagem na retina translúcida de um olho dissecado de um animal recém-morto, e por uma referência em sua correspondência.

Tomados conjuntamente, esses discursos permitem avançar na explicação mecânico-geométrica do trajeto da imagem retiniana ao senso comum (Discurso IV) e rejeitar (no Discurso V) a associação feita por Scheiner entre essa imagem e a *espécie visual* do objeto. Dois movimentos argumentativos, que vão bem mais longe do que se propôs Kepler, são, sob esse aspecto, essenciais: (a) apresentar uma explicação para a dimensão corpórea da visão que inclua teoria da transmissão

⁶⁶ SCHEINER (1626-1630), Livro II, cap. 23, p. 110.

da imagem retiniana até glândula pineal que, sendo composta exatamente pelos mesmo quadro conceitual que explica sua formação, seja capaz de *preservar todas* as suas características próprias, as quais são derivadas da projeção de feixes de raios luminosos, emitidos por corpos luminosos ou iluminados e que penetram no globo ocular pela pupila e convergem para a retina ao atravessar a lente do cristalino; (ii) apresentar uma explicação para a dimensão não-corpórea da visão que não dependa da semelhança constatada entre a imagem projetada na retina e coisa da qual é imagem.

O primeiro movimento permite a Descartes recusar o argumento de Scheiner de que uma geometria da luz não é suficiente para explicar a visão no que nela depende de processos ocorridos no olho (órgão sensível externo). Com efeito, além de retomar a análise geométrica por feixes luminosos, era preciso preencher a lacuna na teoria kepleriana da visão que, não tendo avançado para além do nervo ótico, nas regiões não-translúcidas do corpo humano, deixava em aberto a questão de saber se sua explicação poderia ser estendida também nesse domínio. Ora, é exatamente o que faz Descartes oferecendo argumentos geométricos e experimentais para afastar a teoria jesuíta da visão sem recorrer à sua própria metafísica, e fornecer uma teoria alternativa em termos exclusivamente geométricos, luminosos e mecânicos, no sentido do caminho aberto por Kepler. No Discurso IV, ele apresenta a primeira parte dessa extensão, explicando a função dos filamentos internos aos nervos (conectados às diversas partes do cérebro). No Discurso V, ele finaliza esse movimento argumentativo ao explicar, através de uma representação gráfica (imagem) do cérebro, o modo como os diversos pontos da imagem retiniana são transmitidos para o ponto único da glândula pineal. Portanto, da retina até o cérebro, não é necessário introduzir os conceitos de *species* e de similitude:

Deve-se, além disso, ter o cuidado de não supor que, para sentir, a alma tenha necessidade de contemplar algumas imagens que sejam enviadas pelos objetos até o cérebro, *tal como fazem comumente nossos filósofos* ou, pelo menos, deve-se

conceber a natureza dessas imagens de modo completamente diferente do que eles o fazem. (AT VI, 113; MARICONDA et *alii*, 152)

Essa introdução, ademais, como é feita por Scheiner, como implicando que a imagem retiniana é a similitude do objeto, torna “*impossível* [mostrar] como elas podem ser formadas por esses objetos e recebidas pelos órgãos dos sentidos externos e transmitidas pelos nervos até o cérebro” (*idem, ibidem*), além de apagarem toda distinção entre a imagem e o objeto (*ibidem*).

Naturalmente, provar que a reintrodução desses conceitos não é necessária para explicar a dimensão puramente corpórea da visão não é suficiente para e provar que ela tampouco é necessária para a explicar a outra dimensão desse ato perceptivo. Para tanto, o segundo movimento deve apresentar uma explicação alternativa que independa desses conceitos, vale dizer, que independa da tese de que a imagem retiniana não possui dessemelhanças relevantes com a coisa da qual é imagem. Mas o primeiro movimento é suficiente para redirecionar a investigação de volta ao rumo certo: “...a questão é somente a de saber como elas podem servir de meio para a alma sentir todas as diversas qualidades dos objetos aos quais elas se relacionam, e não como elas possuem em si mesmas sua semelhança” (AT VI, 113; MARICONDA et *alii*, 152)

O Discurso V trata de ressaltar as dessemelhanças ao lado das visíveis semelhanças. Assim, faltará a Descartes desenvolver, no Discurso VI, sua teoria alternativa, após tê-la anunciado da seguinte forma:

E a única razão que tiveram para supô-las [que as imagens devem ser similitudes] é que, ao ver que nosso pensamento pode ser facilmente estimulado por um quadro a conceber o objeto que nele está pintado, pareceu-lhes que ele devia ser, do mesmo modo, estimulado a conceber aqueles objetos que tocam nossos sentidos por meio de alguns pequenos quadros que se formariam em nossa cabeça, ao passo que devemos considerar que *existem muitas outras coisas, além das imagens, que podem estimular nosso pensamento, como os sinais e as palavras, os*

quais de modo algum se parecem com as coisas que significam. (AT VI, 113; MARICONDA et alii, 152; grifos meus)

Essa teoria alternativa, portanto, substitui o modelo da visão pelo do tato⁶⁷ e adota, com a introdução do conceito central de *instituição natural*, uma concepção semiótica – e não mais representativa – da percepção sensível:

Ora, ainda que essa pintura, passando assim até o interior de nossa cabeça, retenha sempre alguma coisa da semelhança dos objetos dos quais ela procede, não se deve, todavia, como eu já vos fiz muito suficientemente entender, deixar-se persuadir que seja por meio dessa semelhança que ela faça que nós os sintamos, como se existisse, novamente, outros olhos em nosso cérebro, com os quais nós pudéssemos perceber, mas, antes, que são os movimentos pelos quais a pintura é composta que, agindo imediatamente contra nossa alma, uma vez que ela está unida a nosso corpo, são instituídos pela natureza para fazer a alma ter tais sensações. (AT VI,130; MARICONDA et alii, 164; grifos meus)

A vantagem explicativa desse modelo, quando associado à explicação do trajeto mecânico-geométrico da imagem da retina, através dos filamentos dos nervos, até o cérebro e daí, até a glândula pineal, é que ele não depende de que a imagem retiniana seja uma cópia fiel (perfeitamente semelhante) à coisa vista para explicar a visão. As semelhanças e dessemelhanças empiricamente constatadas entre a imagem retiniana e a coisa da qual é imagem, uma vez devidamente explicadas geometricamente pela retomada da aplicação da convergência de feixes luminosos e pela aplicação da correta lei da refração, que permite o cálculo mais preciso

⁶⁷ Cf. Discurso IV: "...quando o cego (...) toca alguns corpos com seu bastão, é certo que esses corpos não enviam outra coisa até ele senão que, fazendo mover diversamente seu bastão segundo as diversas qualidades que estão neles, eles movem pelo mesmo meio os nervos de sua mão e, em seguida, os lugares de seu cérebro de onde provêm esses nervos, o que *dá ocasião* a sua *alma de sentir tantas diversas qualidades nesses corpos quantas são as variedades que se encontram nos movimentos que são por eles causados em seu cérebro.* (AT VI, 113-114;

meus)

dos ângulos de incidência, bem como sua perfeita preservação ao longo de sua transmissão no interior do corpo até o ponto onde ocasionará a visão (percepção sensível) propriamente dita, deixam completamente relevantes. Mais ou menos semelhantes, essas imagens (Kepler diria *picturae*) dão igualmente conta da percepção sensível, assim como palavras, mais ou menos semelhantes às coisas que designam, nos fazem igualmente pensar nessas coisas.

4. Conclusão

Procurei mostrar como o modo pelo qual Descartes apresenta sua teoria da percepção sensível na *Dióptrica*, mesmo que contenha suas teses mais essenciais, que não serão abandonadas por ele ao longo de suas obras, é determinado duplamente: pelos objetivos buscados, que estendem seu público-alvo para além daquele próprio de suas obras científicas (ROUX, 1997), mas também por um debate que envolve a recepção jesuíta da ótica kepleriana. Vemos desse modo que, mesmo que certos conceitos tradicionais da teoria tomásica da percepção sensível sejam mobilizados, eles o são de modo peculiar, por terem passado por uma reforma para acomodar certas teses de Kepler. Desse modo, espero ter contribuído para aperfeiçoar a compreensão da estratégia argumentativa de Descartes, em particular nos Discursos IV, V, deixando para uma outra oportunidade a análise mais detida das novidades aportadas pelo Discurso VI.

No que se refere ao problema da legitimidade epistemológica do uso de artefatos como o telescópio, ou seja, de instrumentos de *percepção*, esse capítulo deu os primeiros passos para mostrar que os Discursos IV e V da *Dióptrica* pavimentam o caminho para a defesa de que essa legitimidade está fundada na homogeneidade entre o processo visual em sua dimensão puramente mecânica e o funcionamento desses artefatos: ambos devem ser compreendidos segundo o modelo teórico da câmara escura. Donde se segue que esse recurso não coloca absolutamente nenhum problema desse ponto de vista.

A segunda parte dessa defesa depende ainda da análise do Discurso VI, mas sua estratégia já foi antecipada, consistindo no abandono da concepção representacionista da percepção sensível em prol de uma concepção semiótica⁶⁸.

BIBLIOGRAFIA

BENNETT, J. Knowing and Doing in the Sixteenth Century: What Were Instruments for? *British Journal for the History of Science*, vol. 36, 2003, p.129–50.

CROMBIE, A. C. Expectation, modelling and assent in the history of optics-- II. Kepler and Descartes. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. 22, n. 1, 1991, p. 89–115. DOI: [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(91\)90016-1](https://doi.org/10.1016/0039-3681(91)90016-1).

CURLEY, E. *Descartes against the skeptics*. Harvard University Press, 1978

DAUMAS, M. Les instruments scientifiques aux XVIIe et XVIIIe siècles. *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 146:402–403 (1956)

DEAR, P. *Discipline & experience: The mathematical way in the Scientific Revolution*. The University of Chicago Press, 1995.

DEAR, P. Jesuit mathematical science and the reconstitution of experience in the early seventeenth century. *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 18, n. 2, 1987, p. 133–175.

⁶⁸ É importante ressaltar que não espero ter apresentado, neste texto, argumentos suficientes para a defesa dessa tese. Para tanto, seria preciso não apenas avançar para a análise do Discurso VI mas sobretudo esclarecer o que estou entendendo por *representacionismo*. Por exemplo, Ann Wilbur Mackenzie (1990), ao defender que Descartes desenvolve na *Dióptrica*, ainda que parcialmente, uma concepção representacionista da percepção sensível, parece ter em mente uma compreensão dessa noção bem diferente daquelas envolvidas nas análises de LENNON (1988), que defende que a teoria dessa obra é neutra relativamente a esse ponto, e de LANDIM (2019). Reenvio, portanto, os leitores a esses trabalhos como forma de aprofundar nessa discussão.

- DESCARTES, R. *Discurso do método & Ensaios*. Trad. Pablo Ruben Mariconda *et alii*. Marília: Ed. UNESP, 2018.
- DESCARTES, R. *Meditações de Primeira Filosofia*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. UNICAMP, 2004.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Ed.: Ch Adam e P. Tannery. 12 vols. Paris: Cerf, 1897–1913.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.
- DUPRÉ, S. The Return of the Species: Jesuit Responses to Kepler’s New Theory of Images In: de BOER, W.; GÖTTLER, Christine (orgs). *Religion and the Senses in Early Modern Europe*. Brill, 2012, p. 473–487. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004236653019>
- FRANKFURT, H. G. *Demons, dreamers, and madmen: the defense of reason in Descartes’s Meditation*. Indianapolis/New York: Bobbs-Merrill Company, 1970.
- GAL, O., & CHEN-MORRIS, R. (). “Empiricism Without the Senses: How the Instrument Replaced the Eye”. In C. T. Wolfe & O. Gal (orgs.). *The Body as Object and Instrument of Knowledge*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2010, p. 121–147.
- GAULON, P.-A. Instruments scientifiques – Définition et historique. *Bulletin de la Sabix* 18, 1997.
- GUENANCIA, P. *L’intelligence du sensible essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard, 1998.
- HACKING, I. *Representing and Intervening. Introductory topics in the philosophy of natural science*. Cambridge University Press, 1983
- HALL, R. A. *The Scientific Revolution, 1500–1800 the Formation of the Modern Scientific Attitude*. Longman, 1954.
- HOOYKAAS, R. The Rise of Modern Science: When and Why?. In: M. Hellyer (ed). *The Scientific Revolution*, 2003, p. 17–43.

- KEPLER, J. *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditor*. (...) Frankfurt: Claude de Marne e Johann Aubry, 1604.
- KEPLER, J. *Dioptrice seu demonstratio eorum quae visui & visibilibus propter conspiciilla non ita pridem inventa accidunt* (...). David Francis, 1611
- KEPLER, J. *Optics: Paralipomena to Witelo & Optical Part of Astronomy*. Trad. William H. Donahue, Green Lion Press, 2000
- LANDIM, R. Percepção sensível em Descartes. *Analytica*, vol. 23, n. 2, 2019, p. 1-28.
- LENNON, T. Representationalism, judgment and perception of distance: further to Yolton and McRae. *Dialogue*, vol. 19, 1980, p 151-162 DOI: <https://doi.org/10.1017/S0012217300024744>
- LINDBERG, D. C. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago, 1976.
- MacKENZIE, Ann Wilbur. Descartes on Sensory Representation: A Study of the Dioptrics, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 20, sup1, 1990, p. 109-147.
- MALLET. A. Early Conceptualizations of the Telescope as an Optical Instrument. *Early Science and Medicine*, vol. 10, n. 2, 2005, p. 237-262.
- MALLET. A. Keplerian illusions: Geometrical pictures vs optical images in Kepler's visual theory. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. 21, n. 1, 1990, p. 1-40.
- POPKIN, R. H. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, 1960.
- RADDER, D. (2009). The philosophy of scientific experimentation: a review. *Automated Experimentation* vol. 1, 2. <https://doi.org/10.1186/1759-4499-1-2>
- ROCHA, Ethel. *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*. Curitiba: Kottter Editorial, 2016.
- ROUX, Sophie. La nature de la lumière selon Descartes. In: *Le siècle de la lumière*, Presses de l'ENS de. Fontenay Saint-Cloud, 1997, p. 49-66.
- SCHEINER, C. *Oculus, hoc est fundamentum opticum*. Innsbruck, 1619.

SCHEINER, C. *Rosa ursina: sive, sol ex admirando fâcularum et macularum suarum phaenomeno varius*. Bracciano, 1626–1630.

SCHMITT, C. B. Experience and experiment: A comparison of Zabarella's view with Galileo's in *De Motu*. *Studies in the Renaissance* vol. 16, 1969, vp. 80–138.

SHAPIN, S. “Pump and Circumstance: Robert Boyle’s Literary Technology”. In: M. Hellyer (ed). *The Scientific Revolution*: 2003, p. 72–100.

SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton University Press, 1985.

SIMMONS, Alison. Perception in Early Modern Philosophy. In: MATTHEN, M. (org). *Oxford Handbook of Philosophy of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199600472.013.015>

SIMMONS, Alison. The Sensory Act: Descartes and the Jesuits on the efficient cause of sensation. In BROWN, S. F. (org) *Meeting of the Mind: The Relations Between Medieval and Classical Modern European Philosophy*. Brepols, 1998, p. 63–76.

TOSSATO, C. R. Os fundamentos da óptica geométrica de Johannes Kepler. *Scientiæ Studia*, v. 5, n. 4, 2007, p. 471–99.

VAN HELDEN, A. The Birth of the Modern Scientific Instrument, 1550–1700. In BURKE, J. (org) *The Uses of Science in the Age of Newton*. Berkeley: University of California Press, 1983, p. 49–84.

WARNER, Deborah J What is a scientific instrument, when did it become one, and why? *The British Journal for the History of Science*, vol. 23, n. 1, 2009, p. 83–93. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0007087400044460>

Deus e conhecimento em Descartes

É conhecida a leitura das *Meditações Metafísicas* de Descartes segundo a qual a função da prova da existência de Deus é a de garantir o conhecimento eliminando a hipótese da existência de um Deus enganador que sistematicamente enganaria quanto à verdade das ideias claras e distintas, isto é, ideias percebidas pela razão sem auxílio dos sentidos, que exibem conteúdos cuja negação é contraditória. Segundo essa leitura, embora sem mencionar ideias claras e distinta na Primeira Meditação, ao introduzir a hipótese de um Deus enganador relacionando-a à matemática, Descartes estaria pondo em questão a verdade das ideias claras e distintas das quais as ideias matemáticas seriam exemplos. Assim, a hipótese do Deus enganador seria uma razão para suspeitar de erro sistemático da razão e a prova da existência de Deus teria sido introduzida para descartar de vez essa possibilidade, fundamentando assim o conhecimento, que seria, portanto,

constituído de ideias claras e distintas⁶⁹. O objetivo último de Descartes nas *Meditações* seria garantir a infabilidade da razão e caracterizar o que ele chama de *scientia*⁷⁰ como o conhecimento claro e distinto, produto da razão pura, cuja verdade goza da garantia divina. Nesse artigo pretendo sugerir uma leitura alternativa acerca de qual seria a função da prova da existência de Deus nas *Meditações* de Descartes. O ponto de partida para essa leitura será a leitura também alternativa das *Meditações* segundo a qual, ao recorrer à hipótese do Deus enganador Descartes não introduz uma razão para duvidar das ideias claras e distintas. Segundo essa leitura, levando a sério o que Descartes explica a Mersenne⁷¹ ser seu objetivo nas *Meditações*, a saber, substituir o modelo cognitivo alternativo ao escolástico de inspiração aristotélica que considera que todo o conhecimento tem origem nos sentidos, a dúvida apresentada na Primeira Meditação não tem como alvo o conhecimento originado em ideias claras e distintas, mas sim o modelo de conhecimento cuja origem são os sentidos. A Primeira Meditação é, nesse sentido, dedicada a minar esse modelo da tradição aristotélica de conhecimento (“aplicar-me-ei ... em destruir em geral todas as

⁶⁹ Veja-se, por exemplo, M. Gueroult (1953), B. Williams (2005), J. M. Beyssade (1979) e M. Wilson (1978).

⁷⁰ Descartes parece fazer uma distinção entre conhecimentos isolados e a articulação sistemática de conhecimentos que ele chama de *scientia*. Como veremos, alguns intérpretes, consideram que além disso, o termo *scientia* expressa o conhecimento constituído por ideias claras e distintas cuja verdade objetiva é garantida pelo conhecimento da existência de Deus.

⁷¹ Carta a Mersenne de 28 de janeiro de 1641: “[P]osso afirmar, cá entre nós, que essas seis meditações contêm todo o fundamento de minha Física. Mas, por favor não diga às pessoas, pois isso tornaria mais difícil sua aprovação por parte daqueles que defendem Aristóteles. *Tenho esperança que insensivelmente os leitores se acostumarão com meus princípios e reconhecerão sua verdade antes de notarem que eles destroem os princípios de Aristóteles*” (Ênfase acrescentada. Tradução minha. AT III: 293).

minhas **antigas opiniões**”. AT VII: 18⁷²) apresentando razões para duvidar dos alicerces desse modelo, a saber, a confiabilidade nas ideias sensíveis dos objetos singulares e nas imagens gerais produzidas a partir de ideias sensíveis, uma vez que julga que (“**Tudo** o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos”. *Ibid*). Com base nos fatos de que Descartes na Primeira Meditação afirma serem os sentidos como origem de conhecimento o alvo da dúvida, no fato de que em momento nenhum menciona ideias claras e distintas como possível fonte de conhecimento e, portanto, como alvo da dúvida, e com base ainda em textos das Primeira e Terceira Meditações, essa leitura alternativa sugere que o recurso à hipótese do Deus enganador tem uma outra função que a sustentada pela leitura tradicional. Segundo essa leitura alternativa, que é o ponto de partida para a tese a ser sustentada nesse artigo, a função do recurso à hipótese de um Deus enganador não é a de provocar dúvida acerca da verdade das ideias claras e distintas e sim a de corrigir uma tendência equivocada de se pensar que a matemática teria escapado às razões apresentadas para duvidar dos sentidos e da imaginação como fontes legítimas e seguras de conhecimento (Rocha, 2019)⁷³. A hipótese do Deus enganador não seria,

⁷² Sempre que possível as citações de passagens das *Meditações Metafísicas* serão extraídas da tradução de Bento Prado Junior e J. Guinsburg (Coleção Pensadores, Ed. Victor Civita, Abril Cultural, São Paulo, 1973). Qualquer alteração será notificada. As citações serão acompanhadas da notação da edição em latim Adan & Tannery (AT) da obra de Descartes seguida do número do volume e do número da página nessa edição.

⁷³ A tese defendida em Rocha (2019) é a de que em nenhum momento das *Meditações*, e não apenas na Primeira Meditação, as ideias claras e distintas são postas em questão já que, segundo Descartes, é impossível duvidar daquilo que a luz natural ensina. A tese é baseada em textos das *Meditações*, por exemplo, aquele em que, com o objetivo de distinguir o que seria ensinado pela natureza do que é ensinado pela luz natural, Descartes afirma na Terceira Meditação “[T]udo o que a luz natural me mostra – como que de duvidar segue-se que sou, e coisas semelhantes –, **de modo algum pode ser duvidoso**, porque não pode haver nenhuma outra faculdade em que

portanto, uma nova razão para duvidar de algo que não havia até então, na Primeira Meditação, sido posto em questão (ideias claras e distintas) e sim o modo de Descartes chamar atenção para o fato de que uma vez postos em questão os sentidos e a imaginação, todo o conhecimento, incluindo também o conhecimento matemático, se considerado como resultante de um processo cognitivo que tem origem nos sentidos, como consideram os escolásticos aristotélicos, está em suspenso. A assunção dessa leitura de que a função do recurso à hipótese do Deus enganador não é a de apresentar razões para duvidar das ideias claras e distintas, é o que faz surgir a questão do presente artigo: qual seria a função da prova da existência de Deus nas *Meditações* se não a de garantir a verdade das ideias claras e distintas por eliminar essa hipótese?

Conhecimento perfeito

A leitura a ser aqui apresentada sustenta que a prova da existência de Deus tem uma dupla função nas *Meditações*: legitimar a produção de conhecimentos por articulação de ideias e garantir a legitimidade de conhecimentos que se originam nos sentidos. A discussão que Descartes introduz no prefácio dos *Princípios da Filosofia* acerca do que considera ser o conhecimento perfeito, de algum modo abre a possibilidade dessa leitura. O conhecimento perfeito é ali explicado como constituído de ideias produzidas pela razão pura e também de ideias originadas nos sentidos e como se fundando em dois princípios básicos, a razão e Deus. Diz Descartes nos *Princípios*:

...considerarei o ser e a existência desse pensamento [que duvida] o primeiro princípio ... [e que] existe um Deus que é autor de todas as coisas ... Eis a totalidade dos princípios que uso em relação às

confie tanto quanto nessa luz” (Ênfase acrescentada. *AT VII*: 38. Para o desenvolvimento dessa leitura acerca da função da hipótese do Deus enganador ver Rocha, E. (2019).

coisas imateriais e metafísicas e dos quais deduzo muito claramente os princípios das coisas corpóreas ou físicas ... (AT IXB: 10)

E quanto ao conhecimento perfeito:

... 'sabedoria' significa não apenas prudência nos assuntos da vida ordinária, mas também um conhecimento perfeito de todas as coisas que a humanidade é capaz de conhecer ... para que esse conhecimento seja perfeito, deve ser deduzido de primeiras causas; assim, para começar a adquiri-lo ... devemos buscar as primeiras causas ou princípios. (AT IXB:10)

Na sequência, ao apresentar o que seriam os quatro níveis de sabedoria que, segundo ele, são os modos como “é adquirida **toda** a sabedoria que em geral se possui”(AT IXB:5), Descartes enumera os modos de conhecer, deixando claro que as ideias oriundas dos sentidos, bem como as ideias oriundas da razão pura, fazem parte do conhecimento. Os quatro modos de aquisição de conhecimento elencados são: conhecimentos de noções evidentes à razão, tudo o que conhecemos por meio dos sentidos, tudo o que aprendemos em conversas e o que aprendemos de livros. (AT IXB: 10). Além desses quatro modos de conhecer, Descartes sugere um quinto que seria o conhecimento das primeiras causas que são imediatamente evidentes e que nos permitem deduzir o conhecimento de **todas as outras coisas que se encontram no mundo**”(AT IXB: 11), isto é, o conhecimento dos princípios de todo conhecimento, o que indica que tanto os conhecimentos adquiridos por meio dos sentidos, dos livros e de conversas, quanto os que se fundam apenas na razão, se fundam nos dois princípios básicos, a razão e Deus.

Tendo em mente essa explicação de Descartes do que o conhecimento perfeito envolve tanto ideias indubitáveis (da razão pura) quanto ideias dubitáveis (dos sentidos), e que os princípios que fundam todo conhecimento são a razão e

Deus, no presente artigo pretendo sugerir uma leitura alternativa da função da prova da existência de Deus. Além dessa tese de que o conhecimento perfeito envolve não apenas conhecimentos originados na razão pura, mas também os originados nos sentidos, a hipótese a ser sustentada leva em conta ainda duas outras teses: que os sentidos como fonte de conhecimentos são postos em questão no início das *Meditações* e que até a Terceira Meditação (onde aparece a prova da existência de Deus) Descartes só dispõe do conhecimento que é imediatamente dado à razão pura, introduzido pelo argumento do *Cogito* na Segunda Meditação. Com base nessas três teses, a hipótese a ser defendida é a de que a estrutura da prova da existência de Deus tem a função de exibir um padrão de uso da razão como fonte do conhecimento que não é imediatamente apreendido pela razão e o resultado da prova tem como função garantir a verdade não das ideias indubitáveis claras e distintas produzidas pela razão pura, e sim das ideias dubitáveis, obscuras e confusas produzidas pela razão auxiliada pelos sentidos.

No que se segue apresentarei argumentos e evidências textuais em defesa dessa leitura segundo a qual a prova da existência de Deus nas *Meditações* tem essa dupla função cuja compreensão se harmoniza com o que é dito consistir o conhecimento perfeito: por um lado a estrutura da prova exibe o modo legítimo de a razão operar para alcançar conhecimentos constituídos por ideias quando este, diferentemente do *Cogito*, não é apreendido de modo imediato pela mente e, por outro lado, o resultado da prova, a existência de Deus, tem a função de garantir conhecimentos que dependem de ideias dubitáveis que têm origem nos sentidos. Assim, a razão e Deus nas *Meditações* são os princípios de conhecimento porque, por um lado, além do *Cogito*, que estabelece o padrão para conhecimentos imediatamente dados à razão, a estrutura da prova da existência de Deus estabelece o padrão para conhecimentos que supõem articulações de ideias e, por outro lado, a existência de Deus assim provada garante outros conhecimentos que não os alcançados por ideias claras e distintas produzidas pela razão pura. Essa leitura tem como consequência última que em sua crítica ao

modelo cognitivo escolástico aristotélico segundo o qual todo conhecimento começa com uma experiência sensível, Descartes não está sustentando que nenhum conhecimento tem origem nos sentidos e sim que alguns conhecimentos têm origem nos sentidos e outros conhecimentos resultam apenas da razão pura, isto é, nem todo conhecimento é constituído por ideias claras e distintas, o que é corroborado pela explicação de Descartes do que é conhecimento perfeito.

É possível depreender a dupla função da prova da existência de Deus a partir de passagens das *Meditações* e de outros textos onde de algum modo o tema do conhecimento aparece. A seguir, algumas dessas passagens serão separadas e examinadas em dois blocos distintos. Um bloco de textos do qual é possível depreender que é a partir da exibição da estrutura argumentativa clara e distinta, que se apresenta como alternativa ao processo abstrativo sustentado pela escolástica para conhecer que Deus existe, que Descartes pretende legitimar o conhecimento que depende de articulação de ideias (porque não são imediatamente apreendidos pela razão). E há um outro bloco de textos do qual é possível depreender, não da estrutura da prova, mas do resultado demonstrado pela prova da existência (e, conjugada a ela, a da veracidade divina), que é possível confiar nas ideias dos sentidos e em inclinações naturais como fontes de algum conhecimento. Assim, a partir de certos textos em que Descartes relaciona a prova da existência de Deus e o conhecimento será argumentado que a função da prova da existência de Deus é legitimar o conhecimento que depende de combinação de ideias na medida em que sua estrutura exhibe a operação racional que por meio de elos claros e distintos, independentes dos sentidos, articula ideias. E a partir de certos outros textos, em que Descartes relaciona a existência de Deus a conhecimentos que têm origem nos sentidos, será evidenciado que, segundo ele, uma vez conhecidas a existência e a veracidade de Deus, é possível confiar em alguns conhecimentos adquiridos a partir os sentidos, racionalmente dubitáveis.

Estrutura da prova da existência de Deus e conhecimento por articulação de ideias

O primeiro bloco de textos, composto sobretudo por passagens das respostas de Descartes a seus objetores são os textos que, de um modo geral, são utilizados como suporte para a leitura tradicional que afirma que a prova da existência de Deus nas *Meditações* tem apenas a função de garantir a verdade das ideias claras e distintas e essa função se realiza eliminando a hipótese de um Deus enganador. No que se segue, serão apresentados alguns desses textos com o objetivo de mostrar que essa leitura tradicional não é a única possível. Como veremos, nessas passagens, por meio de diferentes termos, o que é claramente dito é que para conhecer é necessário conhecer a existência de Deus. Dessa tese, pode-se deduzir ou bem, como quer a leitura canônica, que Descartes está sustentando que só é possível ter conhecimento depois de conhecida a existência de Deus porque esse último conhecimento destrói a hipótese de um Deus enganador que põe em questão ideias claras e distintas ou bem, como a leitura aqui sugerida, que certos conhecimentos, a saber, os que não são imediatamente apreendidos pela razão, só são possíveis depois da prova da existência de Deus porque antes dela não se tem um padrão de operação indubitável da razão que legitime a articulação correta de ideias e, além disso, que antes do conhecimento da existência (e veracidade de Deus) não se pode confiar em nenhuma ideia oriunda dos sentidos.

Uma das principais passagens do primeiro bloco sugerido está na Terceira Meditação no contexto em que Descartes flerta com a possibilidade de que mesmo as ideias claras e distintas possam estar em questão pela hipótese do Deus enganador introduzida na Primeira Meditação. Descartes imediatamente nega essa possibilidade aventada mencionando exemplos de ideias claras e distintas imediatamente apreendidas pela razão:

engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo ... ou então que dois e três façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, nas quais reconheço manifesta contradição. (AT VII: 36)

Prosseguindo, depois de sustentar a impossibilidade de duvidar desse tipo de ideia clara e distinta, Descartes afirma (no original latino):

...[D]evo examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador. Pois na ignorância disso, não parece que eu possa jamais estar completamente certo de **nenhuma outra coisa** (AT VII: 36. Ênfase acrescentada)⁷⁴

Essa passagem é tradicionalmente lida como se Descartes estivesse afirmando que sem conhecer a existência de Deus e sua veracidade não seria possível ter qualquer conhecimento. Leitura problemática na medida em que Descartes afirma que o que não poderia se ter é conhecimento de nenhuma **outra coisa** e não que não se poderia conhecer **coisa alguma**. Essa passagem parece sugerir, em vez disso, que Descartes está admitindo que haveria algum conhecimento mesmo sem se ter conhecimento da existência de Deus, já que o conhecimento dessa existência seria necessário para se obter **outros** conhecimentos. Qual seria esse conhecimento que se poderia ter mesmo sem conhecer a existência de Deus? Descartes não pode estar se referindo ao próprio conhecimento da existência de Deus. Isto é, Descartes não pode, sob pena de ser contraditório, estar dizendo que sem o conhecimento da existência de Deus não se poderia conhecer outra coisa além do

⁷⁴ Em razão da relevância da diferença entre o texto original em latim e sua tradução francesa, nessa passagem, a tradução para o português foi retirada da tradução de Castilho (2004) que traduz da versão original.

conhecimento da existência de Deus. Por que se já houvesse conhecimento da existência de Deus, não seria “sem o conhecimento da existência de Deus”. Dado o contexto em que Descartes faz essa afirmação, a saber, logo depois de afirmar a indubitabilidade de ideias claras e distintas diretamente apreendidas pela razão, é muito plausível, então, que aqui nessa passagem Descartes esteja afirmando que sem o conhecimento da existência de Deus jamais se poderia ter um conhecimento não imediato, isto é, um conhecimento por articulação de ideias e ainda que jamais poderia se ter outro conhecimento que não o conhecimento que é fornecido por ideias claras e distintas. Se for assim, como consequência seria necessário afirmar que Descartes aqui sugere que há conhecimentos produzidos apenas pela razão mas que não são imediatamente apreendidos e, além disso, que há conhecimentos que não são fornecidos por ideias claras e distintas. Esses últimos serão o foco da segunda parte desse artigo por meio da análise do segundo bloco de textos que mostram que a existência de Deus efetivamente garante a verdade de ideias dos sentidos, isto é, ideias que não são claras e distintas.

Cabe aqui chamar a atenção para o fato de que a leitura tradicional parece se basear na versão francesa do texto cartesiano que, nessa passagem, pela omissão de dois termos se torna bem diferente do original em latim. Enquanto que na versão original Descartes afirma que é necessário examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador, “pois na ignorância disso, não parece que eu possa jamais estar completamente certo de nenhuma **outra** coisa” (“*hac enim re ignorata, non videor de ulla **alía** plane certus unquam posse*”); na versão francesa lê-se que é necessário examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador “pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa **alguma**” (“*car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse être certain d’**aucune** chose*”). Como se pode verificar, na versão francesa dois termos são suprimidos: “**completamente**” e “**outra**”. Por conta dessa omissão, os defensores da leitura tradicional podem ler essa passagem

como se Descartes estivesse afirmando que só com o conhecimento da existência de Deus é possível passar da persuasão para o conhecimento, e isso, com relação a qualquer ideia clara e distinta, seja ou não imediatamente percebida. Antes de se conhecer a existência de Deus as ideias claras e distintas provocariam uma certeza racional subjetiva que só poderia ser tomada como conhecimento uma vez provada a impossibilidade do erro sistemático quanto a essas ideias, hipoteticamente provocado por um Deus enganador. Note-se, entretanto, que Descartes não fala que o conhecimento da existência de Deus garante a passagem da certeza para o conhecimento. O que ele diz é que esse conhecimento garante a **certeza completa**, o que sugere, por um lado, que a passagem será de uma **certeza** racional, para uma ainda **certeza** racional, mas dessa vez, **completa**. Assim, é plausível que nessa passagem Descartes esteja 1) anunciando a necessidade da prova da existência de Deus para que a estrutura da prova garanta um padrão de operação da razão para conhecimentos que não são imediatamente dados e 2) antecipando a tese de que outros conhecimentos que não são evidentes (alcançados por ideias claras e distintas) poderão ser legitimamente considerados conhecimentos uma vez provada a existência de Deus que garantirá sua verdade. Assim, o conhecimento da existência de Deus garantiria, de modos distintos, o conhecimento completo na medida em que garantiria a complexidade do conhecimento adquirido por articulação de ideias e conhecimentos que não se baseiam em ideias claras e distintas.

Outros textos, em geral mencionando a relação do ateu com o verdadeiro conhecimento, são também considerados como suporte para leitura de que a prova da existência de Deus garante a verdade das ideias claras e distintas porque elimina a hipótese de Deus enganador. Por exemplo, em suas respostas aos objetores reunidas no conjunto das segundas objeções feitas às Meditações, Descartes afirma:

O fato de que um ateu possa “perceber claramente que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos” é algo que não contesto. Mas sustento que essa percepção não é o verdadeiro conhecimento, visto que nenhum ato de percepção que pode ser posto em dúvida parece adequadamente ser chamado de conhecimento ... E embora essa dúvida possa não lhe ocorrer, ainda assim pode surgir ... De modo que ele nunca estará livre de dúvida até que conheça que Deus existe. (AT VII: 1410

Mais uma vez, a passagem permite duas possíveis leituras bem diferentes. Segundo a leitura tradicional o que está sendo afirmado é que só conhecendo a existência de Deus (e a veracidade dele) é possível confiar em ideias claras e distintas em virtude da então provada impossibilidade de um Deus enganador⁷⁵. Segundo a leitura aqui sugerida, duas coisas podem ser depreendidas dessa passagem: 1) a

⁷⁵ É certo que em alguns textos em que discute a relação do ateu com o conhecimento, Descartes afirma que o ateu só tem conhecimento quando conhece que foi **criado** por Deus e, portanto, que não é imperfeito, o que dissipa a possibilidade de sistematicamente duvidar da evidência. Veja-se, por exemplo, sua resposta às terceiras e às sextas objeções (AT VII: 196 e AT VII: 428;). Mas mesmo admitindo isso, é preciso admitir que a importância fundamental da prova da existência de Deus, é a de estabelecer o padrão de operação legítima de articulação racional de ideias. Do contrário nem o ateu nem ninguém poderia aceitar essa prova como efetivamente uma prova: a própria prova da existência de Deus depende de ser legitimada a estrutura clara e distinta de articulação de ideias, o que é obtido pela exibição da estrutura argumentativa na própria prova desse conhecimento mais claro e distinto que a substância finita pode ter. Mais ainda, dizer que o ateu verdadeiramente conhece apenas quando sabe não ser imperfeito não significa necessariamente, como segundo a interpretação tradicional, que para que o ateu tenha verdadeiro conhecimento é necessário eliminar a hipótese de um deus enganar quanto às ideias evidentes. Supor-se imperfeito e, portanto, passível de engano sistemático não depende necessariamente da hipótese de um deus enganador. Assim, mesmo admitindo que o ateu só conhece quando reconhece a impossibilidade do erro sistemático da criatura criada por Deus, não é necessário admitir que a hipótese do Deus enganador põe em questão a verdade das ideias claras e distintas nem que a prova da existência de Deus tem como função eliminar essa hipótese.

confiança do ateu, ou de qualquer sujeito de conhecimento, nas ideias não imediatamente percebidas e que são claras e distintas, como fonte de conhecimento depende da prova da existência de Deus por ser a estrutura dessa prova o padrão de conhecimento complexo. Note-se, em favor dessa leitura, que Descartes não afirma que para confiar na verdade das ideias claras e distintas basta saber que Deus existe (o que poderia ocorrer por iluminação divina, por exemplo), mas sim que devo **examinar** se Deus existe, o que sugere que é necessário verificar a estrutura de uma prova e isso porque, sugiro, é necessário um modelo de exercício correto da razão para obtenção de ideias claras e distintas. É no exame da prova que verifico ser a prova um padrão de operação da razão para obtenção de conhecimento; 2) o verdadeiro conhecimento não se limita a conhecimentos que tem ideias claras e distintas como origem. Desse modo, o matemático ateu embora tenha conhecimento, obtido por ideias claras e distintas, não teria ainda assim “o verdadeiro conhecimento” se não conhecer a existência de Deus por duas razões: nunca teria certeza de que seu raciocínio foi correto até que a prova da existência de Deus exiba o padrão de correção de exercício da razão e teria um conhecimento apenas parcial por só considerar conhecimento aqueles que se baseiam em ideias claras e distintas, sem incluir os que se baseiam nos sentidos cuja verdade será garantida por Deus, uma vez provada sua existência.

Ainda outros textos parecem confirmar a plausibilidade da leitura acima sugerida, embora não sejam assim interpretados tradicionalmente. Textos, por exemplo, em que Descartes discute a diferença entre *scientia* (verdadeiro conhecimento) e conhecimento que tradicionalmente são interpretados como ratificando a leitura segundo a qual a função da prova da existência de um Deus veraz é eliminar a dúvida do Deus enganador permitindo assim a passagem da certeza racional subjetiva das ideias claras e distintas para a verdade dessas ideias. Assim, segundo essa leitura, nos textos em que menciona a distinção entre convicção e conhecimento, Descartes está sustentando que há uma passagem da

convicção para o verdadeiro conhecimento e que essa passagem se dá com base na eliminação do Deus enganador que poria em questão a verdade das ideias evidentes. Segundo a leitura aqui sugerida, a passagem da convicção para o verdadeiro conhecimento não tem como base a eliminação do Deus enganador e sim a apreensão de um padrão de correção de articulação racional de ideias. Em carta a Regius de 24 de maio de 1640, Descartes introduz a diferença entre *scientia* e convicção nos seguintes termos:

[C]onsequentemente **mesmo no momento em que deduzimos [conclusões] de tais princípios [princípios claros] não tínhamos *scientia*, mas apenas convicção**: há convicção quando resta ainda alguma razão que pode nos levar a duvidar, mas *scientia* é a convicção baseada em **uma razão tão forte** que nunca pode ser abalada por qualquer razão mais forte. Ninguém pode ter a última a menos que tenha também conhecimento de Deus. Mas o homem que tiver **compreendido as razões** que nos convenceram que Deus existe e não é enganador, desde que se lembre da conclusão ‘Deus não é enganador’ ... **terá não apenas convicção, mas verdadeiro conhecimento disso e de toda outra conclusão cujas razões que a sustenta ele lembra ter percebido claramente.** (Ênfase acrescentada. AT III: 64–65)

Ao contrário de que sugere a leitura tradicional, essa passagem pode ser compreendida como uma síntese do que foi sustentado nos parágrafos acima. O que caracteriza o verdadeiro conhecimento são **razões** inabaláveis (e não a garantia divina). De tal modo que posso ter um verdadeiro conhecimento de Deus se **compreendo razões**, isto é, se percebo a articulação de ideias claras e

distintas e apreendo assim um modelo legítimo de aquisição de conhecimento que não recorre aos sentidos (e não porque Deus garante). Note-se que Descartes admite que **mesmo no momento em que deduzimos conclusões de princípios claros**, não temos ainda verdadeiro conhecimento e isto porque, sugiro, a legitimidade da articulação de ideias a partir dos princípios só estará garantida se conforme o modelo de articulação apresentado em seu melhor padrão, a saber, na prova da existência de Deus. A partir da compreensão desse modelo de articulação de ideias que sustenta o conhecimento da existência e da veracidade de Deus, sugiro, o meditador está de posse de um modelo de conhecer por meio de articulação de ideias e, conseqüentemente, pode ter verdadeiro conhecimento. Mas além disso, isto é, além de fornecer o padrão de exercício da razão que articula ideias que gera conhecimento, a conclusão acerca da existência de um Deus veraz, permite que se possa ter também um verdadeiro conhecimento de **todas as outras conclusões percebidas apenas claramente**, isto é, conclusões que articulam ideias a partir do padrão da prova da existência de Deus, mas que não são claras e distintas, tendo origem em ideias dos sentidos. Dessas últimas trata a análise do segundo bloco de textos.

Conhecimento da existência de Deus e ideias dos sentidos

O segundo bloco de textos a ser examinado é composto por passagens, em sua maioria da Sexta Meditação, em que Descartes com base na existência de um Deus veraz recupera alguns conhecimentos originados nos sentidos até então dubitáveis. No caso dessas passagens, portanto, diferentemente das passagens do bloco anterior, o que está em jogo não é mais a estrutura dessa prova que exhibe a estrutura padrão de uso da razão, mas sim o resultado dessa prova (e o da prova da veracidade divina), a saber, a existência de Deus veraz e criador. Um conjunto de conhecimentos que se originam em sensações são garantidos ou bem porque Deus veraz não me dá meios para corrigir uma fortíssima inclinação ou bem por

que são ensinados por minha natureza composta de corpo e alma, criada por Deus. O conhecimento da existência de coisas materiais externas à mente, o conhecimento da união corpo/alma e a alguns conhecimentos relativos à união são, todos eles, dependentes dos sentidos, inclinações e da existência de um Deus veraz. Na prova da existência das coisas materiais, por exemplo, Descartes parte do fato de ter sensações e recorre à veracidade divina para garantir uma forte inclinação a julgar que as sensações são causadas por coisas externas:

Encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as ideias das coisas sensíveis ... Ora, não sendo Deus de modo algum enganador, é muito patente que ele não me envia essas ideias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura. Pois, não tendo me dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas [as sensações] me são enviadas pelas coisas corporais ou partes destas, não vejo como se poderia desculpá-lo de embaimento se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não coisas corpóreas ... E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem [ATVII: 79-80]

Do mesmo modo, a prova de que a alma está unida a um corpo tem como ponto de partida sensações e por meio do recurso à veracidade divina Descartes garante um ensinamento oriundo da natureza da união corpo e alma:

E, primeiramente, não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade ... [P]or minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu. Ora, nada há que

esta natureza me ensine mais expressamente, nem de modo mais sensível do que o fato de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede, etc. [AT VII: 80]

E, ainda, essa mesma natureza cujo ensinamento é garantido por Deus, por meio das sensações ensina também que a união corpo e alma consiste em um tipo específico de união, a saber, uma união íntima, que existem corpos em torno da união que a afetam:

A natureza me ensina também, por essas sensações de dor, fome, sede, etc., que não estou meramente alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado que componho com ele um único todo. [AT VII: 81]

...

Além disso, a natureza me ensina que muitos outros corpos existem em torno do meu, alguns dos quais devem ser buscados, outros evitados [*Ibid.*] ... [e] me ensina realmente a fugir das coisas que causam em mim a sensação de dor e a dirigir-me para aquelas que me comunicam alguma sensação de prazer. [AT VII: 82]

A partir desses exemplos, parece plausível afirmar que Descartes considera como conhecimento, articulação de ideias que têm origem em ideias dos sentidos. É certo, entretanto, que mesmo esse conhecimento originado nos sentidos se funda nos dois únicos princípios nos quais todo conhecimento se funda: a razão e Deus. O conhecimento originado nos sentidos, assim como o originado na razão pura quando não imediatamente apreendido, depende de articulação de ideias por eles

claros e distintos e, portanto, depende do exercício correto da razão e, diferentemente do produzido pela razão pura, por ser dubitável, necessita de garantia. E, como vimos, tanto o exercício da razão quanto a confiança nos sentidos dependem, de modos diferentes, da prova da existência de Deus.

Conclusão

Com base em textos de Descartes, pretendo ter sustentado duas teses com relação à função da prova da existência Deus nas *Meditações*: 1) que é plausível a leitura segundo a qual a introdução da prova da existência de Deus na Terceira Meditação tem a função de estabelecer um padrão de aquisição de conhecimento não imediatamente apreendido, exibindo em sua estrutura o modo legítimo de articulação de ideias, sejam estas ideias clara e distintas, sejam ideias que dependem dos sentidos, obscuras e confusas. A prova da existência de Deus legitima as ideias claras e distintas como fonte de conhecimento não porque elimina uma suposta razão de duvidar de sua verdade, mas sim porque exhibe o exercício correto da razão na produção de conhecimento por articulação de ideias, isto é, conhecimento não imediatamente apreendido pela mente. A estrutura da prova da existência de Deus para conhecimentos constituídos por articulação entre ideias é um desdobramento da função do *Cogito* com relação a conhecimentos imediatamente dados. O modelo apresentado no argumento do *Cogito* se aplica apenas a conhecimentos constituídos por ideias claras e distintas (e imediatamente apreendidos) e o modelo apresentado na prova da existência de Deus se aplica a todo conhecimento que depende de articulação de ideias, sejam ideias claras e distintas ou obscuras e confusas. 2) que é plausível a leitura segunda a qual a conclusão da prova (a existência de Deus) tem a função de garantir conhecimentos que não são originados em ideias claras e distintas indubitáveis. A existência de Deus veraz garante a verdade de ideias oriundas das sensações, inclinações e ensinamentos da natureza do composto corpo/alma tendo em vista serem as ideias dos sentidos dubitáveis. É nesse sentido que podemos dizer que Descartes admite

haver conhecimento além do que é imediatamente apreendido, isto é, conhecimento que depende de composição de ideias, e que, além disso, que o conhecimento tem como origem tanto ideias produzidas pela razão pura quanto ideias produzidas pela razão com auxílio dos sentidos. Para conhecer é necessário conhecer a estrutura do exercício da razão alternativo ao processo abstrativo de aquisição de conhecimento a partir de dados sensíveis, isto é, conhecer o uso da razão que articula de modo claro e distinto ideias claras e distintas cuja verdade é indubitável e/ou ideias obscuras e confusas, cuja verdade embora dubitável, é garantida pela existência e veracidade de Deus.

Referências

R. Descartes

Adam, C. and Tannery, P. (1964–76), (eds.) *Oeuvres de Descartes* (rev. edn., 12 vols. , Paris: Vrin/CNRS;

Castilho, F. (2004) (trad.) *Meditações sobre Filosofia Primeira*– Coleção Multilíngues de Filosofia Unicamp, Série A, Cartesiana I, Unicamp

Junior, B.P e Guinsburg, J. (1973) *Meditações*, Abril Cultural. Coleção Os Pensadores.

Beysade, J.M. (1979) *La Philosophie première de Descartes*, Paris: Flammarion

Rocha, Ethel (2019) “Conhecimento matemático na Primeira Meditação de Descartes” in *Caminhos da Razão*, Nau Editora, Rio de Janeiro.

Gueroult, M. (1953) *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols. Paris: Aubier;

Williams, B. (2005) *Descartes: The Project of Pure Enquire*, Penguin Books, London

Wilson, M.D. (1978) *Descartes*, Routledge, London & New York.

Ideia e percepção: problema cartesiano e interpretação malebranchista

Historicamente falando, são Malebranche e Arnauld, dois filósofos da tradição cartesiana, que, ao posicionarem-se de forma divergente acerca dos elementos envolvidos no processo perceptivo, iniciaram uma das polêmicas mais famosas da história da filosofia envolvendo os conceitos de percepção e ideia e que deu contornos importantes ao debate entre o que ficou conhecido como representacionalismo e realismo direto na teoria da percepção⁷⁶. Apesar da centralidade desse debate, faz-se aqui breve referência a elementos da polêmica

⁷⁶ Como filósofos leitores de Descartes, Malebranche e Arnauld reivindicam a interpretação mais correta sobre a teoria da percepção de Descartes. Todo o problema é que ao fazerem isso eles concluem, ou pelo menos abrem margem para que se conclua, coisas completamente diferentes acerca do que é e como funciona a percepção. Sobre a querela, vale conferir o estudo de MOREAU (1999).

sobre o representacionalismo e o realismo direto da percepção apenas como forma de exploração conceitual das noções de percepção e ideia desenvolvidas na filosofia de Malebranche (sobretudo na *Recherche de la vérité*). Isso porque a hipótese central em operação no presente texto é a de que Malebranche elabora sua concepção de ideia, que envolve implicações específicas para a compreensão do que é o processo perceptivo, como resposta a, ou como solução para determinados problemas que observa na definição cartesiana do que é ideia.

Para começar, no entanto, é necessário esclarecer qual é o problema envolvido na referida polêmica, pois ele abrange na sua base as questões conceituais sobre percepção e ideia que são o foco desse texto. A divergência entre o representacionalismo e o realismo direto aqui considerada diz respeito à questão sobre qual é o objeto imediato da percepção, isto é, à pergunta sobre o que se percebe diretamente quando se percebe alguma coisa. Tradicionalmente, pode-se responder a essa questão de duas formas: 1) a primeira resposta compreende que o que é percebido diretamente são as coisas mesmas, isto é, o que é percebido o é diretamente, sem intermediários: quando eu percebo que diante de mim encontra-se alguma coisa, é a coisa ela mesma que minha percepção alcança e apreende diretamente, sem mediações; 2) a segunda forma de responder a pergunta sobre o que se percebe diretamente, sobre qual é o objeto imediato da percepção, é conceber que há um elemento intermediário na percepção que torna possível a percepção que o sujeito tem das coisas à medida que esse elemento representa essas coisas para o sujeito e, nesse sentido, a percepção imediata que o sujeito tem não é das coisas mesmas, mas desse elemento intermediário que as representa para ele. Na história da filosofia, tradicionalmente chama-se de realismo direto a primeira resposta à questão sobre o objeto imediato da percepção, enquanto que se denomina de representacionalismo a segunda resposta à questão.

Pode-se considerar que esse problema emerge do pensamento de Descartes, apesar de não ter sido por ele colocado, em função de aspectos

constantes da concepção cartesiana de ideia que guardam uma certa ambiguidade. Na Terceira Meditação, Descartes define ideia como sendo “como imagem das coisas” (AT VII, 37; CP 109, §6⁷⁷), o que não significa que as ideias sejam imagens (como num quadro), mas apenas que elas funcionam como imagem, isto é, como representação de coisas (cuja consciência da percepção é imediata)⁷⁸ que fazem referência, apontam para algo que não é a própria mente: “como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus” (AT VII, 37; CP 109, §6).

Na exposição da via cartesiana de análise das ideias na Terceira Meditação, via que propõe investigar dentre as ideias se há alguma que representa alguma coisa que exista independentemente da mente, Descartes realiza um exame da estrutura constitutiva das ideias e mostra que, por um lado, consideradas enquanto maneiras ou “formas de pensar” (AT IX, 31; CP 111, §15), as ideias são apenas um tipo de modificação, uma forma, ou um ato do pensamento. E como elas são, por definição, como imagem, sua forma específica tem por função exibir na consciência a representação de alguma coisa. Sob esse aspecto, segundo Descartes, as ideias não se diferenciam entre si, pois possuem todas a mesma forma. No entanto, por outro lado, as ideias podem ser consideradas sob o prisma do conteúdo (o algo, ou a coisa) que exibem na consciência, pois toda representação envolve um conteúdo determinado que se apresenta para a consciência como um objeto que não é ela mesma, ou seja, alguma coisa que se distingue do pensamento, que é alguma outra coisa diante da consciência que não suas próprias

⁷⁷ As citações da obra de Descartes estão referenciadas pela sigla AT seguida do tomo em algarismos romanos e da página em algarismos arábicos a partir da edição padrão das *Œuvres de Descartes* organizadas por Charles Adam e Paul Tannery, 11 vol. Paris: Vrin, 1957–1996. A sigla CP seguida do número de páginas em algarismos arábicos e da indicação de parágrafo referem-se à tradução brasileira das *Meditações* realizada por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior que se encontra no volume XV da Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁷⁸ Cf. *Respostas às Terceiras Objeções*: AT VII, 181.

operações. Consideradas sob esse aspecto, as ideias diferenciam-se entre si, pois cada uma delas exibe um objeto diferente na consciência distinto dela e, como tal, percebido por ela. Nesse sentido, em síntese, a concepção cartesiana de ideia, extraída da análise da sua estrutura constitutiva, envolve simultaneamente duas noções distintas, a saber, a ideia é ao mesmo tempo 1) um ato do pensamento, ou seja, uma operação do pensamento (e enquanto tal todas as ideias possuem a mesma forma, pois são um tipo específico de ato do pensamento); e 2) um conteúdo determinado exibido no pensamento como um objeto (e nesse sentido, à medida que os conteúdos são diversos, as ideias são distintas umas das outras):

[...] caso essas ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si (AT VII 40; CP 111, §15).

Eis aí o que se pode considerar a distinção cartesiana entre realidade formal e realidade objetiva das ideias. Tomadas enquanto um ato específico do pensamento, as ideias possuem todas uma mesma realidade formal, isto é, são todas uma forma de pensar, uma modificação do pensamento (que é seu substrato ontológico) de caráter representativo:

[...] sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um

modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar (AT VII 41; CP 112, §17).

Mas, como já mencionado, consideradas no que diz respeito ao conteúdo disponibilizado na consciência, as ideias se diferenciam entre si pelos conteúdos que exibem. Esses conteúdos apresentam objetos para a consciência, isto é, alguma coisa que está diante dela como um outro, ou seja, como alguma coisa que não se reduz a ela mesma, não se explica, pelo menos completamente, por suas operações internas e que, por isso, requer explicação de por que se tratam da exibição de um objeto determinado e não de outro. É importante reforçar que essa explicação não pode ser oferecida apenas tendo em vista as operações do pensamento, pois, como já dito, enquanto tal as ideias são todas de um mesmo tipo, o que impede, por essa via, a compreensão da diversidade de objetos que elas exibem: pela realidade formal das ideias, que é um tipo de modificação específica do pensamento, não se pode entender a variedade de objetos que elas disponibilizam para a mente. Nesse sentido, no que concerne ao aspecto do conteúdo das ideias como objetos determinados no pensamento, fica sugerido por Descartes que elas (também) possuem um tipo de realidade específica, própria das coisas enquanto são pensadas, que ele chama de objetiva:

[...] considerando-as como imagens, dentre as quais algumas **representam uma coisa e as outras uma outra**, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e **contêm em si (por assim falar) mais realidade** objetiva, **isto é participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição** do que aquelas que

representam apenas modos ou acidentes⁷⁹. (AT VII, 40; CP 111, §15: grifo meu).

É razoável interpretar que as passagens grifadas acabam por explicitar que a noção de realidade objetiva envolve, ou admite, graus de ser e que, nesse sentido, o conceito de ideia comporta um *status* ontológico relacionado ao conteúdo que exhibe na consciência: porque as representações participam de um “número de graus de ser” que pode ser maior ou menor dependendo do que representam, é admissível falar em graus de realidade que elas possuem; porém, frisa-se, trata-se aqui de um tipo de realidade diferente da realidade formal, que é sempre a mesma; trata-se daquela denominada objetiva. É possível compreender que esse tipo de realidade, a objetiva, refere-se a um modo de ser particular que os objetos teriam no pensamento⁸⁰ à medida que são irreduzíveis às, ou inexplicados apenas pelas modificações do pensamento. O ponto aqui, em resumo, é que Descartes parece reconhecer que os objetos exibidos no pensamento, porque são distintos do próprio pensamento (aparentemente são outra coisa para além de suas operações), são algo de real nele, ou seja, não são um puro nada e, por isso, exigem alguma explicação do porquê uns representam umas coisas e outros, outras:

[...] por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua ideia, decerto não se pode dizer, no entanto, que essa maneira ou essa forma não seja nada, nem por conseguinte que essa ideia tire sua origem do nada. (AT VII, 41; CP, 113, §17).

⁷⁹ O trecho em itálico foi acrescentado na versão francesa das *Meditações* pelo seu tradutor, o duque de Luynes. A tradução foi revisada e aprovada por Descartes.

⁸⁰ Cf. *Primeiras Respostas*: AT VII, 102; *Exposição Geométrica*: AT VII, 161.

Assim, o que se pode observar é que, na concepção cartesiana, a ideia é ao mesmo tempo um ato da mente e um conteúdo na mente que não se reduz a esse ato e, por isso, possuiria um tipo de realidade específica que, como visto, Descartes chama de objetiva. Diante desse quadro, uma questão se impõe, a saber, se esse conteúdo no pensamento não é redutível e explicável meramente pelo próprio ato de pensamento que o disponibiliza, porque é diferente dele, qual é exatamente o seu *status* ontológico, a sua natureza? Qual é a relação desse conteúdo com o ato que o apresenta à consciência? Trata-se de um objeto autônomo no pensamento (ou mesmo fora dele), ou o término de um ato do pensamento, uma espécie de rótulo ou denominação das coisas externas sem nenhuma consistência ontológica própria? Dependendo da maneira como se interpreta a natureza do conteúdo exibido pela ideia na consciência, pode-se retirar conclusões distintas acerca do objeto imediato da percepção. Por exemplo, no caso em que se defende que o conteúdo exibido pelas ideias é um objeto real e independente da coisa por ele representada (para a qual ele aponta, ou refere-se), deve-se considerar que o que é imediatamente percebido é esse conteúdo, que funcionaria como um intermediário na percepção das coisas mesmas. Entretanto, se esse conteúdo é interpretado como não tendo consistência ontológica, consistindo apenas no término do ato de ter ideia (o fim do ato perceptivo), não haveria nenhum intermediário entre o sujeito e as coisas mesmas percebidas, pois elas seriam aquilo que é diretamente percebido. Dessa forma, diferentes interpretações acerca do que é a ideia na filosofia de Descartes engendram o debate sobre se há um representacionalismo ou um realismo direto na teoria cartesiana da percepção.

Diante dessa ambiguidade da definição cartesiana de ideia, que a toma simultaneamente como modificação do pensamento e como um objeto determinado no pensamento que não se reduz à primeira, Malebranche dá-se conta de algumas dificuldades aparentemente não bem explicadas por Descartes.

A questão fundamental de onde parte Malebranche parece ser o que significa propriamente a relação entre a operação mental de ter ideia, de perceber alguma coisa como objeto, e o conteúdo (objeto) percebido na mente, que é algo de real e autônomo com relação à operação mental, no sentido de não ser por ela constituído à medida que guarda em suas determinações específicas um conjunto de propriedades que lhe pertence intrinsecamente – propriedades essas que não podem ser explicadas apenas pelas operações da mente porque são outra coisa para além dela. Ora, se o objeto exibido na consciência é desse tipo, parece razoável compreendê-lo como independente com relação à própria mente; então, em que medida ter uma ideia pode ser tomado como modificação do pensamento, como resultado de uma operação do entendimento, como sugere Descartes? O processo perceptivo ocorre e encerra-se na alma humana? De onde vêm e o que são exatamente os conteúdos pensados por nós quando percebemos alguma coisa? Sinteticamente, pode-se afirmar que essas questões dirigem-se sobretudo à necessidade de compreensão da origem e natureza do conteúdo pensado num contexto de explicação da ocorrência da percepção a partir das bases cartesianas admitidas por Malebranche. Entende-se aqui, como se verá em seguida, que esse embaraço conduz Malebranche à elaboração de uma teoria das ideias e da percepção que sugere transformações conceituais significativas com relação ao pensamento de Descartes.

O desenvolvimento das concepções malebranchistas sobre os conceitos de ideia e percepção aqui discutidos encontram-se na *Recherche de la vérité* (Livro III, Parte II, Cap. 1-6)⁸¹. Em sentido geral, a teoria aí defendida por Malebranche compreende que as ideias são entidades representativas realmente distintas e independentes tanto da mente (ou da alma) quanto das coisas mesmas, que estão em Deus e enquanto tal são como que substitutos representativos das coisas materiais atualmente existentes. As ideias, enquanto objetos representativos

⁸¹ Doravante *Recherche*.

independentes das modificações da mente finita, consistem, então, naquilo que a mente percebe diretamente quando percebe alguma coisa, na concepção de Malebranche. Elas são, nesse sentido, exatamente um elemento intermediário no processo perceptivo, pois é por meio delas que se pode perceber as coisas atualmente existentes no mundo criado por Deus, que nunca é percebido diretamente.

Ora, é necessário que se desenvolva aqui alguns argumentos malebranchistas que fornecem razões para o desenvolvimento e sustentação de uma teoria aparentemente tão anti-intuitiva como essa. É preciso esclarecer por quais motivos Malebranche formula uma teoria da percepção que envolve um elemento intermediário que é um objeto realmente distinto e independente tanto das operações mentais, quanto das coisas atuais, que existe em Deus, para explicar a percepção que nós, seres humanos dotados de uma alma finita, temos das coisas. No início da *Recherche* (III, II, 1), Malebranche afirma a tese da percepção indireta das coisas externas com a seguinte consideração: “eu creio que todo o mundo está de acordo com que nós não percebemos os objetos que estão fora de nós por eles mesmos.” (OC, I, 413⁸²). Na sequência dessa passagem, apoiado numa metáfora cuja leitura permite considerar a questão sobre como a alma é capaz de perceber a diversidade de conteúdos que percebe – problema esse que parece ser colocado também por Descartes na Terceira Meditação quando ele reconhece que a realidade formal das ideias não é suficiente para explicar a diversidade dos conteúdos que essas ideias apresentam à consciência⁸³ – o texto de Malebranche começa a esboçar aquilo que aparece como primeiro argumento em favor da tese de que os objetos externos não são percebidos por eles mesmos,

⁸² As citações da obra de Malebranche referenciadas pela sigla OC, seguida pelo número do tomo em algarismos romanos e o número da página em algarismos arábicos indicam a edição padrão das *Œuvres complètes de Malebranche* publicadas sob a direção de A. Robinet, Paris: Vrin-CNRS, 1958-1974. As traduções das passagens são de minha responsabilidade.

⁸³ Cf. AT VII, 40.

a saber, o pressuposto de que só há percepção quando o objeto percebido está imediatamente presente para aquele que percebe:

Nós vemos o sol, as estrelas e uma infinidade de objetos fora de nós, e não é verossímil que a alma saia do corpo e que vá, por assim dizer, passear pelos céus para naquele contemplar todos esses objetos. Ela não vê, portanto, tais objetos por eles mesmos [...] (OC, I, 413).

Aponta-se aqui que é possível inferir da passagem citada, como um elemento fundamental para a teoria malebranchista da percepção, a necessidade de uma presença imediata⁸⁴, no momento da percepção, daquilo que é percebido. Considera-se que essa passagem expõe a presença imediata do objeto percebido como condição para a percepção porque ela leva em conta, em sua metáfora, a partir de um jogo entre distância e proximidade, que a presença dos diferentes corpos celestes diante da alma, se fosse provável, constituiria explicação para o fenômeno perceptivo desses objetos – explicação para a diversidade dos conteúdos por ela percebidos. Caso a alma pudesse sair do corpo para contemplar (de perto, diretamente) os astros, entre infinitos outros corpos celestes, isto é, caso as coisas atualmente existentes pudessem estar imediatamente presentes para a alma, o fenômeno perceptivo restaria explicado e resolvido pela apreensão que a alma faria delas em função de sua proximidade, o que permitiria a vinculação necessária entre a alma e seu objeto para a efetivação do processo perceptivo. Entretanto, como, segundo Malebranche, não é razoável admitir que a alma saia do corpo a perambular por entre todas as coisas que ela percebe, ele conclui que

⁸⁴ Ou presença atual, como Malebranche sugere em « [...] il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente [...] » (OC, I, 414). Mais à frente essa noção de presença imediata, ou presença atual, será mais adequadamente explicada.

não é por si mesmas que essas coisas são percebidas, isto é, não é pela presença imediata dessas coisas para a alma que ocorre a percepção. Como a condição da presença imediata não pode ser satisfeita nesses casos, é preciso concluir que a percepção dessas coisas não se explica por uma vinculação ou relação íntima delas com a alma, isto é, não são essas coisas por si mesmas as responsáveis pela percepção que se tem delas. Desse modo, torna-se mais claro até aqui o sentido em que a referida metáfora parece indicar, como condição, que o processo perceptivo dependa de que aquilo que é percebido esteja imediatamente presente para o perceptor: é preciso que algo esteja diante da alma a fim de que seja percebido, não podendo ocorrer, desse modo, percepção a distância.

Todavia, faz-se necessário tornar mais preciso o significado do pressuposto da presença imediata do objeto percebido para aquele que o percebe. A metáfora do texto de Malebranche tende a fornecer contornos espaciais para a compreensão dessa presença. No entanto, não é em função da distância espacial que se deve considerar a presença imediata do objeto no processo perceptivo. A impossibilidade de percepção a distância colocada pela metáfora trata propriamente de uma *distância* ontológica entre a alma e os objetos externos (sobretudo os objetos materiais, que são a preocupação fundamental de Malebranche nesse texto da *Recherche*). A alma não percebe o sol e os astros por eles mesmos, não porque se encontra espacialmente distante deles, mas porque entre ela e as coisas externas materiais existe uma distância ontológica dada pela distinção entre os domínios espiritual e material que impossibilita a satisfação da condição da presença imediata necessária para a ocorrência da percepção. O que possibilita essa interpretação encontra-se, inicialmente, na seguinte passagem do texto de Malebranche:

quando [o espírito] vê o sol, por exemplo, não é o sol, mas alguma coisa que está intimamente unida a nossa alma [...] Eu me refiro aqui a nada além do objeto imediato, ou do mais próximo do

espírito, quando ele percebe algum objeto, isto é, aquele que afeta e modifica o espírito com a percepção que ele tem de um objeto. (OC, I, 413).

Nesse sentido, considera-se que a interpretação mais adequada das razões da tese malebranchista de que as coisas não são percebidas por elas mesmas encontra-se no reconhecimento da condição de que, para haver percepção, o objeto percebido deve ser do mesmo tipo ontológico que a alma. Porquanto apenas coisas espirituais podem ser-lhe imediatamente presentes, o que significa, segundo Malebranche, estar o mais próximo da alma, suficientemente unido, ou em “contato” com ela a fim de que seja capaz de afetar-lhe e provocar-lhe a percepção. Entre a alma e as coisas materiais há uma distância intransponível, não em termos espaciais, mas sim marcada por suas naturezas distintas⁸⁵, que impede a requerida união íntima responsável pela percepção: a distância, a diferença de tipo ontológico impossibilita para as coisas materiais sua presença imediata para a alma à medida que não há relação possível entre esses dois domínios ontológicos:

[...] falo aqui principalmente sobre as coisas materiais, que certamente não podem estar ligadas a nossa alma da maneira necessária para que ela as perceba, pois como as coisas materiais são extensas e a alma é inextensa, não há relação entre elas. (OC, I, 417).

Em conclusão desse raciocínio, é essa distinção em termos de natureza entre a alma e as coisas materiais, como se vem apontando, que coloca (constitui) um problema para a percepção⁸⁶ delas: Malebranche deve admitir que as coisas

⁸⁵ Cf. *Recherche*, livro I, capítulo X, parte I: OC, I, 122-123.

⁸⁶ Ou, pelo menos, constitui um problema para a explicação filosófica da percepção das coisas materiais, já que na teoria malebranchista da percepção a visão das ideias em Deus é a hipótese

materiais não são percebidas por si mesmas. Por que se aponta aqui um problema? Ora, em termos malebranchistas, conceber que aquilo que realmente é visto não é o que se crê ver⁸⁷ é defrontar-se com uma questão a ser resolvida. Nesse sentido, é legítimo perguntar o que é, então, percebido diretamente quando “vemos o sol, as estrelas...”, quando “percebemos os objetos que estão fora de nós” (OC, I, 413). Se não são essas coisas, alguma outra tem de constituir o objeto imediato da percepção, pois, em se tratando desse tema, (sempre) algo é percebido como objeto.

O reconhecimento disso consiste no primeiro passo para se compreender a diversidade dos conteúdos percebidos pela alma. Primeiro passo no desenvolvimento de uma teoria da percepção que deve ser capaz de explicar o que é perceber, quais são os elementos e etapas envolvidos no processo perceptivo, quais são as relações estabelecidas entre quem percebe e aquilo que é percebido e, sobretudo, o que é de fato o objeto da percepção, tanto em termos ontológicos (na preocupação com a natureza do objeto da percepção), quanto em termos epistemológicos (na investigação sobre o que de fato se conhece e como se dá o conhecimento a partir da apreensão perceptiva). A metáfora da alma perambulante e a condição da presença imediata do objeto, como visto, já apontam alguns encaminhamentos iniciais importantes no que tange a esses elementos da teoria da percepção malebranchista quando permitem concluir que a alma não percebe as coisas externas por elas mesmas. Não perceber as coisas por elas mesmas significa precisamente, como já mencionado, que não são elas que são vistas (inteligidas) no momento da percepção, ou seja, não são as coisas

acerca da origem e possibilidade de acesso epistêmico a conteúdos externos, ou distintos das operações da própria alma defendida como a única conforme à razão. Cf. *Recherche*, I, II, 6 (OC, I, 437-447).

⁸⁷ « [...] vous confondez ce que je vois avec un meuble que je ne vois point. Il y a plus de différence entre le bureau que je vois et celui que vous croyez voir, qu'il n'y en a entre votre esprit et votre corps » (OC, XII, 36).

mesmas o objeto imediato da percepção e, portanto, não são essas coisas a razão dos conteúdos percebidos pela alma.

Então, mais uma vez, o que é percebido quando se percebe alguma coisa? O que entra como objeto imediato da percepção na concepção de Malebranche? Afinal de contas, que haja percepção de objetos (ainda que ilusória) é um fato incontestável pela diversidade de conteúdos presentes para a alma. Não sendo as coisas mesmas aquilo que é diretamente percebido, então o que se percebe são meras ilusões subjetivas representativas (ficções), ou são modificações da mente representativas de coisas atuais, ou é alguma realidade independente representativa das coisas mesmas⁸⁸? Malebranche responde a essa indagação ao dizer que são as *ideias* o objeto imediato da percepção, aquilo que está mais próximo do espírito e é capaz de afetá-lo no processo perceptivo: “quando [o espírito] vê o sol, por exemplo, não é o sol, mas alguma coisa que está intimamente unida a nossa alma, e isso é o que eu chamo *ideia*.” (OC, I, 413–414). Compreender o conceito malebranchista de ideia e seu papel de objeto imediato da percepção é o esforço que se fará em seguida.

Segundo Malebranche, não há percepção de objetos sem ideias: “É preciso observar cuidadosamente que, para que o espírito perceba algum objeto, é absolutamente necessário que a ideia desse objeto lhe seja realmente presente [...]” (OC, I, 414). Perceber é ter ideias de coisas, ou mais propriamente, ser afetado por ideias, independentemente de qualquer correspondente que tenha alguma existência atual. Nesse sentido, independentemente do *status* ontológico da coisa representada por uma ideia, essa última é, para Malebranche, alguma coisa que existe verdadeira e necessariamente no contexto em que algo é percebido:

⁸⁸ Essa lista não se pretende exaustiva.

[...] não é necessário que exista fora alguma coisa de semelhante a essa ideia, pois acontece muito frequentemente que percebemos coisas que não existem e, mesmo, que jamais existiram. [...] Quando um louco, ou alguém dormindo, ou alguém com febre alta vê um animal diante de seus olhos, é certo que aquilo que ele vê não é um [puro] nada e que, então, a ideia desse animal verdadeiramente existe: embora [...] o animal jamais [tenha] existido. (OC, I, 414).

Por existência verdadeira e necessária das ideias é importante frisar que Malebranche está a considerá-las como alguma coisa que possui independência ontológica e autonomia à medida que consiste em algo – ainda não totalmente especificado por ele – que não é um puro nada em função das propriedades que possui. Segundo Malebranche, as ideias são realidades à medida que seu conteúdo disponibiliza para o pensamento determinadas propriedades que devem ser reconhecidas como pertencentes ao ser, já que o nada, o não ser, é a ausência de propriedades. As ideias são um algo determinado por propriedades específicas que necessariamente as distinguem de um puro nada. Esse aspecto encontra-se bastante explícito no seguinte trecho das *Entretiens sur la métaphysique e sur la religion*:

Seguramente, quando penso em um círculo, em um número, no ser ou no infinito, em um tal ser finito, eu percebo realidades. Pois, se o círculo que eu percebo não fosse nada, ao pensar nele eu pensaria em nada. Assim, ao mesmo tempo eu pensaria e não pensaria. Ora, o círculo que eu percebo tem propriedades que uma outra figura não tem. Então, esse círculo existe durante o tempo em que penso nele [...] (OC, XII, 35).

Desse modo, por sua realidade e por sua não correspondência necessária com qualquer coisa fora de si mesma, é lícito concluir que as ideias são algo autônomo, ou existem independentemente. Malebranche desenvolve melhor seu ponto com relação à existência das ideias na seguinte passagem:

[...] quanto à ideia, que existe necessariamente e que apenas pode ser como a vemos, eles julgam comumente, sem reflexão, que essa nada é, como se as ideias não tivessem um número muito grande de propriedades, como se a ideia de um quadrado, por exemplo, não fosse bem diferente daquela de um círculo ou de algum número e não representasse coisas completamente diferentes, o que não pode jamais acontecer com o nada, visto que ele não tem nenhuma propriedade. É, portanto, indubitável que as ideias têm uma existência muito real. (OC, I, 414-415).

O argumento, que até essa passagem, parece reforçar apenas o caráter independente das ideias com relação a possíveis coisas que elas representam para a alma, isto é, relativamente a qualquer correspondente atual, permitirá, em seguida, a partir do desenvolvimento da investigação sobre a natureza dessas ideias (enquanto coisas que não são um puro nada, têm propriedades e existem verdadeiramente), elaborar a argumentação em favor de uma concepção de ideia que é em si mesma uma entidade distinta e independente da alma.

Tendo estabelecido que a percepção não se dá pela apreensão imediata das coisas mesmas, mas por ideias distintas e independentes das possíveis coisas externas existentes, Malebranche avança na estruturação de um conceito de ideia que se considera aqui uma leitura, de certa forma, crítica à concepção cartesiana que, como mencionado, toma a ideia como uma modificação mental, uma forma de pensar, cuja função é exibir um conteúdo como objeto para a mente. É exatamente no contexto da investigação sobre a natureza das ideias que se pode

notar em que medida Malebranche está propondo uma interpretação da teoria cartesiana da percepção que o leva a assumir uma posição na já citada polêmica sobre o representacionalismo e o realismo direto, como se verá mais à frente.

Conforme anteriormente mencionado, diante da ambiguidade da definição de ideia no pensamento de Descartes e da dificuldade aí presente com a definição da natureza do conteúdo representativo das ideias frente às operações do pensamento, Malebranche vislumbra um problema, a saber, as ideias não podem ser compreendidas como modificações mentais. Por um lado, pelo caráter real e verdadeiramente existente das ideias defendido por ele, pode-se reconhecer que é atribuído a elas uma natureza independente que é, no mínimo, conflitante com a concepção de que as ideias são modos de ser da própria alma, já que, enquanto modificações, a sua natureza independente ficaria comprometida. Contudo, talvez fosse possível interpretar sua independência como relativa exclusivamente a possíveis correspondentes externos, o que garantiria uma compreensão de que as ideias são independentes à medida que são apenas pensamento e, como tal, não requerem, ou não supõem nada além dele como explicação. Todavia, por outro lado, Malebranche reconhece, como se verá, a impossibilidade de que as ideias, enquanto exibição de objetos distintos da alma, dependam de (ou possam se reduzir a) qualquer ato da alma para se constituírem como tal. Isso porque as operações da alma, segundo ele, são meras modificações de sua própria natureza, isto é, são apenas modificações internas e nada de distinto dela mesma; enquanto que a representação de objetos (dada pela ideia) envolve necessariamente um elemento externo, irredutível à própria alma. Nesse sentido, nenhuma das modificações do espírito seria capaz de apresentar à consciência qualquer representação de objetos, o que significa dizer que, para Malebranche, as ideias (as representações de objetos) não podem ser um tipo de modificação da alma (como aparentemente concebe Descartes), pois não dependem dela para constituir o objeto da percepção que elas são.

Chama-se a atenção nesse ponto para a seguinte compreensão, encontra-se em operação nessa interpretação malebranchista do conceito de ideia como independente das modificações da alma uma reformulação da definição cartesiana de ideia. Isso significa que, com o intuito de resolver o que ele concebe como embaraço na teoria cartesiana, Malebranche procura demonstrar que a autonomia do conteúdo das ideias já vislumbrada por Descartes a partir do conceito de realidade objetiva efetiva-se, em realidade, numa completa independência desses conteúdos com relação à atividade do pensamento. O que Malebranche faz é dar *status* ontológico de entidade *per se* ao que Descartes chama de realidade objetiva da ideia; e estabelecer uma distinção real entre isso e a operação perceptiva do pensamento. Nesse sentido, sua concepção de ideia como realmente distinta das operações do pensamento não visa a uma exclusão da alma finita do processo perceptivo. Para ele é a alma que percebe, assim como é razoável afirmar que, segundo Descartes, também é a alma que percebe. Entretanto, o que Malebranche não pode aceitar é que o objeto percebido seja ele mesmo o resultado (dependa) de modificações da própria alma, como parece ser para Descartes⁸⁹. Sua irredutibilidade aos atos do pensamento é tal que é necessário que se reconheça nele a consistência ontológica de algo que existe verdadeiramente e não está na alma, mas sim em Deus. Malebranche concebe inicialmente o “lugar” das ideias da seguinte maneira: “[...] [a alma está] unida com um ser todo perfeito e que encerra de modo geral todas as perfeições inteligíveis ou todas as ideias dos seres criados” (OC, I, 417)⁹⁰.

⁸⁹ A interpretação malebranchista pode ser admitida como estando em acordo com o pensamento cartesiano, sobretudo quando se tem em vista a discussão da Quinta Meditação sobre as ideias de naturezas verdadeiras e imutáveis, que estão na mente, mas não dependem da mente. Apesar disso, e esse é o ponto aqui discutido, o tratamento equívoco da questão por Descartes conduz Malebranche a sua interpretação mais radical acerca do *status* ontológico das ideias.

⁹⁰ A tese da visão das ideias em Deus, que se dedica a explicar o caso da origem e do acesso às ideias, é discutida por Malebranche na *Recherche*, III, II, 6 (OC, I, 437-447).

Essa leitura sobre a independência das ideias baseia-se na argumentação malebranchista que concebe que tudo o que é percebido, conhecido, ou está na alma ou está fora dela. O que está na alma são seus próprios atos, isto é, suas diversas formas de pensar às quais ela tem acesso imediato em função da transparência de si para si mesma. Como Malebranche diz⁹¹, não há necessidade de ideias (representação de objetos) para que a alma conheça seus próprios atos como seus, isto é, que ela opera de tal ou qual maneira: não é por uma ideia que os atos da alma são transparentes para ela mesma; e perceber, nesse caso, é aperceber-se, é ter apenas uma “sensação interior [...] de si mesma” (OC, I, 415):

[As coisas] que estão na alma são seus próprios pensamentos, isto é, todas as suas várias modificações [...]. Ora, nossa alma não necessita de ideias para perceber essas coisas do modo como percebe, pois elas estão na alma, ou melhor, porque elas não são nada além da alma em si mesma existindo dessa ou daquela maneira [...] (OC, I, 415).

Entretanto, no que diz respeito às coisas que não são a própria alma, não são seus atos, e que, nesse sentido, são externas, ou distintas dela, a alma acessa-as por meio das ideias, que representam para ela objetos independentes dela: “Mas quanto às coisas externas à alma, nós podemos percebê-las somente por meio de ideias, já que essas coisas não podem estar intimamente unidas a nossa alma” (OC, I, 415). Ora, justamente porque as ideias são a exibição de algo que não é a alma, Malebranche compreende que elas não podem ser modificações, não podem ser atos da alma: as modificações do espírito são apenas ele sendo de diversas maneiras; e nenhuma dessas maneiras pode ser alguma coisa que não é ele mesmo. Dito de outra forma, porque na alma há apenas as suas modificações

⁹¹ Cf. OC, I, 415.

internas, todo conteúdo configurado como um outro diante da alma a que se tem acesso envolve uma distinção e uma externalidade inexplicável pelas operações da própria alma; logo, Malebranche conclui, trata-se de alguma coisa realmente distinta e independente dela. Por isso, as ideias, os objetos diretos da percepção, de acordo com Malebranche, não podem ser entendidas como modificações da alma. E sendo assim, é razoável indagar mais uma vez o que é propriamente o objeto imediato da percepção no intuito de inquirir qual a natureza das ideias; ou ainda, em que medida elas, como exibição de objetos, explicam a diversidade de conteúdos percebidos pela alma.

Retoma-se aqui o sentido da tese de que as ideias são algo realmente existente: não apenas elas são independentes das coisas que representam, isto é, não são reflexo ou imagem de nenhuma existência atual; como elas são realmente distintas e independentes da própria alma. Isto posto, efetivamente, para Malebranche, as ideias são entidades espirituais representativas existentes independentemente tanto da alma, quanto das coisas materiais que elas representam: uma terceira entidade no processo perceptivo, entre a alma e as coisas criadas por Deus. Em resumo, Malebranche chega à tese de que o objeto imediato da percepção são as ideias, entendidas como seres representativos independentes da mente porque, não podendo considerar que o conteúdo das ideias seja produzido pela própria mente, uma vez que ele exhibe e é efetivamente alguma coisa de real e irreduzível às operações mentais; tampouco que a mente perceba diretamente as coisas existentes, o que pode constituir explicação para a ocorrência inegável da percepção de objetos é a existência de entidades espirituais representativas que disponibilizam para a mente, no processo perceptivo, um conteúdo determinado. É preciso reforçar que a argumentação malebranchista, ao defender que as ideias são seres representativos independentes dos atos mentais, opera uma interpretação da concepção cartesiana de ideia que privilegia o que nela entende-se como seu conteúdo representativo. E desse modo, sugere-se aqui como interpretação, ele pretende dirimir a ambiguidade da concepção cartesiana

de ideia ao defender como seu aspecto definidor um tipo de conteúdo representativo que, por suas propriedades, deve ser reconhecido como ontologicamente autônomo e, mesmo, externo à própria mente.

Em função disso, é indispensável que se ressalte uma consequência teórica para a compreensão do funcionamento da percepção, a saber, já que essas ideias são entidades *per se* que figuram como aquilo que é diretamente percebido pela alma, isso significa que a percepção das coisas mesmas é intermediada por elas. E, em sendo assim, a relação perceptiva estabelecida entre a alma e as coisas pode ser apenas indireta, visto que elas só podem ser percebidas por intermédio das ideias: perceber, segundo Malebranche, é acessar ideias, objetos representativos independentes da alma, através das quais são disponibilizadas para a alma representações das coisas criadas por Deus. Trata-se, portanto, de uma concepção de caráter representacionista acerca da percepção.

Entretanto, aponta-se aqui, essa conclusão envolve mais que uma aceitação tácita. Partindo da sua interpretação sobre o que são as ideias, mais que reconhecer um representacionismo da percepção, Malebranche propõe uma argumentação sofisticada que visa a dotá-lo de consistência e inteligibilidade filosófica ao explicar, sobre o *status* verdadeiramente existente das ideias, tanto o seu lugar em Deus, como em que medida elas são representativas das coisas criadas e que são dadas a conhecer à alma finita por seu intermédio. Todo esse raciocínio de base ontológica e de consequência epistemológica, contudo, não será aqui desenvolvido, tendo apenas sido explicitado seu quadro teórico fundamental na interpretação de aspectos conceituais das noções de ideia e de percepção. À sequência de elaboração teórica do representacionismo malebranchista retornar-se-á em momento oportuno.

BIBLIOGRAFIA

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin, 1974.

- ARNAULD, Antoine. Des vraies et des fausses idées. Denis Moreau (editor). Paris: Vrin, 2011.
- DESCARTES, René. Coleção Os Pensadores: Descartes. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. Œuvres de Descartes. Charles Adam & Paul Tannery (org.), 11 vol. Paris: Vrin, 1957–1996.
- GUEROULT, Martial. Descartes selon l'ordre des raisons. 2 vol. Paris: Aubier, 1953
- _____. Malebranche: I. La vision en Dieu. Paris: Aubier-Montaigne, 1955.
- JOLLEY, Nicholas. The light of the soul: theories of ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes. Nova York: Oxford University Press, 1990.
- LANDIM FILHO, Raul. Evidência e verdade no sistema cartesiano. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Objeto e representação. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.
- LOVEJOY, Arthur O. 'Representative ideas' in Malebranche and Arnauld. *Mind*, New Series, vol. 32, n. 128, p. 449–461, Out. 1923.
- MALEBRANCHE, Nicolas. Oeuvres Complètes de Malebranche. Paris: Vrin, 1958–70.
- MOREAU, Denis. Deux Cartésiens: La Polémique Arnauld Malebranche. Paris: Vrin, 1999

A ovelha e o lobo, o pássaro e a palha: nota sobre a conaturalidade

Para Tomás de Aquino, julga-se corretamente sobre algo por meio do perfeito uso da razão, com o auxílio da conaturalidade (*ST II-II* q. 45 a. 2). O termo conaturalidade recebe sinônimos no texto de Tomás (SUTO: 2004). Ele é julgamento por inclinação (*ST I* q. 1 a. 6 ad. 3), cognição afetiva (*cognitio affectiva*, em *ST I*, q. 64, a. 1) e cognição experimental (*cognitio experimentalis*, em *ST II-II* q. 97 a. 2 ad 2). A sinonímia que exponho no texto é dada por Suto (2004: 62), o primeiro, até onde conheço, a apontar a conaturalidade como saber não-inferencial complementar ao perfeito uso da razão, a partir da *ST II-II*, q. 45. Sou-lhe, portanto, devedor quanto ao estabelecimento do problema de que trato neste artigo, cabendo-me apenas propor uma hipótese distinta da que

propôs Suto para a interpretação, ou seja, sobre como Tomás relaciona conaturalidade e uso correto da razão.

Minha hipótese não recorre à divindade e, ao invés, procura ressaltar a sofisticação da teoria das emoções de Tomás. Suto desloca a discussão da *Suma de teologia* para o *Comentário aos nomes divinos*, sugerindo resolvê-la pelo vocabulário dos transcendentais. Não pretendo me debruçar sobre esta elegante solução, via transcendentais, neste momento. Neste artigo, faço algo mais simples e, seguindo King (2009), dou importância ao tratado das emoções, motivo pelo qual circunscrevo a discussão à *Suma*. Justifico minha escolha pela relevância que o tratado das paixões de Tomás de Aquino tem na posteridade do autor. Segundo Susan James (1997: 24ss), em seu estudo sobre a teoria das paixões, Tomás de Aquino continuava sendo referência no Século XVII, e segundo Dixon, a influência de seu tratado das emoções alcança inclusive os pintores parisienses como Charles Le Brun (Dixon, 27). Tratarei especificamente da influência no XVII em outro artigo. No momento, me atenho ao delineamento do problema.

Retomando os sinônimos de conaturalidade, julgamento por inclinação, cognição afetiva e cognição experimental, observa-se o uso do termo cognição, que em seu sentido mais abrangente indica apreensão do intelecto ou juízo, mas não no caso específico da conaturalidade. Trata-se, neste caso, da cognição moral e religiosa associada às virtudes da castidade, que é parte da temperança, e da caridade (*STII-II* q. 143), que é teologal (*STI-II* q. 62 a. 3). Virtudes teologais são aquelas dadas ao homem por Deus, que dirigem a pessoa que as recebe à Deus, e que são conhecidas pela Revelação. Enquanto as virtudes morais e intelectuais são adquiridas pelo homem, as teologais não estão no domínio da natureza humana, motivo pelo qual não podem ser adquiridas pelo hábito e nem mesmo pode-se preparar para adquiri-las. Uma vez recebidas de Deus, contudo, podem ser aumentadas, sendo este o caso da caridade que, recebida pelo homem, lhe inclina a amar à Deus e ao próximo. Entendo que é possível separar o tema da conaturalidade das virtudes teologais, motivo pelo qual não tratarei delas. Trato

da conaturalidade no limite da teoria das emoções e, nessa medida, procuro me afastar das interpretações que da ética de Tomás como um projeto no qual a beatitude, embora não funcione como critério para a ação reta, serve de guia e unifica a vida e a ação humana. Tal condição de beatitude, descrita por Tomás (*ST I-II*, q. 2), não pode ser alcançada nesta vida (*ST I-II*, q. 5),⁹² e somente aqueles que possuem tais virtudes têm a disposição⁹³ necessária para a vida beata.

Fora do campo das virtudes teologais, a conaturalidade é certo tipo de amor (*ST I-II*, q. 23 a. 4) que provoca desejo e deleite (*ST I-II* q. 26 a. 2). Trata-se de saber não-inferencial uma vez que é dito por contraste ao uso perfeito da razão. Pautando-me exclusivamente por passagens da *Suma de teologia*, pretendo esclarecer a noção de conaturalidade, propondo que tal noção seja análoga a inclinação natural que, na Filosofia da Natureza, explica a queda dos corpos.

A conaturalidade, na medida em que diz respeito ao amor, é tratada como a inclinação natural das partes apetitivas para o que é bom. Ela relaciona-se às paixões animais apresentadas em *ST I-II*, q. 22–48. Este conjunto de questões é comumente referido como Tratado das Emoções.⁹⁴ O Tratado se insere em um plano maior da primeira da segunda. No início da referida parte (q. 1–5), trata-se do fim último da vida humana para, na sequência, lidar com os atos que levam ao fim. Tais atos dividem-se em dois tipos, aqueles que são exclusivos dos homens

⁹² Para uma explicação abrangente das virtudes teologais, vide Wawrykow, 2012: 287–310.

⁹³ Tomás usa o termo “disposição” para definir hábito: “Hábito implica em uma disposição para a natureza de algo” (*ST I-II*, q. 49, a. 4). Também: “Hábito é a disposição de um sujeito que está em potência para a forma ou para a operação” (*ST I-II*, q. 50, a. 1). No mesmo sentido: “é disposição de uma potência para o ato como seu término em vista de quê” (*ST I-II*, q. 54, a. 1, ad. 3). O termo “disposição”, por seu turno, é esclarecido em *In Met. V*: “disposição é a ordem do que possui partes”. Nessa medida, assim como há uma ordenação dos corpos naturais segundo o lugar, há uma ordenação do homem segundo suas potências.

⁹⁴ Sobre as emoções, vide Torrell (2002). Em Tomás vide também: *Comentário às Sentenças* (d. 15, q. 2, d. 26, q. 1, d. 27, q. 1, de 1252–56), *De veritate* (q. 25–26, de 1256–59). Neste artigo trato exclusivamente de *ST*.

(q. 6–21) e aqueles que são comuns aos homens e aos animais (q. 22–48), e que são denominados paixões da alma e, por vezes, as traduções referem-se a elas por emoções. O estudo das paixões divide-se como se segue. De q. 22 a 25 dá-se uma explicação geral para as paixões, a saber, se residem na alma sensível ou em outra parte. Encontra-se uma classificação das emoções em onze tipos, divididas em pares de opostos, sendo seis concupiscíveis (*amor-odium, desiderium-fuga, gaudium-tristitia*)⁹⁵ e cinco irascíveis (*spes-desperatio, audacia-timor, ira* e seu contrário, não nomeado). As concupiscíveis dirigem-se a algo que parece ser bom ou mau, e as irascíveis dirigem-se a algo que se apresenta e que é difícil de se alcançar ou obter. Neste artigo, as emoções interessam somente na medida em que estão relacionadas a alma, ou seja, na medida em que exercem a função de apetites sensíveis, interferindo na cognição e no desejo, ou seja, na atividade da alma.⁹⁶

A função da alma, por seu turno, divide-se em quatro: percepção dos sentidos externos e internos, apetite sensível das emoções, intelectão por meio do uso perfeito da razão, apetite intelectual ou “o ato da virtude [que] nada mais é que o bom uso do livre arbítrio” (*ST I-II, q. 55, a. 1, ad 2*). Para Tomás, as emoções são materiais, do corpo, mas também formais, da alma (Cates, 2009, cap. IV). As partes do apetite são três, a saber, a sensível, a intelectual e a vontade, sendo que cada qual corresponde a um tipo de amor ou conaturalidade: amor natural, intelectual e sensível:

⁹⁵ A literatura sobre as emoções em Tomás é vasta, sendo possível estudar cada uma das virtudes em separado, enfatizando suas causas e funcionamento. Sobre o amor e o desejo, vide Drost (1995), sobre a aversão, vide Manzanedo (1987), sobre a melancolia e a dor, vide Loughlin (2005), sobre a audácia, vide Manzanedo (1994). Para recenseamento das teorias entre os antigos e medievais, vide Knuutila (2004).

⁹⁶ Para outras funções das emoções, vide King 2012.

Em cada um destes apetites, o amor é o princípio de movimento que tende para o fim amado. No apetite natural, o princípio deste movimento é aquilo em vista de que tende o apetite conatural, e que é dito amor natural; Assim, a conaturalidade de um corpo pesado para o lugar do meio se dá pela gravidade, e pode ser dita amor natural. E semelhantemente a coaptidão do apetite sensível ou vontade de algum bem, ou seja, complacência do bem, dita amor sensível ou intelectual ou racional.⁹⁷

Na passagem, observamos que Tomás trata as ações humanas como movimentos, tais quais os trabalhados na Filosofia da Natureza. O termo “amor” parece designar o princípio de movimento e, tal qual ocorre na Filosofia da Natureza, em que a explicação do movimento deve incluir sua finalidade, aquilo em vista do quê, e também no amor há uma explicação do movimento, que na passagem é tratado como tendência.

Retomando os três tipos de apetite, pode-se compreender como correspondem a aos seres naturais, organizados segundo sua forma. Aqueles cuja a forma é forma do corpo possuem um apetite sensível ou amor natural. Os seres humanos, cuja forma é forma tanto da alma sensível quanto da alma inteligível, possuem vontade ou apetite sensível que é uma coaptidão ou conaturalidade do corpo e do intelecto. Trata-se do amor, princípio de movimento ou tendência para aquilo que é bom. Há, entretanto, uma dificuldade oriunda da explicação do amor por princípio de movimento ou tendência. Se a tendência é princípio de movimento, não está claro como ela pode ser amor, uma

⁹⁷ In unoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis (STI-II, q. 26, a. 1)

vez que este é uma paixão (*passio*), embora Tomás insista nesse modelo explicativo:

Nos movimentos das partes apetitivas, o bem tem uma quase virtude atrativa, enquanto o mal tem uma virtude repulsiva. Portanto, primeiro, o bem da potência apetitiva é a causa de uma certa inclinação, sua aptidão, sua conaturalidade para o bem: aquilo que diz respeito à paixão do amor (*STI-II* q. 23 a. 4).⁹⁸

Se o amor é paixão, não pode ser motor ou atividade que principia o movimento desencadeado pelo julgamento, e sua influência se dá de outro modo, pela natureza do ente, motivo pelo qual recebe o nome de conatural. Tem-se finalmente a explicação mais adequada do termo que enseja este artigo: conaturalidade.

Retomando o exemplo do peso, pode-se compreender a dificuldade. O corpo natural que cai com movimento natural tende para o meio do mundo. Esta tendência não é uma potência ativa do corpo, mas sua própria constituição natural, certa matéria e forma que, no âmbito dos elementos é dita grave por oposição a leve. Não havendo impedimento externo, o corpo grave atualiza sua natureza: não cair é o mesmo que não ser grave, o que só ocorre com a corrupção da natureza do corpo. Ao cair, o corpo move-se segundo sua natureza. O término do movimento de queda é aquilo em vista de quê, um fim ou propósito que perfaz a natureza do corpo. A indicação deste fim não é externa ao corpo, mas segundo sua natureza. Todo movimento assim realizado é em direção ao bem, que deve

⁹⁸ In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quadam inclinationem, seu aptitudinem, seu conaturalitatem ad bonum: quod pertinet ad passionem amoris (*STI-II*, q. 23 a. 4).

ser compreendido como aquilo que perfaz a natureza mesma do que se atualiza. Retornando para o homem, tem-se um modelo parecido: a eficiência ou a explicação do início do movimento ocorre em uma paixão, não por uma ação. Isto é possível porque esta paixão é a natureza do homem. Sua forma e matéria constituindo seu apetite sensível, e sua forma constituindo seu intelecto racional. Do mesmo modo que ocorre com um corpo grave que, sem impedimento externo, cai necessariamente, o homem sem impedimento externo move-se em direção ao seu bem, ao aperfeiçoamento de sua natureza. Assim como no grave, esse movimento não é decorrente de um motor ou de uma atividade, mas da natureza. Não se mover naturalmente em direção à realização de sua natureza é uma impossibilidade para qualquer ente, e esta condição é sofrida distintamente, conforme a natureza de cada um.

Há, entretanto, complicadores, e o primeiro permanece desde o início: contrariamente ao movimento natural de queda de um corpo grave, o julgamento não decorre exclusivamente do princípio passivo conatural, mas depende também do perfeito uso da razão. O segundo, que de fato me interessa tratar, altera para o homem a noção de conaturalidade tal qual apresentada. Em outras palavras, é conatural para o homem o perfeito uso da razão. Isto não quer dizer, por outro lado, que a conaturalidade se reduza ao perfeito uso da razão, de sorte que haveria um princípio único de julgamento dito de dois modos distintos. Não sendo este o caso, deve-se admitir que há algo para além do obtido pelo perfeito uso da razão, um certo hábito que funciona como uma segunda natureza para o homem tal qual Tomás insiste: “Cícero diz que a virtude é um hábito de acordo com a razão, como uma segunda natureza” (*STI-II*, q. 58 a. 1, ad. 3).

Contrariamente ao modo como a forma corpórea dispõe a pedra, a forma corpórea do homem, uma primeira natureza, não dispõe o julgamento do homem, e este decorre, embora não exclusivamente, de uma segunda natureza. A primeira natureza, nossa forma corpórea, nos é constituída na geração. A segunda natureza, entretanto, como esclarece a passagem, é o hábito que

construímos ao longo da vida. Este hábito é um amor pela coisa amada que não é a totalidade do julgamento correto, mas aquilo em vista do que ele opera. Em Tomás, tal amor é obtido pela virtude da castidade:

A retidão no julgamento se dá de dois modos: primeiro, pelo perfeito uso da razão, segundo, por um tipo de conaturalidade com o sujeito de julgamento. Assim, quanto à castidade, um homem que aprendeu a ciência da moral, julga corretamente por inquérito da razão, enquanto aquele que tem o hábito da castidade julga corretamente do sujeito por um tipo de conaturalidade. (*ST* II-II, q. 45 a. 2)⁹⁹

A passagem dá conta de duas vias para se julgar corretamente. Em ambas há virtude. A primeira via é a do Filósofo Moral que julga corretamente com uso da razão. A segunda via trata daquele que chega à castidade por hábito, que julga corretamente por uma certa conaturalidade. A construção da passagem permite sustentar que cada uma das vias ocorra independente da outra, de sorte que a castidade também possa ser adquirida pela virtude intelectual da sabedoria. Neste sentido, haveria dois tipos ideais do julgamento correto, o do Filósofo e o do Santo. Do modo como compreendo a passagem, não se trata de sustentar um ou outro tipo ideal, mas de admitir que o julgamento correto pode se originar tanto do perfeito uso da razão quanto do hábito. Ao compreender a passagem como o elenco de tipos ideais de homem, entendo que Tomás admite, para nós, a impossibilidade de termos ciência da origem de nossos julgamentos corretos

⁹⁹ Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis (*ST* II-II, q. 45 a. 2).

exclusivamente em um dos dois tipos, motivo pelo qual se deve tomar ambos como princípios do julgamento correto.

O funcionamento do julgamento também se coaduna à concepção de dois princípios para sua correção, se se considera o caráter passivo da conaturalidade, expresso pelo amor do julgador para com o sujeito de julgamento. O termo amor, aqui, possui uma condição na qual o amado é no amante e vice-versa, ao que Tomás denomina por mútua inerência (*STI-II*, q. 28, a. 2).¹⁰⁰ O amor não se satisfaz com uma apreensão superficial do amado, e tenciona apreendê-lo completamente. A inerência entre amante e amado, nesse caso, se dá pela coexistência propiciada pelo conhecimento ou pelo hábito aprofundado que o amante possui do amado. O papel dessa inerência na correção do julgamento é propiciar ao julgador o discernimento total do que se encontra em julgamento, uma vez que “diz-se do amor que discerne, uma vez que move a razão para o discernido” (*STII-II*, q. 47, a. 1, ad. 1).¹⁰¹ O termo discernir indica a capacidade de prestar atenção no amado, sendo esta a conaturalidade a qual se refere Tomás. Sozinha, contudo, ela não gera conhecimento. Sua função é a atenção da operação da razão em um dado sujeito, mas não o conhecimento, que compete à razão. Assim, é incorreto sustentar que há, em Tomás de Aquino, um conhecimento exclusivamente obtido pela conaturalidade, exclusivamente obtido por uma via não-inferencial.¹⁰²

Quanto à potência apetitiva, Tomás prossegue no artigo (*STII-II*, q. 47, a. 1) sustentando que, uma vez ocorrida a apreensão integral do amado, o amante tem prazer com a inerência do amado ou a usa para ter prazer, prazer este que não

¹⁰⁰ “Respondeo dicendum quod iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam”

¹⁰¹ “Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum” (*STII-II*, q. 47, a. 1, ad. 1).

¹⁰² Jenkins (1997: 209), contudo, sugere que as virtudes morais e teologais tem um funcionamento epistêmico em Tomás.

tem origem em algo externo ao amante, mas nele mesmo. A potência apetitiva, nessa medida, é dita intencionar o amado, possibilitando que o intelecto o compreenda. A expressão “intencionar o amado” deve ser esclarecida pela relação passional que o apetite sensível guarda com a percepção, relação esta que, ademais, ocorre também nos animais. Por serem desprovidos de intelecção, animais apresentam-se como casos paradigmáticos da intencionalidade da percepção, como é o caso do exemplo da ovelha e do lobo:

Um animal deve buscar ou evitar algo não somente porque lhe convém ou não convém aos sentidos, mas por certos usos e vantagens ou desvantagens. Por exemplo, uma ovelha, vendo um lobo se aproximar, foge não por sua cor ou figura desagradável, mas como se fosse um inimigo natural. Do mesmo modo, um pássaro coleta palha não porque lhe é prazeroso ao sentido, mas porque lhe é útil para construir o ninho. Assim, é necessário que um animal perceba intenções desse tipo, que os sentidos exteriores não percebem. (*STI*, q. 78, a. 4)¹⁰³

A ovelha percebe o lobo como seu inimigo natural e o pássaro percebe a palha como útil para a construção do ninho. Em nenhum dos dois casos, as

¹⁰³ “Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum qui sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta: sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior” (*STI*, q. 78, a. 4). Na passagem, Tomás está apresentando a faculdade estimativa (*vis aestimativa*), de tal sorte que a passagem prossegue afirmando que os sentidos externos e o sentido comum recebem as formas sensíveis, enquanto a “potência estimativa é dita apreender intenções que não são recebidas pelos sentidos” (*STI*, q. 78, a. 4).

características são perceptíveis, tal qual o é a cor do lobo. Tomás não pretende, com o exemplo, sugerir a necessidade de outro sentido, apto a perceber a intenção. Vale lembrar que esta não é uma característica rara, e que racionalidade, ferocidade, fragilidade ou mesmo a essência não são percebidas pelos sentidos externos. As intenções sensíveis tem como característica exclusiva o fato de darem uma pronta resposta daquele que intenciona: a ovelha foge imediatamente, o pássaro laboriosamente recolhe a palha. Assim, Tomás conclui a referida passagem: “pois quaisquer animais percebem este tipo de intenções somente por um instinto natural” (*STI*, q. 78, a. 4).¹⁰⁴ O instinto natural a que se refere Tomás é a estimativa. O que se estima, ou se avalia é se o que é percebido é bom ou ruim. Quando a ovelha vê o lobo se aproximando, estima, avalia o perigo iminente e foge. Quando o pássaro vê a palha, avalia o bom uso e a recolhe: “A razão para isto é que o apetite sensível é naturalmente movido pela potência estimativa em quaisquer animais; assim, uma ovelha, estimando o lobo como inimigo, teme” (*ST I*, q. 81, a. 3).¹⁰⁵

Retomando a noção de amor, pode-se compreender melhor o sentido em que se diz que ela intenciona. O amor é o foco necessário para que o intelecto constitua uma representação do amado (*STI-II*, q. 27, a. 3). A representação é a realização da conaturalidade entre o julgador e o julgado. O julgado não é o corpóreo. Nessa medida, enquanto a representação dos sujeitos naturais demanda abstração do fantasma da imaginação, que por sua vez decorre do percebido pelos sentidos externos do corpo, o julgado demanda apreensão e apetite. A representação do julgado surge da inerência que o julgador tem com o julgado, e não da abstração de suas qualidades enquanto composto material, corpóreo.

¹⁰⁴ “nam alia animalia percipiunt huius modi intentiones solum naturali quodam instinctu” (*STI*, q. 78, a. 4).

¹⁰⁵ “Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet” (*ST I*, q. 81, a. 3).

Retomando o tema da inerência pode-se, agora, compreender como ela opera. O apetite sensível, que é potência, é movido por uma causa eficiente externa e atualiza-se. Pode-se retomar o exemplo da ovelha para esclarecer sua limitação na comparação com o homem. Se nos animais a estimativa é instinto natural e seu resultado é imediato, no homem a potência estimativa tem seu resultado combinado ou confrontado pelo uso correto da razão.

No homem, aquilo que é desejável, é segundo sua forma accidental própria, de modo semelhante ao que ocorre com a gravidade e a leveza dos corpos. Embora acidentes próprios não sejam essência, são diretamente derivados da essência (*STI*, q. 77, a. 6), e do mesmo modo que a gravidade deriva da substância da pedra como um acidente próprio, as potências da alma derivam como acidentes próprios do homem (*STI*, q. 77, a. 1, ad. 5). Esta concepção de accidentalidade própria possibilita que haja, para o homem, ao mesmo tempo uma uniformidade de julgamento dada pela relação que o próprio guarda com a essência, assim como também possibilita que haja uma variedade de julgamento no que diz respeito aos indivíduos, dado que o próprio não é parte da definição, mas concomitante a ela.

Esta é a estrutura que possibilita compreender porque, para o homem, o hábito não é plenamente determinado pela natureza, mas distinto segundo os indivíduos. Um indivíduo que cultiva o intelecto pode julgar corretamente ao longo de sua vida, ao passo que o contrário julga de modo muito mais incorreto, assim como, por analogia, o homem são percebe o doce e o doente não o percebe. Assim como o paladar se altera entre a doença e a sanidade, também o hábito se altera por meio de prática e educação. Esta variabilidade, como já tratei neste artigo, não ocorre imediatamente, segundo a natureza humana, tal qual se foge do lobo e se recolhe a palha, neste e naquele animal. Por isso se diz que todo homem pode ser treinado e educado para o bom hábito ou a virtude, o que não contradiz o dizer deste homem que ele é mais ou menos apto para a temperança, se comparado com outro. Embora ambos, por sua natureza humana possam ser

temperantes, um é mais apto à temperança do que outro. Ambos, entretanto, por repetição voluntária de ações virtuosas podem aperfeiçoar-se nas virtudes morais (*STI-II*, q. 63, a. 2). Deste modo, Tomás de Aquino torna o homem o único responsável pelos seus hábitos virtuosos, pela aparência de tudo que é determinado por tais hábitos e pelas ações que se opta executar com base em tais aparências.

No que diz respeito ao agir humano, o perfeito uso da razão deve vir acompanhado da conaturalidade que se exprime pelo desejo de agir corretamente, que pode ocorrer mesmo quando se desconhece o porquê. Nessa medida, agir corretamente pode ocorrer por desejo de alguém que somente depois venha a conhecer ou seja levado por outro a conhecer o porquê da correção de sua ação.

Por fim, esclareço que a ênfase dada neste artigo à conaturalidade tem o propósito de chamar a atenção para a lacuna no comentário atual a Tomás de Aquino. A análise da cognição em Tomás tem se revelado frutífera ao tratar do conhecimento especulativo e do silogismo prático, além dos temas da incontidência e intemperança. O tema da conaturalidade, entretanto, tem bibliografia escassa e é pouco estudado.

BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, T. (1888–1889). *Pars prima Summae theologiae*. Comissão Leonina. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- AQUINO, T. (1891–1892). *Prima secundae Summae theologiae*. Comissão Leonina. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- AQUINO, T. (1895, 1897–1899). *Secunda secundae Summae theologiae*. Comissão Leonina. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- CALDERA, R. T. (1980). *Le jugement par inclination chez Saint Thomas D’Aquin*. Paris: J. Vrin.

- CATES, D. (2009). *Aquinas on emotions: a religious-ethical inquiry*. Georgetown University Press, 2009.
- DAVIES, B; STUMP, E. (2012). *The Oxford handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford university Press.
- DIXON, T. From passions to emotions; the creation of a secular category. Cambridge: University Press, 2003.
- JENKINS, J. (1997). *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAMES, S. Passion and action: the emotions in Seventeenth-century Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- KING, P. (2012). Emotions. in: DAVIES, B; STUMP, E. *The Oxford handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford university Press. p. 209–226.
- KNUUTILA, S. (2004). *Emotions in ancient and medieval philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- LANGAN, J. (1977). Beatitude and moral law in St. Thomas, *The Journal of Religious Ethics*, v. 5, n. 2, p. 183–195.
- LOUGHLIN, S. (2005). Tristitia et dolor: Does Aquinas have a robust understanding of depression?, *Nova et Vetera*, 3, p. 761–783.
- MANZANEDO, M. (1987). El deseo y la aversión según Santo Tomás, *Studium* 27, p. 189–233.
- MANZANEDO, M. (1994). La audacia según Santo Tomás, *Studium*, 34, p. 437–453.
- McDOWELL, J. T. (1998). Two sorts of naturalism. in: *Mind, value and reality*. Cambridge: Harvard university Press.
- MINER, C. M. (2009). *Thomas Aquinas and the passions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIMONIN, H.-D. (1931). Autour de la solution thomiste du problème de l'amour, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 6, p. 216–233.

- SUTO, T. (2004). Virtue and knowledge: connatural knowledge according to Thomas Aquinas, *Review of Methaphysics*, 58, 1, p. 61-79.
- TORRELL, J-P. (2002). *L'initiation à Saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre*. Fribourg: Press Universitaires de Fribourg.
- WAWRYKOW, J. *The theological virtues*. in: DAVIES, B; STUMP, E. *The Oxford handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford university Press. p. 287-310.

A recepção latina do conceito de matéria de Filopono¹⁰⁶

1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é examinar alguns aspectos da recepção latina do conceito de matéria de João Filopono de Alexandria (c.490–c.570)¹⁰⁷, presente

¹⁰⁶ Artigo desenvolvido como parte das atividades de pesquisa “A recepção latina do conceito de matéria de Filopono no início da Filosofia Moderna”. Bolsa de produtividade em Pesquisa CNPq, na categoria ou nível 1B, concedida pelo CNPq, Processo nº 311017/2017-7. Vigência: 01/03/2018 a 28/02/2022, e Projeto Temático FAPESP – Teorias da Causalidade e Ação Humana na Filosofia Grega Antiga. Proc. nº 2015/05317-8, de 01/09/2015 a 31/08/2020.

¹⁰⁷ Nascido no final do século V, Filopono, também conhecido como João o Gramático (*Ióannēs ho Grammatikos*), viveu em Alexandria até por volta de 570 e pertencia a Escola Neoplatônica de Alexandria, onde foi aluno de Amônio (c.435/445–517/526), filho de Hércias. Filopono escreveu numerosos tratados, incluindo comentários sobre Platão (hoje perdido) e Aristóteles (p.e. *in Categoriae*, *in Analytica Priora*, *in Analytica Posteriora*, *in Meteorologica*, *in de Generatione et Corruptione*, *in of Anima*, e *in Physica*). Seus comentários sobre Aristóteles são reconhecidos, por intérpretes contemporâneos, como extremamente relevantes. Além destes comentários,

na obra *De aeternitate mundi contra Aristotelem* na qual Filopono defende que porque as coisas celestes e as sublunares são ambas tridimensionais, nada distingue uma da outra¹⁰⁸. Este artigo visa também fornecer subsídios para uma investigação sobre a recepção latina, no início da Filosofia Moderna, dos fragmentos sobreviventes do tratado *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, obra de maturidade de Filopono, escrita em grego, provavelmente entre 530 e 533/4, presentes na versão latina do comentário do ateniense Simplicio (490–?560) ao *De caelo*. Minha hipótese é que as traduções latinas do *De aeternitate mundi contra Aristotelem* fornecem uma importante chave de leitura para a análise da possível influência do conceito de matéria de Filopono sobre os filósofos do Início da Idade Moderna. A meu ver, estas traduções representam uma fonte histórica importante para a investigação da fixação da terminologia filosófica do período.

Segundo Fernand Bossier, no seu *Traductions latines et influences du Commentaire in De caelo en Occident* (XIIIe –XIVe s.),

Se alguém tentar avaliar a influência exercida por um autor grego no Ocidente nos séculos 13 e 14, deve primeiro se voltar para o estudo das traduções. Na verdade, embora o número daqueles

Filopono também escreveu importantes tratados teológicos e sobre a criação e destruição do universo, incluindo *de Aeternitate Mundi, contra Proclum*, (escrito 529/530), *de Aeternitate Mundi, contra Aristotelem*, (escrito por volta de 535), e *Opificio Mundi*, que data da metade do século VI. Ele também é autor de um tratado sobre astronomia (*du Usu Astrolabii eiusque Constructione Libellus*) e sobre matemática (*Commentary on Nicomachus' Introduction to Arithmetic*). Ao longo de seus tratados e comentários, Filopono introduziu inovações significativas sobre a compreensão do mundo físico, refletindo sua originalidade e independência. A maioria das obras de Filopono foi traduzida para o árabe, latim e siríaco.

¹⁰⁸ “[...] *quoniam triquaque dimensionata sunt et celestia et que sunt sub luna, nichil differe ab invicem*” (PHILOPONUS, *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, In SIMPLICIUS, *in De caelo*, 134,15–18)

que sabiam grego fosse maior do que normalmente se acredita, a tradução foi, no entanto, naquela época e por muito tempo, o único canal através do qual as ideias dos filósofos e estudiosos gregos poderia alcançar escola.¹⁰⁹

A análise a ser empreendida neste artigo será baseada principalmente nos fragmentos sobreviventes do tratado *De aeternitate mundi contra Aritotelem*, presentes na versão latina, feita, em 1271, por Guilherme de Moerbeke, do comentário de Simplicio ao *De caelo*¹¹⁰, considerando para isso a edição crítica desta obra presente no *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum* (CLCAG)¹¹¹.

Porém, antes desta análise, faz-se necessário um estudo do conceito de matéria de Filopono tal qual apresentado, principalmente, no seu comentário à *Física* de Aristóteles, que data de 517 e no *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, obra escrita por Filopono por volta de 529/30.

¹⁰⁹ (BOSSIER, 1987, p. 289).

¹¹⁰ Em 2004, foi reeditada esta tradução: SIMPLICIUS, *Commentaire sur le traité du ciel d'Aristote*. trad. Guillaume de Moerbeke. Volume I. Ed. Fernand Bossier; Chr Vande Veire; Guy Guldentops. (*Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*). Leuven: Leuven University Press, 2004.

¹¹¹ Atualmente, eu coordeno um trabalho de tradução para o português das versões latinas dos textos de Filopono e do comentário de Simplicio ao *De caelo* que está sendo desenvolvida junto ao Grupo de Estudos *Philoponus Latinus*, criado em 2016 na UNICAMP/Brasil, que reúne pesquisadores que se dedicam a leitura, tradução e interpretação as obras de Filopono traduzidas para o latim, com discussão pormenorizada de problemas filológicos, que têm grande impacto na formulação de argumentos filosóficos presentes nestes textos. Fazerm parte desde grupo: Thiago Rosales Marques, Tennessee Williams Matos e Matheus Henrique G. Monteiro. A eles agradeço pelas discussões e sugestões.

2 EDIÇÕES DOS ESCRITOS DE FILOPONO

O comentário de Filopono a *Física* de Aristóteles, escrito em 517, é mais do que um comentário, nele Filopono introduziu significativas inovações concernentes ao mundo físico, entre as quais destaca-se seu novo conceito de lugar, que por sua vez implica numa nova concepção de movimento natural e violento¹¹². Destaca-se ainda sua teoria da força cinética impressa e incorpórea desenvolvida ao longo deste comentário a *Física*, esta teoria sido apontada, pelos historiadores e filósofos da ciência contemporâneos, como precursora da teoria do *impetus* e como tendo exercido papel determinante no desenvolvimento da mecânica moderna.

Os comentários de Filopono aos quatro primeiros livros da *Física* foram completamente preservados em grego até os nossos dias. Também foram preservadas as versões gregas de algumas inserções posteriores ao seu comentário ao quarto livro: *Corollarium de Loco at In Physica* (557,8 – 585,4), uma digressão incluída por Filopono após o seu comentário à *Física*, IV, 4, 211^b5–212^a7, e seu *Corollarium de Vacuo at In Physica* (675,15–695,1), uma outra digressão introduzida no seu comentário ao livro IV, cap.8 da *Física*. Das versões gregas de

¹¹² Filopono se opôs a concepção aristotélica de *topos*, presente no livro IV da *Física*, segundo a qual “lugar deve ser o limite imóvel mais interno e que imediatamente envolve o corpo contido naquele lugar” (*Física*, IV, 4, 212a 2–5). Para Filopono, lugar é entendido como “um certo intervalo (*diastêma*) mensurável em três dimensões diferente dos corpos que o ocupam” (PHILOPONUS, *in Physica*, 567, 30–7). Este intervalo é, segundo ele, imóvel e se estende entre as paredes de um contêiner. Filopono também se opõe ao conceito aristotélico de lugar natural como algo que possuiria uma certa potência ativa (*Física*, IV, 1, 208b 11–25). Segundo Filopono, o lugar não tem nenhuma potência, mas por outro lado cada uma das coisas tem internamente a fonte (*arkhé*) de seus próprios movimentos, de causar ativamente seus próprios movimentos, quando deslocadas de seus lugares próprios, pois a causa eficiente do movimento natural é, segundo ele, interna.

seus comentários aos quatro últimos livros da *Física* restaram apenas alguns de seus fragmentos.

Embora estes comentários tenham sido totalmente traduzido para o árabe, também esta versão perdeu-se. O conteúdo da segunda metade deste comentário de Filopono é parcialmente conhecido através de uma tradução árabe, do século X, da *Física* de Aristóteles, feita por Ishâq ibn Hunayn (d. 910), na qual foram incluídos resumos dos comentários de Filopono aos livros III a VII e de dois comentários finais sobre o livro VIII¹¹³.

O texto grego do comentário de Filopono aos quatro primeiros livros da *Física* foi editado, em 1535, por Victore Trincavello (Victor Trincauellus)¹¹⁴, e traduzido para o latim, em 1539, por Guglielmo Doroteo (Guillermus Dorotheus)¹¹⁵. Esta edição latina foi seguida por uma série de traduções para o latim publicadas, em Veneza, em 1542, 1546, 1550, 1554, 1558, 1559, 1569, 1581, 1589 e 1592, entre as quais destaca-se a tradução de 1558, por Giovanni Baptista Rasario (Ioannis Baptista Rasarius)¹¹⁶. Estas várias edições, sem dúvida,

¹¹³ Em 1992, os resumos dos comentários de Filopono que acompanham os quatro últimos livros desta edição árabe da *Física* de Aristóteles foram traduzidos para o inglês, por Lettinck, e publicados, em 1994, juntamente com a tradução inglesa do texto de *Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*, editado anteriormente, em Berlim (1882), por H. Diels (CGA, v.9) dedicado à discussão aristotélica sobre o vazio.

¹¹⁴ Victore Trincavello, in *Physica*, 1535, Veneza, apud Bartholomeus Zanettus) *Ioannis Grammatici in primos quatuor Aristotelis de naturali auscultatione libros comentaria. Priuilegio Senatus Veneti cautum est, nequis hosce libros per decennium impune, aut imprimat, aut alibi, impressos in hac ciuitate, uel aliis ueneto imperio subditis uendat. M D XXXV. (Google Books)*

¹¹⁵ Guillermus Dorotheus, 1539, Veneza, apud Octauianum Scotus) *Ioannis Grammatici cognomento Philoponi eruditissima Commentaria in primos quatuor Aristotelis De naturali auscultatione libros. Impressum Venetijs per Brandinum [et] Octauianum Scotum, M D XXX IX.*

¹¹⁶ Giovanni Battista Rasario 1558, Veneza, apud Hieronymus Scotus, *Aristotelis Physicorum Libri Quatuor, cum Ioannis Grammatici, Cognomento Philoponu Commentariis. Quos nuper*

refletem a repercussão, na comunidade acadêmica europeia, deste comentário de Filopono à *Física*.

Quanto ao *De Aeternitate Mundi, contra Proclum*, ele foi escrito por Filopono por volta de 529/30 e dedicado a refutar a doutrina da eternidade do mundo tal qual defendida por Proclo. Embora desconhecido na Idade Média Latina, o *contra Proclum* foi amplamente conhecido a partir do século XVI, numa tradução para o latim feita por Gaspare Marcello (Gaspar Marcelus) e por Jean Mahot (Ioannis Mahotius). De fato, o *contra Proclum* foi impresso pela primeira vez a partir do texto grego em 1535, por Vittore Trincavelli (1491–1563). Contudo cabe notar que “a versão grega [que sobreviveu] carece da primeira parte que apresenta o primeiro dos dezoito argumentos de Proclo que estão sob ataque” (SORABJI, 1987, p. 11). Neste artigo será dada particular atenção ao livro XI, do *De Aeternitate Mundi, contra Proclum*, onde Filopono trata a extensão tridimensional (*to trikhê diastaton*) como primeiro substrato (*prôton hypokeimenon*), sujeito último das propriedades, e não mais como a primeira propriedade a ser imposta sobre a matéria *prima*.

A obra *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, escrita, por Filopono, entre 530 e 533/534, é dedicada a criticar a tese aristotélica da eternidade do mundo, com especial atenção a teoria do éter, tal qual estabelecida no primeiro livro do *De caelo*, e a tese de que a eternidade dos corpos celestes e de seus movimentos se deve a uma especial propriedade da substância da qual seriam feitos, a saber, o éter, elemento simples e primeiro que se move naturalmente em círculo.

Mas, além de se opor a tese da eternidade do mundo defendida por Aristóteles, Filopono, no *contra Aristotelem*, pretende também demonstrar “que

ad graecorum codicum sidem summa diligentia restituit Ioannes Baptista Rasarius, Nouariensis Medicus, et in singulis paginis errores innumeros sustulit, ut plane alia nunc interpretatio uideatur. Venetiis, apud Hieronymum Scotum. M D LVIII.

o mundo não se transforma em um absoluto nada, mas em algo diferente, maior e mais divino”¹¹⁷. Ao referir-se a esta pretensão de Filopono, Simplício, no seu comentário a *Física*, afirma:

É extraordinário que, por um lado, [Filopono] crê que a destruição do mundo é uma mudança para algo que existe e que é mais divino, mas, por outro lado, diz que a geração <do mundo> não advém de algo que existiu. Ele declara que este mundo se transforma em outro mundo que mais divino – uma <proposição> que ele elaborará nos livros seguintes – sem perceber que isso não é uma destruição do mundo, mas um aperfeiçoamento ¹¹⁸.

Estudos contemporâneos indicam que provavelmente o *de Aeternitate Mundi, contra Aristotelem* era composto originalmente por oito livros (*bíblia*), embora a maior parte tenha se perdido, restaram dele alguns fragmentos relativos aos seis primeiros livros e um pequeno fragmento relativo ao oitavo livro. Infelizmente, o sétimo livro foi integralmente perdido. Os fragmentos sobreviventes foram traduzidos, para o inglês, em 1987, por Christian Wildberg,

¹¹⁷ PHILOPONUS, *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, frag. VI/132, *apud* Simplicius, in *Physica*, 1177,38. A edição utilizada nesta citação é a seguinte: PHILOPONUS, J. *Against Aristotle on the eternity of the world*, traduzida por C. Wildberg (1987) (vide bibliografia).

¹¹⁸ PHILOPONUS, *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, frag. VI/132, *apud* Simplicius, in *Physica*, 1177,38-1178,5. Esclareço que utilizei colchetes, [...], para incluir palavras na citação visando torná-la mais clara. Quando este tipo de inclusão foi feito pelo tradutor, Wildberg, mantive os parênteses pontiagudos <...> por ele utilizados.

que também os agrupou e os alocou em seções (livros), que ele supõe que correspondam à divisão original do tratado, numa reconstrução hipotética¹¹⁹.

O livro primeiro do *contra Aristotelem* é dedicado a crítica de Filopono à teoria aristotélica do éter (*aithêr*), com especial atenção a discussão da relação entre natureza e movimento nos corpos elementares. Esta crítica se inicia com um ataque direto à teoria aristotélica do éter tal qual estabelecida no capítulo 2 do primeiro livro *De caelo*. O segundo livro discute principalmente a tese aristotélica com respeito ausência de peso e leveza nos corpos celestes presente no capítulo 3 do primeiro livro do *De caelo* (1.3 269b18–270a12). No livro terceiro, Filopono discute o argumento apresentado na *Meteorologica* 1.3, 340a 1– 3 de que os céus não poderiam consistir de fogo pois se assim o fosse cada um dos outros elementos teriam sido destruídos há muito tempo. Os quarto e quinto livros retomam a discussão da eternidade do mundo, principalmente atacando a teoria do éter e a tese de que a eternidade dos corpos celestes e de seus movimentos se deve a uma especial propriedade da substância da qual seriam feitos: o éter, elemento simples e primeiro que se move naturalmente em círculo. Nestes quarto e quinto livros, Filopono defende que o mundo é materialmente uniforme e que todos os corpos, terrestres ou celestes, são de mesma natureza e estão igualmente sujeitos à geração e corrupção. No quarto livro, Filopono critica a tese aristotélica de que o céu é não-gerado e é incorruptível (*De caelo* 1,3. 270^a12–22) e no quinto desenvolve de forma mais robusta a sua crítica à tese aristotélica de que os corpos celestes são eternos porque os seus movimentos naturais, que são circulares, não estão sujeitos à contrariedade.

De fato, nos livros I–II e IV–V, Filopono segue de perto o argumento de Aristóteles presente nos capítulos 2 a 4 do primeiro livro do *De caelo*. E no

¹¹⁹ PHILOPONOS, J. *Against Aristotle on the Eternity of the World*. translated by Christian Wildberg. (New York: Cornell University Press, 1987. (*De aeternitate mundi contra Aristotelem*))

livro VI, Filopono discute o [capítulo 1 do oitavo livro] da *Física* 8.1 de Aristóteles, com especial atenção aos argumentos com respeito a eternidade do movimento e do tempo. Simplicio, no seu comentário a *Física*, resume o conteúdo do *contra Aristotelem* nos seguintes termos:

[Os primeiros] “cinco longos livros (*polustikha biblia*) [do *contra Aristotelem*, como relata Simplicio, no seu comentário à *Física*] foram escritos contra aquilo que tinha sido mostrado [por Aristóteles] no *De caelo* com respeito a sua eternidade... Seu sexto livro levanta as armas contra a eternidade do movimento e do tempo estabelecida neste tratado [isto é na *Física*] ¹²⁰.

Um manuscrito siríaco anônimo do século VII apresenta a única evidência da existência do oitavo livro do *contra Aristotelem*: o título do segundo capítulo do oitavo livro de *contra Aristotelem*,¹²¹.

Embora, posteriormente, o *De aeternitate mundi contra Aristotelem* tenha se perdido, ele exerceu grande influência no pensamento medieval islâmico, judeu, grego e latino¹²². E mesmo perdido, o *contra Aristotelem*

¹²⁰ SIMPLICIUS, *in Physica*, 1117,15.

¹²¹ Ver: PHILOPONUS, *De Aeternitate Mundi, contra Aristotelem*, frag. VIII/134, *In Brit. Mus. MS Add. 17 214*, fól. 72vb,36–73ra19.

¹²² Entre os medievais, pode-se dizer, como apontou Sorabji, que o *De aeternitate mundi contra Aristotelem* era conhecido, entre os latinos por São Boaventura (c1217–1274) e São Tomás de Aquino (c1224–1274), entre os árabes, por al-Farabi (c873–950), pela Escola Filosófica Cristã de Bagdá (séc. X e XI) e por Avicena (980–1037). Também alguns pensadores judeus e bizantinos parecem ter tido acesso ao *contra Aristotelem*. Diz Sorabji: “Entre os pensadores judeus, Gersonides (1288–1344) defende a ideia do começo do universo, no *Milhamot Hashem* (Guerras do Senhor), com argumentos que fortemente sugerem uma influência de *contra Aristotelem*. No

continuou influenciando o pensamento filosófico posterior pois seu conteúdo manteve-se parcialmente conhecido graças a alguns fragmentos preservados em grande parte por Simplício que incluiu, em seus comentários ao *De caelo*, escrito por volta de 540, e à *Física* de Aristóteles¹²³, extensos excertos em grego desta obra de Filopono, reproduzidos diretamente do tratado original, seguidos por uma crítica feroz a tais fragmentos. A estratégia de Simplício ao comentar um texto aristotélico inicia-se com uma análise das palavras de Aristóteles, em seguida, ele as põe em teste, confrontando-as com algumas objeções, muitas delas de Filopono¹²⁴. Na sequência, Simplício critica tais objeções.

Os escritos de Simplício contra Filopono geraram a conhecida controvérsia entre eles a respeito a eternidade do mundo, sobre a transcendência dos céus e sobre a uniformidade material do mundo.

Além dos fragmentos em grego sobreviventes do *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, recuperados a partir dos comentários de Simplício ao *De*

mundo bizantino, Gemistos Plethon (c. 1355–1452), escrevendo em grego, conhece o Filopono como alguém que concebia os céus feitos de fogo, e não de um quinto elemento” (SORABJI, R. “The contra Aristotelem: Purpose, context and significance” In: PHILOPONUS. *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, 1987. p. 21).

¹²³ De fato, os comentários de Simplício à *Física* e ao *De caelo* são muito mais do que uma exegese ao texto aristotélico. Neles, além de comentar o texto aristotélico em questão, Simplício apresenta sua crítica aos, por ele considerados, ataques dos cristãos à filosofia aristotélica, especialmente aqueles feitos por Filopono. Simplício também inseriu, nestes comentários, trechos da filosofia grega precedentes, preservando alguns fragmentos de importantes tratados que posteriormente perderam-se. Segundo Hankinson, Simplício “compôs a maior parte de seus comentários sobre Aristóteles, na esperança piedosa [...] de manter a chama da velha racionalidade viva contra a escuridão invasora (como ele o via) do dogma Cristão” (HANKINSON, 2002, p. 1).

¹²⁴ “Aqui, também, após a explicação das palavras de Aristóteles, tentarei colocá-las à prova, justapondo a elas as objeções contra elas” SIMPLICIUS, *On Aristotle Physics* 8.1–5, translated by István Bodnár, Michael Chase and Michael Share, (London: Bloomsbury Publishing, 2014) (*Ancient Commentators on Aristotle*. R. Sorabji (ed.)), 1118,8–10

caelo e Física, há um fragmento, recuperado a partir de um tratado intitulado *Conspectus rerum naturalium* escrito em grego no século VII pelo pensador bizantino Symion Seth. Há também um fragmento em siríaco e quatro fragmentos em árabe, três deles extraídos de um controverso tratado do século X de al-Farabi, escrito contra Filopono¹²⁵, e um fragmento em árabe recuperado a partir uma revisão anônima de um texto árabe do século XII de Abû Sulaimân as-Sijistânî.

Estes fragmentos em siríaco e em árabe evidenciam que as ideias de Filopono sobre a eternidade do mundo eram conhecidas entre os árabes ao menos desde o século X. Cabe notar que as ideias de Filopono sobre a física foram amplamente difundidas entre os árabes, isso se deu principalmente através de Avicena, ou Ibn Sina (980–1037), e Avempace, ou Ibn Badja (1106–1138), que advogaram a tese de que a lei do movimento de Aristóteles deveria ser substituída pela lei da diferença aritmética, tal qual propôs Filopono no seu comentário a *Física*.

Quanto a difusão latina do *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, ela se deu, especialmente, a partir do século XIII, via a tradução para o latim, de 1271, de Moerbeke do comentário de Simplício ao *De caelo*. Esta tradução contribuiu de maneira significativa para a divulgação, no Ocidente latino, da crítica de Filopono à doutrina aristotélica de eternidade do mundo, bem como de suas teses com respeito à matéria, à criação do universo, sobre a corruptibilidade dos corpos celestes e sobre a uniformidade do universo, pois como destacado acima, este comentário de Simplício ao *De caelo* incluía extensos fragmentos da tratado *De aeternitate mundi contra Aristotelem*. A tradução por Moerbeke do comentário de Simplício ao *De caelo* foi usada por vários filósofos

¹²⁵ Estes fragmentos foram publicados em 1967 por M. MAHDI: *Alfarabi against Philoponus*. *Journal of Near Eastern Studies*, 26 (4) 1967, p. 233–60.

incluindo Thomas Aquinas (c1224–1274)¹²⁶, Boaventura (c1217–1274), e Nicole Oresme (c. 1325–1382).

Oresme, ao comentar o *De caelo* de Aristóteles, refere-se ao comentário de Simplicio ao *De caelo* quando ele argumenta, no seu *Le Livre du ciel et du monde*, que o movimento dos corpos celestes não produz nenhum som. Diz Oresme:

Simplicio em seu comentário [em *De caelo*] sugere, no entanto, que podemos de fato apoiar a teoria da música das esferas dizendo que o som não é destrutivo nem violento, mas, antes, reconfortante e animador, como os movimentos dos corpos celestes próprios.¹²⁷

Contudo, embora Filopono já fosse conhecido na Idade Média latina e árabe, este conhecimento era fragmentado, o que começa a alterar-se a partir do século XV juntamente com o movimento de retomada do saber antigo característico deste período. Charles Schmitt, em seu artigo *Philoponus'*

¹²⁶ Tomás de Aquino no seu Comentário a sobre o *De caelo*, l.1, lect.6, refere-se explicitamente a tese de Filopono de que os corpos celestes são geráveis e corruptíveis segundo sua própria natureza. Diz Aquino: “*Sciendum est autem circa primum, quod quidam posuerunt corpus caeli esse generabile et corruptibile secundum suam naturam, sicut Ioannes grammaticus, qui dictus est Philoponus. Et ad suam intentionem adstruendam, primo utitur auctoritate Platonis, qui posuit caelum esse genitum et totum mundum.*” (“Conhece-se devidamente sobre o primeiro, que alguns eram da opinião de que os corpos do céu são geráveis e corruptíveis segundo sua natureza, tal como pensa João, o gramático, que se chama Filopono. E para favorecer sua suposição de que o céu e o mundo inteiro tiveram o ser gerado, ele utilizou-se da autoridade de Platão”, trad de Matheus Monteiro.

¹²⁷ ORESME, N., *Le livre du ciel et du monde*, edited by Albert D. Menut and Alexander J. Denomy, with a translation from the French and an introduction by Albert D. Menut. (Madison: University of Wisconsin Press, 1968) *Book II, Chapter 18, fols 123d-124a*, p. 473.

Commentary on Aristotle's Physics in the Sixteenth Century, destaca que houve uma certa difusão manuscrita do pensamento de Filopono na Itália quatrocentista. Sabe-se, afirma Schmitt, que:

Durante a segunda metade do século XV uma série de diferentes trabalhos, geralmente incluindo o comentário à *Física* são encontrados na Biblioteca do Vaticano, na Biblioteca do Cardeal Bessarion (1402–1472), que mais tarde entrou na Biblioteca Marciana, Biblioteca de São Marco, em Florença, e na famosa Biblioteca privada de Giovanni Pico (1463–1494)¹²⁸

O primeiro autor italiano a referir-se explicitamente ao ataque de Filopono à filosofia aristotélica, segundo Schmitt, foi Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533), que aparentemente teve acesso à biblioteca de Giovanni Pico, onde encontravam-se alguns manuscritos de comentários de Filopono à *Física*. Pico della Mirandola em sua análise sobre o vazio reconhece que foi fortemente influenciado pelas teses de Filopono, particularmente aquelas sobre o lugar e o vazio¹²⁹. Segundo Sorabji,

Era de esperar que a crença em um quinto elemento girando não sobreviveria à tese de Copérnico (1473–1543) de que é a Terra que gira em torno do Sol, não o Sol em volta da Terra. Mas, em

¹²⁸ SCHMITT, 1987, p. 215

¹²⁹ No seu trabalho intitulado *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae Disciplinae*, de 1520, Pico conclui sua análise sobre o vazio afirmando que: “*Et de vacuo hactenus ex Philopono vice interpretis et quasi paraphrasis functus disputavi*” (MIRANDOLLA, *Examen vanitatis*, VI, 5, *Apud* SCHMITT, 1987, p.220), (“eu tenho argumentado acerca do vácuo até aqui a partir de Filopono, que eu usei como intérprete e como se fosse paráfrase”).

1616, Cremonini ainda estava defendendo o quinto elemento aristotélico contra o Filopono (João, o Gramático), na *Apologia dictorum Aristotelis de quinta caeli substantia. Aduersus Xenarcum, Ionnem Grammaticum et alios* (Veneza). Estima-se que essa crença no quinto elemento tenha durado até 1630.¹³⁰

Esta difusão do pensamento de Filopono gerou uma grande demanda por traduções latinas de suas obras, pois embora, desde o século XV, houvesse na Europa Ocidental um estímulo para a leitura das obras da antiguidade clássica em língua grega, contudo o conhecimento do grego não era universal. Copenhaver ao analisar as traduções, terminologias e estilo no discurso filosófico no Renascimento, afirma:

O grego se tornou inevitável para o currículo humanista e alguns alegavam que ele era indispensável para a filosofia. Escrevendo em 1520, no momento em que os humanistas latinizaram a totalidade do *corpus* aristotélico, Thomas More disse a Martin Dop que ‘Aristóteles, ele mesmo, [...] não podia ser completamente conhecido sem o domínio das letras gregas [...], pois nada do que ele escreveu foi tão bem traduzido que não pudesse ser melhor compreendido pela mente que o ouve em suas próprias palavras’. O ideal de More não foi realizado. Enquanto um filósofo da universidade, como Jacopo Zabarella, podia dominar o grego, entre seus colegas isso não era um feito universal. [...]¹³¹

¹³⁰ SORABJI, R. “The contra Aristotelem: Purpose, context and significance” In: PHILOPONUS. *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, 1987. p. 21.

¹³¹ COPENHAVER, 1998, p. 95

Há a partir do século XVI um grande estímulo a traduções latinas das obras da antiguidade clássica, entre as quais os comentários de Filopono sobre Aristóteles e o seu *De aeternitate mundi contra Proclum*. Estas traduções, sem dúvida, contribuíram para tornar o pensamento de Filopono acessível para um público mais amplo e para que fossem difundidas e estudadas.

3 A TRIDIMENSIONALIDADE COMO *PROPRIEDADE DA SUBSTÂNCIA*

Até 517, data da redação do comentário a *Física*, Filopono, ao discutir a natureza da substância, concebe a tridimensionalidade como a primeira propriedade a ser imposta sobre a matéria *prima* (*prôte hylê*), o sujeito mais fundamental das propriedades de um corpo.

Em seu comentário à *Física*, assim como no seu comentário às *Categorias*¹³², Filopono defende que a matéria *prima* é o primeiro substrato (*prôton hypokeimenon*), desprovido de corpo, forma ou figura, qualidades e, até mesmo dimensões. Então a matéria *prima* recebe as três dimensões e torna-se tridimensional, a matéria extensa em três dimensões e sem qualidades¹³³, também chamada de extensão corpórea (*sômatikon diastêma*). Este volume tridimensional é aquilo que, segundo Filopono, Aristóteles chama de segundo substrato (*deuteron hypokeimenon*)¹³⁴. Quando esta matéria quantificada recebe as qualidades constitui um terceiro nível entre as coisas que há, os elementos¹³⁵.

A concepção da tridimensionalidade como a ‘primeira propriedade a ser imposta sobre a matéria *prima*’ é afirmada explicitamente por Filopono, no seu comentário à *Física*, diz ele, “corpo é uma substância; quantidade (*to poson*) é

¹³² Ver: PHILOPONUS, in *Categorias*, 83,13-19

¹³³ PHILOPONUS, in *Physica*, 579,5.

¹³⁴ Este termo, *deuteron hypokeimenon*, é também usado por outros comentadores, como Simplicio e Alexandre de Afrodísias.

¹³⁵ Vide: PHILOPONUS, in *Physica*, 579,5.

uma propriedade da substância, tal que extensão tridimensional é uma propriedade da substância. Mas, se corpo é uma substância, então a extensão tridimensional é uma propriedade do corpo.”¹³⁶.

Embora, concebendo, no seu comentário a *Física*, a extensão tridimensional (*to trikhê diastaton*) como uma propriedade pertencente à categoria da quantidade (*to poson*), Filopono reconhece que a tridimensionalidade é uma propriedade inseparável do corpo, por esse motivo o corpo é extenso em três dimensões¹³⁷.

Além de inseparável do corpo, a extensão tridimensional, enquanto tal, é, segundo Filopono neste comentário, indeterminada e permanece imutável quando a mudança ocorre.

Diz Filopono:

Em geral os quatro elementos são o substrato de todas as coisas físicas, aquelas que estão sujeitas à geração e à corrupção. Pelo fato de esses elementos serem misturados sempre de diferentes modos a forma física vem a ser. Contudo, a extensão tridimensional, isto é, o corpo sem qualidade é o substrato destes elementos em si, e em geral de todas as coisas. A mudança vem a ser, com respeito a este substrato, que permanece imutável enquanto corpo [...]. Em nosso *Summikta Theôrêmata* [um tratado perdido sobre geometria] nós mostramos [continua Filopono] que o segundo

¹³⁶ PHILOPONUS, *in Physica* 561,5–10

¹³⁷ Diz Filopono: “Agora, se extensão tridimensional é uma propriedade do corpo, então extensão tridimensional não é definição de corpo, mas é uma propriedade dele inseparável” (PHILOPONUS, *in Physica* 561,20).

substrato (*deuteron hypokeimenon*) permanece imutável como corp¹³⁸.

A meu ver, este caráter imutável da tridimensionalidade presente no comentário a *Física*, faz com que, embora concebida como um segundo substrato, ela desempenhe, nesta obra, o papel que era, tradicionalmente, atribuído ao primeiro substrato imutável.

Esta visão de Filopono com respeito a tridimensionalidade foi amplamente conhecida na Antiguidade Tardia e na Idade Média visto que seu comentário à *Física* foi muito difundido e exerceu grande influência nos pensamentos grego, árabe e latino.

4 EXTENSÃO TRIDIMENSIONAL COMO *PRIMEIRO SUBSTRATO*

A partir de 529, ambas visões, da matéria *prima* concebida como sujeito mais fundamental das propriedades de um corpo (*primeiro substrato*) e da tridimensionalidade como a *primeira propriedade* a ser imposta sobre a matéria *prima*, são abandonadas por Filopono. No *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, ao criticar o décimo primeiro argumento de Próclo contra os cristãos, Filopono afirma que o sujeito incorpóreo e sem forma, ocupando o nível mais baixo, como ele defende no comentário a *Física* e como supõe encontrar na concepção aristotélica da matéria, é absolutamente desnecessário, pois se a tridimensionalidade, isto é, o corpo desprovido de todas as qualidades, permanece imutável enquanto corpo quando as mudanças ocorrem; então por um lado não há necessidade de se supor a existência da matéria *prima* como o *primeiro*

¹³⁸ PHILOPONUS, *in Physica* 156,10–17. Esclareço que, nas citações, utilizarei colchetes, [...], para incluir palavras numa citação visando torná-la mais clara. Quando esse tipo de inclusão tiver sido feita pelo tradutor, mantereí os chevrons <...> por ele utilizados.

substrato e por outro a extensão tridimensional pode ser concebida como o *primeiro substrato* das mudanças físicas, sujeito último das propriedades.

Portanto, segundo Filopono, no *contra Proclum*, a extensão tridimensional não é a primeira propriedade a ser imposta sobre a matéria *prima*, mas antes o *primeiro substrato* das mudanças físicas. E é sobre esta tridimensionalidade que são impostas as qualidades¹³⁹. Simplício, no seu comentário ao *De caelo*, relembra que Filopono recusa terminantemente o conceito de matéria incorpórea e sem forma. E destaca que, em vez disso, os corpos, segundo Filopono são reduzidos à extensão tridimensional. Diz Simplicio,

Quoniam autem indignari videtur adversus incorpoream materiam et ostensum esse ait in undecimo libro redargutionum adversus dicta Procli, quod impossibile est esse fabulose dictam incorpoream et sine specie¹⁴⁰ materiam sed in ultimum quod triquaque dimensionatum resolvuntur corpora, garritis quidem ibi ab ipso neque incidi neque delectabiliter utique inciderem tam latis nugis, quando et nunc qualiter que *De celo* Aristotilis explanare intendens in Augei stercus decidi¹⁴¹

¹³⁹ Ver: PHILOPONUS, *contra Proclum*, 413,12-24 e 414,20-415,10.

¹⁴⁰ “*sine specie materiam*” pode ser entendido como “matéria sem forma”, cf. WILDBERG 1988, *in loco*.

¹⁴¹ SIMPLICIUS, *in De caelo*, 135,26-136: “Mas visto que ele [Filoponoas] parece estar indignado contra a matéria incorpórea, e diz que foi mostrado, no décimo primeiro livro das refutações do que é dito por Proclo, que é impossível existir a dita matéria incorpórea e sem espécie, ó contador de fábulas, mas que, em última instância, os corpos se reduzem às três dimensões. Mas, de fato, sobre o trecho em que está ele próprio tagarelando, eu nem me debrucei e, de qualquer forma, nem teria o prazer de me debruçar sobre tão grandes bagatelas e já agora ignoro de que maneira a intenção de explicar o *De caelo* de Aristóteles me lançou sobre esse esterco de Augias”

Esta visão reaparece nos tratados posteriores ao *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, quando Filopono afirma que se forem retiradas as formas de todas as coisas, só permanece a extensão tridimensional, que é, portanto, substrato último do mundo físico. Sendo assim, não há diferença entre corpos celestes e corpos terrestres, pois a extensão é um atributo comum a todos os corpos, sejam celestes ou terrestres¹⁴².

Contudo, poder-se-ia objetar que a sendo a extensão tridimensional uma quantidade, ela se alteraria no caso das mudanças quantitativas; mas, Aristóteles nos ensinou que no que concerne ao vir a ser que “é evidente que é necessário que algo subjaza aos contrários” (ARISTÓTELES, *Física*, I, 7, 191^a 3). Portanto, deve haver um *primeiro substrato* que necessariamente permaneça imutável, quando uma mudança ocorre. Mas, se a extensão tridimensional é uma quantidade, ela não permaneceria imutável nas mudanças quantitativas, logo, não poderia ser o *primeiro substrato*, com Filopono propõe.

Esta objeção é respondida por Filopono em várias passagens do *contra Proclum*¹⁴³. O argumento de Filopono é basicamente o seguinte: nas mudanças quantitativas, a tridimensionalidade permanece imutável enquanto tal, pois um corpo submetido à mudança quantitativa não se torna ou deixa de ser tridimensional. De fato, sequer podemos pensar um corpo sem ser

(SIMPLICIUS, in *De caelo*, 135,26–136, *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum* (CLC 8.1). Simplicius, Aristoteles, Guilelmus de Morbeka. SIMPLICIUS, *Commentaire sur le traité du ciel d’Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke, F. Bossier, C. Vande Veire, G. Guldentops (eds.), p. 180

¹⁴² Ver: PHILOPONUS, *apud* SIMPLICIUS, in *Physica*, 1331, 15–22.

¹⁴³ Ver: PHILOPONUS, *contra Proclum*, 412,15–28; 413,24–414,5 e 414,16–20.

tridimensional. O que se altera nas mudanças quantitativas são as quantidades determinadas¹⁴⁴.

Cabe notar que este argumento, em parte, já estava presente no seu comentário à *Física*, quando Filopono ainda parece conceber a matéria *prima* como *primeiro substrato*. Diz ele, a extensão tridimensional “não é o mesmo que alguma quantidade determinada, isto é, 2 ou 3 cúbitos de comprimento, nem algo com forma”¹⁴⁵.

Mas, embora indeterminada e imutável, a extensão tridimensional continua sendo quantidade, e, como tal ela necessita, como ensinou Aristóteles nas *Categorias*, de um substrato do qual seria atributo. Filopono refere-se a esta objeção no *contra Proclum* nos seguintes termos:

As dez categorias são separadas umas das outras e a quantidade é diferente da substância, mas a extensão tridimensional enquanto tal pertence à categoria da quantidade, enquanto o corpo é uma substância. Conseqüentemente, a extensão tridimensional enquanto tal não poderia ser um corpo, pois nem mesmo é substância, mas quantidade. Assim se o corpo enquanto corpo é substância e se todo corpo é tridimensional, e portanto é investido de forma, então é necessário que haja algo subjacente a extensão tridimensional em que ele vem a ser e produz a natureza do corpo. Portanto, o corpo é constituído por este substrato [a saber,] matéria, e a extensão tridimensional, que o informa, e assim é a combinação dos dois que é a substância ‘corpo’¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Ver: PHILOPONUS, *contra Proclum*, 424,23

¹⁴⁵ PHILOPONUS, *in Physica*, 520, 25

¹⁴⁶ PHILOPONUS, *contra Proclum*, 421,16-422,4

Mas, então o *primeiro substrato* das mudanças físicas não deveria ser um tipo de matéria incorpórea que subjaz a tridimensionalidade?

Diante desta objeção, analisada em detalhe no *contra Proclum*, Filopono rompe definitivamente com a concepção de matéria por ele defendida no seu comentário a *Física* e com a ideia de que a matéria *prima* incorpórea seria o *primeiro substrato* de todas as mudanças físicas.

Filopono então concebe a extensão tridimensional como pertencente à categoria da *substância* e não à da quantidade, como ele supunha no seu comentário à *Física*. A extensão tridimensional a partir do *contra Proclum* é concebida como a *ousia* do corpo (423,13 – 424,11); não mais como uma quantidade accidental, mas como uma quantidade essencial (ou substancial) (*ousiôdes poson*). Diz Filopono:

Nem toda qualidade (*poiotês*) ou quantidade (*posotês*) é um acidente; mas há qualidades e quantidades essenciais (ou substanciais) (*ousiôdes poson*). E o que nos corpos é independente, ou sua substância (*ousia*), é a extensão tridimensional indefinida, que é o substrato último de todas as coisas¹⁴⁷.

Mais adiante, ainda no *contra Proclum*, esta tese é reafirmada por Filopono quando ele argumenta que há algo como a qualidade *substancial* que é referida não na *categoria* das qualidades, mas na *categoria* das substâncias (*ousia*), diz ele:

¹⁴⁷ PHILOPONUS, *contra Proclum*, 405,22–27

Como há uma *qualidade substancial* que não é classificada como uma *qualidade*, mas como *substância*, como sendo uma diferenciação *substancial* (*ousiôdes*), assim também possivelmente há algo como uma *quantidade substancial* (*poson ousiôdes*) e isso é precisamente a extensão tridimensional (*to trikhei diastaton*); pois, esta é a única coisa encontrada nos corpos que é independente, ou sua *substância* (*ousia*), dos corpos, que é uma espécie de volume tridimensional indeterminado (*onkos tis trikhei diastatos*), com respeito a grandeza ou pequenez ¹⁴⁸

Portanto, as *qualidades essenciais* são aquelas que fazem parte da constituição de uma substância, como por exemplo: o calor do fogo, a gravidade da terra, a brancura da neve ou a esfericidade do céu, que são diferenciações constitutivas de suas respectivas substâncias. As *qualidades acidentais*, por outro lado, segundo Filopono, embora, pertencentes à substância, não são parte dela¹⁴⁹.

É evidente, afirma Filopono, que a tridimensionalidade não poderia ser uma *quantidade acidental*, pois, se assim o fosse um corpo poderia vir a ser ou deixar de ser tridimensional sem que fosse destruído enquanto corpo.

Mas, na realidade, é impossível até mesmo conceber o corpo separado da extensão tridimensional. Portanto, ela é a substância do corpo. Então, se a extensão tridimensional é pura e simplesmente a substância do corpo enquanto tal, e [se] somente ela permanece imutável durante as mudanças nos corpos, como foi mostrado, então não há nenhum argumento que possa mostrar que a *matéria incorpórea* deva subjazer a ela. E então é isso que é

¹⁴⁸ PHILOPONUS, *contra Proclum*, 424,4–11. *Grifos meus*

¹⁴⁹ Ver: PHILOPONUS, *contra Proclum*, 423,15–22

o primeiro substrato para todas as formas físicas, [que subjaz a elas], a partir do qual, com a subsequente adição das qualidades substanciais, os corpos qualificados vem a ser [reais], isto é, fogo, água e o resto.¹⁵⁰

Assim, conclui Filopono, a extensão tridimensional indefinida é a substância do corpo, que se tornará definida quando receber uma diferenciação determinada (grande ou pequena).

Mas, ainda que imutável e indeterminada com respeito a grandeza ou pequenez, a extensão tridimensional, que informa o corpo, é ela própria investida de forma. E, portanto, se a extensão tridimensional for o primeiro substrato das mudanças físicas, como Filopono supõe, então algo com forma subjaz as formas.¹⁵¹

Mas, alguém poderia questionar se o primeiro substrato, assim como a matéria, não teria que ser, necessariamente, ele mesmo algo sem forma? A este questionamento Filopono responde que a concepção de que o primeiro substrato, que subjaz a todas as formas, deve ele mesmo ser algo amorfo é uma suposição (*aitêma*) e não uma prova¹⁵². Segundo Filopono, “nenhum existente pode ser totalmente amorfo, nem mesmo a própria matéria incorpórea que *eles* supõem, se esta realmente (*holôs*) fosse um existente”¹⁵³, pois é a forma que faz cada coisa ser o que é. Portanto, a matéria, se ela não for uma palavra vazia mas algo físico com existência real, não poderia ser, ela mesma, algo sem forma, pois “isso seria o mesmo que não existir”.¹⁵⁴

¹⁵⁰ PHILOPONUS, *contra Proclum*, 425,4–425,14

¹⁵¹ Ver: PHILOPONUS, *contra Proclum*, 426,1–4

¹⁵² Ver: PHILOPONUS, *contra Proclum*, 426,5

¹⁵³ Philoponus, *contra Proclum*, 405,27–406,5

¹⁵⁴ PHILOPONUS, *contra Proclum*, 427, 25–27

Filopono defende que tudo que vem a ser, por *natureza* ou a partir da *técnica*, não vem a ser a partir de algo amorfo. Por exemplo, “as partes não homogêneas de um animal, ou o corpo que é constituído delas, que é [certamente] investido de forma, são reconhecidas como a matéria para as funções vitais da alma e os elementos são matéria para coisas compostas por eles”¹⁵⁵. Também as coisas que vem a ser a partir da *técnica* ou *arte*, segundo Filopono, elas não vem a ser a partir de algo sem forma, vide, por exemplo, um pedaço de madeira, que é investido de uma forma, torna-se matéria para trabalhos de carpintaria. Portanto, para Filopono, não há nada que impeça que a extensão tridimensional, que é algo com forma, de ser o primeiro substrato, ou matéria, das mudanças físicas.

Mas, quando Filopono afirma que a extensão tridimensional indefinida é investida de forma, isso não significa, que ele esteja afirmando, que tal extensão seja um composto de um substrato e forma. Ao contrário, segundo ele, a tridimensionalidade é algo simples. A tridimensionalidade, diz ele, “não consiste em substrato e forma, mas é um tipo de massa simples, tendo seu ser nessa mesma [circunstância], e é um substrato para tudo o mais”.¹⁵⁶

Além de ter forma, a extensão tridimensional indefinida, entendida como primeiro substrato, segundo Filopono no *contra Proclum*, deve necessariamente ser corpórea, pois afirma Filopono nada corpóreo vem a ser de algo incorpóreo¹⁵⁷.

E a aqueles que defendem que a matéria *prima* e todas as formas são incorpóreas, Filopono questiona: como da combinação de duas entidades incorpóreas e sem partes seria produzida uma magnitude corpórea? Filopono rejeita o argumento de que a matéria *prima*, mesmo incorpórea, é potencialmente

¹⁵⁵ PHILOPONUS, *contra Proclum*, 426,15–20

¹⁵⁶ PHILOPONUS, *contra Proclum* 428,7-10

¹⁵⁷ Ver: PHILOPONUS, *contra Proclum*, 440,19-443,13; cf. XI3, 412,25-413,21

corpo, pois sendo apenas potencialmente corpórea, ela nunca será corpórea em ato.

Cabe notar, no entanto, que do argumento de que nada corpóreo vem a ser de algo incorpóreo não segue que Filopono negue a possibilidade de criação do mundo, pois como ele argumentou no quarto livro do *contra Aristotelem* as coisas imediatamente geradas por Deus não são geradas a partir de algum substrato pré-existente, mas, neste caso a forma e o substrato são criados conjuntamente por Deus (vide: *contra Aristotelem, apud Simplicius In De caelo* 137,16–19).

Portanto, conclui Filopono, no *contra Proclum*, é evidente que a extensão tridimensional é o *primeiro substrato* de todas as coisas e suas matérias¹⁵⁸. Em alguns tratados posteriores ao *contra Proclum*, especialmente no *contra Aristotelem*, Filopono continua defendendo a extensão tridimensional como *primeiro substrato* de todas as coisas e mudanças.

No *contra Aristotelem*, a discussão com respeito a extensão tridimensional, se apresenta no contexto da defesa de Filopono de sua tese da uniformidade material do mundo e de sua crítica a tese aristotélica de que o mundo é dividido em duas regiões nitidamente distintas, celeste e terrestre, ocupadas por materiais distintos e sujeitas a fenômenos naturais e explicações distintos.

Ao criticar aqueles que defendem a dicotomia entre região celeste e terrestre e a tese aristotélica com respeito ao quinto elemento, o éter, Filopono afirma:

Mesmo aqueles que afirmam que o céu não consiste dos quatro elementos, mas do quinto corpo, até eles afirmam que ele [o céu] é uma composição de um substrato, o quinto corpo, e uma forma

¹⁵⁸ Ver: PHILOPONUS, *contra Proclum*, 440, 6-8.

<por exemplo a forma> solar ou lunar. E se alguém, [diz Filopono] subtrair as formas de todas as coisas, evidentemente deixará apenas a sua extensão tridimensional (*to trikhêi diastaton*), em relação à qual nenhum dos corpos celestes diferirá de qualquer outro, ou dos corpos encontrado entre nós. E como também há um relato da composição dos corpos celestes, também haverá um relato de sua ruína e perecimento.¹⁵⁹

Segundo relata Simplicio no comentário ao oitavo livro da *Física*, Filopono afirma que no quarto livro de *contra Aristotelem*, ele provou que os corpos celestes e corpos sublunares tem uma e a mesma matéria subjacente¹⁶⁰. Não havendo, portanto diferença entre corpos celestes e corpos terrestres. O mundo, portanto, é materialmente uniforme: todos os corpos, tanto aqueles pertencentes a região terrestre ou a região celeste, são constituídos, segundo Filopono, dos quatro elementos.

Filopono especifica apenas que os corpos celestes são compostos de uma mistura das partes mais puras dos quatro elementos¹⁶¹, e que “[...] *plane clamat celestia non esse nature aliene ab elementis que apud nos: 'neque enim est, ait, fere aliquid eorum que in illis considerantur, quod non insit etiam hiis que apud nos corporibus'*”¹⁶²

¹⁵⁹ PHILOPONUS, *apud* SIMPLICIUS, *in Physica*, 1331,15–22

¹⁶⁰ Ver: SIMPLICIUS, *in Physica*, 1329,40–1330,5

¹⁶¹ Ver: PHILOPONUS, *contra Aristotelem*, *In* SIMPLICIUS, *in De caelo*, 89,15–25). Filopono está retomando aqui, explicitamente, uma tese platônica presente no *Timeu* (ver: PLATÃO, *Timeu*, 31^b 4ff, 40^a. 2 e 58^c.).

¹⁶² PHILOPONUS, *contra Aristotelem*, *In* SIMPLICIUS, *in De caelo*, 88,30– 89,1, *apud* Bossier 117, 70–71): “os corpos celestes não possuem qualquer outra natureza além daquela dos elementos deste mundo: ‘pois, não há, diz ele, talvez nada observado nos corpos de lá [celestes] que também não esteja presente naqueles copos que estão entre nós [terrestres]”

Por exemplo, afirma Filopono, a transparência que é observado nos corpos celestes é semelhante àquela encontrada no ar, água, e certas pedras. Também as diferentes cores e brilhos das estrelas, segundo Filopono, são idênticos as cores e brilhos das coisas terrestres. A luz tão característica dos céus está igualmente presente em inúmeros corpos terrestres, entre os quais Filopono destaca: fogo e vaga-lumes, cabeças ou escamas de peixes e outras coisas semelhantes.

E a aqueles que afirmam que o céu é imaterial, Filopono contesta declarando que o céu não pode ser imaterial, uma vez que ele não é um inteligível, mas perceptível. Além de serem constituído dos mesmos elementos que os corpos terrestres, os céus, sendo visíveis, são, segundo Filopono, também tangíveis, e sendo assim eles têm as mesmas qualidades táteis observadas nos corpos terrestres: dureza, suavidade, rugosidade, secura, umidade e outras qualidades comparáveis. Diz Filopono:

Visibile existens celum omnino et tangibile est, tangibile autem existens, easdem habet qualitates, duritiem mollitiem planitiem grossitiem siccitatem et humiditatem et hiis similia, et horum omnium contentiva, scilicet caliditatem et frigiditatem'. Et quod quidem tangibile, palam et ex hiis que ego prius dixi; ut autem et nobis existentibus tangibilibus celestibus, ita videtur extendere qui et solis caliditatem sepe producit, in fine autem et triquaque dimensionabilitatem celestium et eorum que apud nos eandem esse ait; neque enim triquaque dimensionabile ab aliquo triquaque

dimensionabili, in quantum tale est, diffèret, quoniam neque corpus a corpore, in quantum corpus est.¹⁶³

Portanto, Filopono defende que sendo as coisas celestes e as sublunares ambas extensões tridimensionais, nada as distingue uma da outra. Nesta discussão com respeito a uniformidade material do mundo, Filopono conclui que a extensão tridimensional é o primeiro substrato sujeito último das propriedades, distanciando-se assim da teoria da matéria tal como encontrada, segundo ele crê, na filosofia aristotélica.

Diz Filopono, segundo Simplicio, “[...] *quoniam triquaue dimensionata sunt et celestia et que sunt sub luna, nichil differe ab invicem*”¹⁶⁴.

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

1. AQUINO, T, *In Aristotelis libros De caelo, De generatione et Meteorologicum*. t. 3. *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M.* (Edita, 1886)

¹⁶³ PHILOPONUS, *contra Aristotelem*, In SIMPLICIUS, *in De caelo*, 89,15–25 apud Bossier 118, 88–97: “O céu existente é inteiramente visível e tangível, e enquanto é tangível, ele tem as mesmas qualidades [tateis], dureza, maciez, lisura, rugosidade, secura e umidade e assim por diante, bem como calor e frio, que inclui todas estas. E [questiona Simplicio] o que é realmente tangível, abertamente e pelo que eu disse antes? Mas, [Filopono, diz Simplicio] parece supor que os corpos celestes são também tangíveis a nós, de modo que muitas vezes produz o calor do sol; e no final, porém, ele diz que é idêntica a tridimensionalidade das coisas celestes e das coisas da nossa região; pois nenhuma coisa tridimensional difere de qualquer outra coisa tridimensional, na medida em que é tal, assim como nenhum corpo diferirá de outro na medida em que é um corpo.”

¹⁶⁴ “[...] porque são tridimensionais, as coisas celestes e as debaixo da lua, nada difere umas das outras

[...]” (PHILOPONUS, *contra Aristotelem*, In SIMPLICIUS, *in De caelo*, 134,16–18)

2. ARISTOTLE, *Physics*, A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Oxford: Oxford University Press, 1998
3. Aristotle, *Physics*, translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye in *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, edited by Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1991).
4. _____, *On the heavens*, translated by J. L. Stocks, in *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, edited by Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1991).
5. _____, *De ciel*. Traduction par P. Moraux. Paris: Les Belles Lettres, 1965. (Collection des Universites de France).
6. Ioannis Grammatici in primos quatuor Aristotelis de naturali auscultatione libros comentaria. Priuilegio Senatus Veneti cautum est, nequis hosce libros per decennium impune, aut imprimat, aut alibi, impressos in hac ciuitate, uel aliis ueneto imperio subditis uendat. M D XXXV. (Edição de *in Physica* feita por Victor Trincavello, em 1535)
7. Ioannis Grammatici Philoponi Alexandrini contra Proclum de mundi aeternitate. Cautum est Veneti Senatus consulto nequis librum hunc imprimat impune, uel alibi impressum uendat. (Edição de contra Proclum feita por Victor Trincavello, em 1535).
8. Ioannis Grammatici cognomento Philoponi eruditissima Commentaria in primos quatuor Aristotelis De naturali auscultatione libros. Impressum Venetijs per Brandinum [et] Octauianum Scotum, M D XXX IX. (Tradução de *in Physica* por Guglielmo Doroteo, em 1539).
9. Ioannis Grammatici cognomento Philoponi Eruditissima commentaria in primos quatuor Aristotelis de naturali auscultatione libros. Per Brandinum et Octauianum Scotum, M D XL II. (Tradução de *in Physica* por Guglielmo Doroteo, em 1542).
10. Ioannis Grammatici cognomento Philoponi Eruditissima commentaria in primos quatuor Aristotelis de naturali auscultatione libros. Cautum est

Priuilegio Senati Veneti, ne quis hunc Librum intra decennium imprimat uendatue. Venetiis. M D XXXX VI. (Tradução de *in Physica* por Guglielmo Doroteo, em 1546).

11. Ioannis Grammatici cognomento Philoponi in Aristotelis Physicorum Libros Quatuor Explanatio. Ioannis Baptista Rasario, Nouariensi, interprete. cum priuilegio et indice copiosissimo. Venetiis, apud Vincentium Valgrisium. 1569. (Tradução de *in Physica* por Giovanni Battista Rasario, em 1569).
12. Ioannis Grammatici cognomento Philoponi eruditissima commentaria in primos quatuor Aristotelis de naturali auscultatione libros. Nunc primum e Graeco in Latinum fideliter translata. Guilelmo Dorotheo Veneto, Theologo Interprete. Cautum est Priuilegio Senati Veneti, ne quis hunc Librum intra decennium imprimat uendatue. Venetiis. M D XXXXII. (Tradução de *in Physica* por Guglielmo Doroteo, em 1589).
13. Ioannis Grammatici cognomento Philoponi eruditissima commentaria in primos quatuor Aristotelis de naturali auscultatione libros. Nunc primum e Graeco in Latinum fideliter translata. Guilelmo Dorotheo Veneto, Theologo Interprete. Cautum est Priuilegio Senati Veneti, ne quis hunc Librum intra decennium imprimat uendatue. Venetiis. M D XXXXII. (Tradução de *in Physica* por Guglielmo Doroteo, em 1592).
14. Ioannis Grammatici Cognomento Philoponi. Libri duodeuiginti Aduersus totidem Procli successoris rationes de mundi aeternitate, ad octauum Physicorum Aristotelis librum attinestes: Gaspare Marcello Montagnensi Philosopho Patauino Interprete. Venetiis apud Hieronymum Scotum, 1551. (Tradução de *contra Proclum* por Gaspare Marcello, em 1551).
15. Ioannes Grammaticus Philoponus Alexandrinus In Procli Diadochi duodeuiginti argumenta De mundi aeternitate. Opus varia multiplicative philosophiae cognitione refertum. Ioanne Mahotio Argentenaeco interprete. Lugduni: [Compagnie des libraires de Lyon]; excudebat Nicolaus Edoardus,

- Campanus [Lione; Compagnie des libraires de Lyon; Edoard, Nicolas] 1557.
(Tradução de contra Proclum por Jean Mahot, em 1557).
16. ORESME, N, *Le livre du ciel et du monde*, edited by Albert D. Menut and Alexander J. Denomy, with a translation from the French and an introduction by Albert D. Menut. (Madison: University of Wisconsin Press, 1968)
 17. PHILOPONUS, J., *Against Aristotle on the Eternity of the World*. Edited and translated by de Christian Wildberg. New York: Cornell University Press, 1987. (*De aeternitate mundi contra Aristotelem*).
 18. _____, *On Aristotle Physica 2*. Translated by A. R. Lacey. London: Duckworth & Co. Ltd., 1993. (*Ancient Commentators on Aristotle*).
 19. _____, *On Aristotle Physica 3*. Translated by M. J. Edwards. London: Duckworth & Co. Ltd., 1994. (*Ancient Commentators on Aristotle*).
 20. _____, *On Aristotle Physica 5-8*; with SIMPLICIUS, *On Aristotle on the void*. Translated by Paul Lettinck & J. Urmson. London: Duckworth & Co. Ltd., 1994. (*Ancient Commentators on Aristotle*).
 21. _____, *Place, Void, and Eternity. Philoponus: Corollaries on Place and Void*. Translated by David Furley, with SIMPLICIUS, *Simplicius: Against Philoponus on the Eternity of the World*. trad. de Christian Wildberg. New York: Cornell University Press, 1991. (*Ancient Commentators on Aristotle*).
 22. _____, *Against Proclus' on the Eternity of the World 1-5*. Translated by Michael John Share. Cornell University Press, 2005. (*Ancient Commentators on Aristotle*).
 23. _____, *Against Proclus' on the Eternity of the World 6-8*. Translated by Michael John Share. Publisher: Cornell University Press, 2005. (*Ancient Commentators on Aristotle*).

24. _____ *Against Proclus, On the Eternity of the World 9–11*. Translated by Michael Share. London: Bloomsbury, 2010. (Ancient Commentators on Aristotle).
25. _____, *Against Proclus' on the Eternity of the World 12–18*. Translated by Michael Share. Cornell University Press, 2006. (Ancient Commentators on Aristotle).
26. _____, *On Aristotle's "Physics 1.13"*. Translated by Catherine Osborne. Cornell University Press, 2006.
27. SIMPLICIUS, *On Aristotle's Physics 4.1–5, 10–14*. Translated by J. O Urmson. New York: Cornell University Press, 1992. (Ancient Commentators on Aristotle).
28. _____, *On Aristotle's Physics 6*. Translated by David Konstan. New York: Cornell University Press, 1989.
29. _____, *On Aristotle Physics 7*. Translated by Charles Hagen. London: Duckworth & Co. Ltd., 1994. (Ancient Commentators on Aristotle).
30. _____, *On Aristotle Physics 8.1–5*, Translated by István Bodnár, Michael Chase and Michael Share, London: Bloomsbury Publishing, 2014 (Ancient Commentators on Aristotle. R. Sorabji (ed.)).
31. _____, *On Aristotle on the void*. in PHILOPONUS, *On Aristotle Physica 5–8*; with SIMPLICIUS, *On Aristotle on the void*. Translated by Paul Lettinck & J. Urmson. London: Duckworth & Co. Ltd., 1994. (Ancient Commentators on Aristotle).
32. _____, *Corollaries on Place and Time*. Translated by J. O Urmson. New York: Cornell University Press, 1992. (Ancient Commentators on Aristotle).
33. _____, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*. Traduction par G. Moerbeke. Leiden: Brill / Louvain: Universitaire de Louvain. (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Tome I).

34. _____, *On Aristotle Categories 1-5 with Philoponus: A Treatise Concerning the Whole and the Parts*. translated by Riin Sirkel, Martin Tweedale, John Harris, Daniel King. London: Bloomsbury Publishing, 2014 (*Ancient Commentators on Aristotle*. R. Sorabji (ed.)).
35. _____, *On Aristotle's on the Heavens 1.2-3*, translated by Ian Mueller London: Bloomsbury Publishing, 2014 (*Ancient Commentators on Aristotle*. R. Sorabji (ed.)).
36. _____, *On Aristotle's on the Heavens 1.1-4*, translated by R.J. Hankinson New York: Cornell University Press, 2002 (*Ancient Commentators on Aristotle*. R. Sorabji (ed.)).
37. _____, *On Aristotle's on the Heavens 1.5-9*, translated by R.J. Hankinson New York: Cornell University Press, 2004 (*Ancient Commentators on Aristotle*. R. Sorabji (ed.)).
38. _____, *On Aristotle's on the Heavens 2, 1-9*, translated by Ian Mueller New York: Cornell University Press, 2004 (*Ancient Commentators on Aristotle*. R. Sorabji (ed.)).
39. _____, *Commentaire sur le traité du ciel d'Aristote*, translated by Guillaume de Moerbeke (Volume I), edited by Fernand Bossier; Chr Vande Veire; Guy Guldentops (*Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*) Leuven: Leuven University Press, 2004.

Fontes Secundárias

40. ALLAN, D. J. Medieval Versions of Aristotle *De caelo* and the Commentary of Simplicius. *Medieval and Renaissance Studies*, n.2, 1950, 82-120.
41. ANAWATI, G. C. “Un fragment perdu du *De Aeternitate Mundi* de Proclus’, *Melanges de philosophie grecque offerts a Mgr. Diès* -, Paris: 1956
42. BOSSIER, F., “Traductions latines et influences du *Commentaire* in *De caelo* en Occident (XIIIe -XIVe s.), in *Simplicius: sa vie, son œuvre, sa*

- survie*, éd. par I. Hadot, Berlin/New York: Walther de Gruyter, 1987, 289-325.
43. COPENHAVER, B., Translation, terminology and style in philosophical discourse. c. 3. In: SCHIMITT, C. B.; SKINNER, Q. et alii. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1998.
44. ÉVORA, F. R., Filopono e a controvérsia acerca da relação entre natureza e movimento nos corpos elementares. In: Edgar Marques, Ethel Menezes Rocha, Lia Levy, Luiz Carlos Pereira, Marcos André Gleizer (orgs.), *Caminhos da Razão: Estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2019. p. 89-107.
45. _____, O mundo materialmente uniforme de Filopono. *Analytica*, v.17, n.2, 2013, p. 104-136, <http://www.analytica.inf.br>
46. _____, Filopono de Alexandria e a controvérsia acerca da eternidade do mundo. In: LEVY, L., ZINGANO, M., PEREIRA, L.C., *Metafísica, Lógica e outras coisas mais*. Rio de Janeiro: Nau Editora. 2012.
47. _____. Filopono e Descartes: Conceito de Extensão Material. *Analytica*, v.2, n.2, 1997, p. 83-104.
48. _____, A crítica de Filopono de Alexandria à tese aristotélica de eternidade do mundo. *Analytica*, v.7, n.1, 2003. p. 15-47.
49. _____, *Natureza e Movimento: um estudo da física e cosmologia aristotélica*. *Cadernos de História e Filosofia das Ciências* Campinas, v.15, n.1, p. 127-170, 2005.
50. HANKINSON, R. J., “Introduction”, in Simplicius, *On Aristotle’s “On the heavens 1,1-4”*, translated by R.j. Hankinson. (New York: Cornell University Press, 2002) (*Ancient Commentators on Aristotle*. SORABJI, R.(ed.)), 1-14

51. DE HAAS, F. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of Its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1997
52. HOFFMANN, P., Simplicius's Polemics: Some aspects of Simplicius' polemical writings against John Philoponus: from invective to a reaffirmation of the transcendency of the heavens. In: SORABJI, R. (Ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. New York: Cornell University Press, 1987. p. 57–83
53. KRAEMER. A Lost Passage from Philoponus' Contra Aristotelem in Arabic Translation. *Journal of the American Oriental Society* 85, No. 3. (Jul. – Sep.) 1965, p. 318–327.
54. MAHDI. Alfarabi against Philoponus. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 26, No. 4. (Oct.) 1967, p. 233–260.
55. PINÉS, S “An Arabic Summary of a lost Work of John Philoponus”, in *The Collected Works of Sholomo Pines, vol. II* (Studies in Arabic Versions of Greek texts and in Mediaeval Science) Jerusalem: The Magnes Press, 2000, p. 294–328.
56. SCHMITT, C., Philoponus' Commentary on Aristotle's Physics in the Sixteenth Century. In: SORABJI, R. (Ed.), *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*. New York: Cornell University Press, 1987, p. 210–227.
57. SELLARS, J. Aldus Manutius and the Aristotelian Commentaries. In: ADAMSON, P.; BALTUSSEN, H.; STONE, M. (orgs.). *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*. Bulletin of the Institute of Classical Studies. v.83, n.1, 2004, p.239–268.
58. SORABJI, R. (Ed.), *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*. New York: Cornell University Press, 1987.
59. _____, *Matter, Space and Motion: theories in Antiquity and Their Sequel*. London: Duckworth & Co. Ltd., 1988.

60. _____, (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. London: Duckworth, 1990.
61. _____, *Time, Creation and the Continuum*, Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. London: Duckworth, 1983.
62. _____, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 ad*. A Sourcebook, 3 vols. 2004
63. _____, "The contra Aristotelem: Purpose, context and significance" In: PHILOPONUS. *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, Translated by Christian Wildberg. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987
64. WILDBERG, C., Prolegomena to the Study of Philoponus' *contra Aristotelem*. In: SORABJI, R. (Ed.), *Philoponus and the rejection of Aristolian science*. New York: Cornell University Press, 1987.
65. _____, *John Philoponus' criticism of Aristotle' theory of aether*. Berlin: Gruyter. 1988.

A teoria aristotélica dos elementos ¹⁶⁵

1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é discutir qual venha a ser, para Aristóteles, o papel dos assim chamados elementos (τα καλούμενα στοιχία) no esquema causal de explicação dos fenômenos naturais apresentado nos *Analíticos Posteriores* I.2 e ecoada na abertura do livro I da *Física*. Esse debate pode ser traçado até os comentadores antigos, em particular, irei, no que se segue, opor-me à posição de Filopono de Alexandria, segundo quem, por “elementos”, devemos entender as causas material e formal (cf. FILOPONO *in Physica* 6,9-17). Nessa esteira, defendo que os elementos sejam um tipo muito especial de causa material, notadamente o componente mais básico dos entes corpóreos opondo-me

¹⁶⁵ Este artigo é parte de minha pesquisa de mestrado e subjaz também os temas discutidos no interior de minha tese doutoramento, a qual conta com o suporte da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo # 19/01323-4. Ademais, o presente artigo retoma em boa medida as discussões presentes no capítulo 2 de minha dissertação de mestrado (cf. ROSALES MARQUES, 2019). O autor agradece à Profª. Fátima Évora pela orientação e acompanhamento constante ao longo de seu mestrado e doutorado.

também à tese segundo a qual o termo “elementos” (στοιχεῖα) deva, em um sentido primeiro indicar as quatro qualidades elementares, ou seja, o quente, o frio, o seco e o úmido, interpretação possível a partir do exposto no capítulo 3 do livro II do *De generatione et corruptione*.

Considero, assim, que os elementos que compõem a região terrestre sejam terra, água, fogo e ar. Minha posição é sustentada a partir das definições de “princípios”, “causas” e “elementos” trazidas por Aristóteles no interior do capítulo 3 do livro V da *Metafísica*, em cujo escopo se estabelece que os elementos são as partes que, tendo as mesmas características do todo não podem ser divididas em nada mais que seja da mesma espécie (εἶδει), isso é, que conserve as mesmas características do todo, como cada parte da água é água (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1014a26-30)

2.A NOÇÃO DE CONHECIMENTO CIENTÍFICO NA FÍSICA

No início do capítulo 1 do livro I da *Física*, Aristóteles considera que o conhecimento científico é atingido quando se determina os princípios as causas e os elementos daquilo que é objeto de investigação, a partir do que propõe que de imediato se passe ao estudo daquilo que diz respeito aos princípios da ciência da natureza, diz:

Nas investigações nas quais há princípios, causas ou elementos, é através destes que se conhece, ou propriamente, conhece-se cientificamente. Pois é só quando determinamos seus primeiros princípios, suas primeiras causas e elementos é que podemos considerar ter obtido o entendimento acerca de algo. Logo,

claramente devemos de imediato determinar aquilo que tange os princípios da ciência da natureza (ARISTÓTELES, 184a10 ss.)¹⁶⁶

Ou seja, tem-se que se pode conhecer (εἰδέναι) e, sobretudo, conhecer cientificamente (ἐπίστασθαι) a partir da determinação dos princípios (ἄρξαι), das causas (αἰτία) e dos elementos (στοιχεῖα) daquilo que é objeto de investigação. Lucas Angioni ao comentar o trecho compara-o com a definição de conhecimento científico presente nos *Analíticos Posteriores* (71b 9ss.) e afirma que “a variedade terminológica presente no início da *Física* nada mais indica senão a pluralidade de aspectos pelos quais podemos descrever o conhecimento científico” (ANGIOGIONI, *in loc.* cf. ARISTÓTELES, 2009 p.66). Donde se segue que, *prima facie*, Aristóteles estaria aqui considerando princípios, causas e elementos, como equivalentes, o que parece refletido na tradução de Angioni (ARISTÓTELES, 2009. p.23) que entende o início do trecho acima como: “Dado que em todos os estudos nos quais há princípios (ou causas, ou elementos) sabemos (isto é, conhecemos cientificamente) quando reconhecemos estes últimos”¹⁶⁷ Já R. P. Hardie and R. K. Gaye entendem que “When the objects of an inquiry, in any department, have principles, causes, or elements, it is through acquaintance with these that knowledge and understanding is attained”. Essa relação de causas, princípios e elementos ora apresentada na *Física* dialoga parcialmente com a definição de conhecimento científico dos *Segundos Analíticos*, que é baseada na ideia causal, ou seja, conhecimento científico é o conhecimento das causas, portanto, não se menciona, fora do escopo da *Física*, explicitamente os princípios e os elementos como tendo um papel na investigação científica. Seguindo Angioni consideraremos não haver completa oposição entre

¹⁶⁶ Tradução nossa.

¹⁶⁷ Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἄρξαι ἢ αἰτία ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν

as passagens, mas apenas diferentes perspectivas sobre o que venha a ser o conhecimento científico.

Uma outra possibilidade, aparentemente aquela seguida por Filopono de Alexandria é tentar adequar a abertura da *Física* ao esquema de conhecimento causal exposto nos *Segundos Analíticos*, a partir da correspondência entre cada um dos termos apresentados na *Física* com uma das quatro causas, diz o autor que:

Ou Aristóteles está usando ‘princípios’ e ‘causas’ em paralelo para indicar a mesma coisa, então ele está dizendo que ambas as causas eficiente e final são princípios e causas, mas ele diz que as outras duas (as causas material e formal) são ‘elementos’. Ou, em alternativa, (a) ele predica o termo ‘princípios’ como algo comum a todos eles. De fato, ele claramente chama cada um desses ‘princípio’ em diferentes lugares: falando dos princípios da física, ele diz que ‘necessariamente o princípio deve ser um ou mais’ e novamente ao falar da matéria e forma ‘que os princípios devem ser opostos é, de fato, claro’ e, de novo, sobre as mesmas coisas ele diz que ‘um princípio, então, é isso’ querendo dizer matéria ‘e o outro é a especificação’, i.e., a forma, e (b) ele predica por ‘causas’ as eficiente e final e ‘elementos’ os outros dois, matéria e forma (FILOPONO, *in Physica* 6, 9 ss.)¹⁶⁸

Ou seja, Filopono considera que os termos ‘princípios’ e ‘causas’ possam ser usados na abertura da *Física* por Aristóteles como sinônimos sobrando ao termo ‘elementos’ a correspondência com as causas material e

¹⁶⁸ Tradução a partir da versão para o inglês de Catherine Osborne, cf. PHILOPONUS 2006.

formal. Ou ainda, a segunda interpretação possível seria a de que por ‘causas’ devemos entender as causas eficiente e final, sobrando ao termo ‘elementos’ a correspondência com as noções de matéria e forma.

Todavia, se levarmos em conta o que Aristóteles diz no capítulo 1 do livro da *Geração dos animais*, temos que as causas final e formal são com frequência as mesmas (cf. ARISTÓTELES, 715a8–9), ou seja, considerando as duas possíveis interpretações que Filopono traz, em ambos os casos haveria uma sobreposição de significado entre ‘causas’ e ‘elementos’. Ou seja, à luz da *Geração dos animais*, a diferença entre ‘causas’ e ‘elementos’ seria que o primeiro termo indica a causa eficiente e o segundo a causa material sendo que em outro sentido são sinônimos. No entanto, a relação entre as três noções não é evidentemente clara, assim como não o é se existe alguma relação hierárquica entre os termos ou mesmo como podemos interpretar sua conexão em geral. Como o próprio Filopono apresenta mais adiante, não são todas as ciências que ao mesmo tempo têm princípios e causas e elementos, sendo esta uma particularidade do estudo da Natureza, diz:

Se tomarmos a conjunção ‘ou’ como disjuntiva, a premissa torna-se mais geral e o conjunto tem mais membros; pois as disciplinas que não são físicas, mas são racionais e intelectivas, têm princípios e causas, mas não têm elementos; mas se tomarmos o ‘ou’ como subdisjuntivo, no lugar de ‘e’, o argumento permitirá apenas as ciências físicas, que têm princípios e causas e elementos (FILOPONO, *in Physica* 7, 21 ss.)

Por outro lado, considerando que este é o objeto da *Física*, o sentido referido por Filopono como ‘subdisjuntivo’ me parece a interpretação mais apropriada da passagem. Entretanto, a relação que ele estabelece entre causas, princípios e elementos parece-me contaminada com ideias neoplatônicas, de fato vem após

um sumário da noção platônica de causas (cf. FILOPONO, *in Physica* 5, 17 ss.). De qualquer modo, Filopono não apresenta de forma clara os argumentos que subjazem suas conclusões acerca do significado dos três termos ora em análise.

Diante disso, a solução me parece ser analisar os diferentes significados que as noções de princípios, causas e elementos assumem em *Metafísica V* e, a partir daí, rever o trecho de abertura da *Física*, como fazemos na próxima seção.

3. PRINCÍPIOS, CAUSAS E ELEMENTOS EM *METAFÍSICA V*

No capítulo 1 do livro I da *Metafísica*, Aristóteles apresenta a definição de princípios indicando, nesse escopo, os seis sentidos que o a palavra pode assumir, indo, assim, de noções gerais como “a parte de uma coisa a partir da qual se começa por início, por exemplo, uma linha ou uma estrada têm origem em cada uma das direções contrárias”. Ou seja, o primeiro sentido da palavra, tal como nos informa Aristóteles, é um significado ordinário como os dois pontos que delimitam os extremos de uma reta finita. O filósofo segue, então apontando como um segundo significado de ‘princípio’ também bastante genérico, a saber, : “aquilo de onde cada coisa seria melhor originada, por exemplo, às vezes devemos começar a aprender não do primeiro ponto e da origem da coisa, mas do ponto a partir do qual devemos aprender mais facilmente” (ARISTÓTELES *Metafísica* 1012b33 ss.). A estes dois sentidos, mais ou menos genéricos seguem-se outros quatro sentidos mais qualificados, os quais podem ser identificados com cada uma das quatro causas, são estes sentidos:

(3) Aquilo a partir de quê (como uma parte imanente) uma coisa surge pela primeira vez, por ex. como a quilha de um navio e a fundação de uma casa, enquanto nos animais alguns supõem que o coração, outros o cérebro, outros alguma outra parte, sejam dessa natureza. (4) Aquilo do qual (não como uma parte imanente) uma coisa surge primeiro, e do

qual o movimento ou a mudança procede naturalmente primeiro, como uma criança vem do pai e da mãe, e uma luta de linguagem abusiva. (5) Aquele por cuja escolha o que é movido é movido e o que muda muda, por ex. as magistraturas nas cidades, e as oligarquias e monarquias e tiranias, são chamadas de origens, assim como as artes, e destas especialmente as artes arquitetônicas. (6) Aquilo a partir do qual uma coisa pode ser conhecida pela primeira vez; pois isso também é chamado de origem da coisa, por exemplo as hipóteses são as origens das demonstrações. (ARISTÓTELES *Metafísica* 1013 a1 ss.).¹⁶⁹

Esses significados podem ser relacionados às definições de ‘causas’ trazidas no capítulo 2 do mesmo livro, assim o significado (3) que traz a ideia de material imanente a partir do qual algo vem a ser, essa expressão, embora menos clara nesse trecho por trazer exemplos como a relação entre a quilha e o navio e o coração e o corpo, é retomada logo a seguir (cf. *ibid.* 1013a24), trazendo mais exemplos como o bronze é dito ser a causa da estátua, deixando claro que temos aqui a ideia de causa material expressa. Analogamente, podemos traçar correspondências entre as outras três definições de ‘princípios’ e as restantes definições de ‘causas’ que se seguem, a saber:

(2) A forma ou padrão, ou seja, a fórmula da essência, e as classes que a incluem (por exemplo, a razão 2:1 e o número em geral são causas da oitava) e as partes da fórmula. (3) Aquilo de onde começa a mudança ou a liberdade de mudança, por ex. o homem que deliberou é uma causa, e o pai é uma causa da criança, e em geral o criador é uma causa da coisa feita e a mudança que produz a mudança. (4) O fim, isto é, aquilo para o qual uma coisa é, por ex.

¹⁶⁹ As traduções dos trechos da *Metafísica* são feitas a partir da versão em inglês de David Ross presente no *The Complete Works of Aristotle*, edição de J. Barnes.

a saúde é a causa da caminhada. Pois por que alguém anda? Dizemos "para que alguém seja saudável" e, ao falar assim, pensamos ter dado a causa. (ARISTÓTELES, 1013^a30 ss.)

Ou seja, à luz do exposto, podemos dizer que ‘causas’ e ‘princípios’ não são sinônimos, pois ainda que todas as causas sejam princípios, nem todos os princípios são causas. Pois, não é verdade que nem os dois pontos que delimitam os extremos de uma reta finita, nem aquilo a partir de quê algo seria melhor iniciado sejam causas, ainda que sejam princípios. Nessa mesma linha vemos que há uma relação de continência entre elementos e causas, de sorte que os elementos são causas, ainda que nem todas as causas sejam elementos, pois como diz Aristóteles:

Nós chamamos um elemento aquilo que é o componente primário, imanente em uma coisa e indivisível em tipo em outros tipos, por exemplo, os elementos do discurso são as partes das quais o discurso consiste e nas quais é em última instância dividido, ao passo que não podem ser divididas em outras formas de discurso diferentes em tipo destas. Se elas são divididas, suas partes devem ser do mesmo tipo como as partes da água também são água (enquanto, a parte de uma sílaba não é uma sílaba). De forma similar, aqueles que falam dos elementos dos corpos querem dizer aquilo em que os corpos são em última instância divididos, e uma vez que não podem ser divididos em outras coisas que difiram em tipo, e se as coisas desse tipo são uma ou mais, eles as chamam elementos. (1014a26–30)

Segue daí, que os elementos sejam os componentes imanentes com as mesmas características de um certo todo que compõem. Mais do que isso, considerando a semelhança definicional, a conclusão parece ser que os elementos

sejam sinônimos de causa material, nessa medida o elemento de uma estátua poderia ser dito este ou aquele metal ou esta madeira ou aquele mármore. No entanto, o significado de elemento parece ser mais fundamental que isso, pois trata daquilo que algo é em última instância dividido e o metal, a madeira assim como qualquer outro material possível é não apenas um composto de matéria e forma, mas também um composto de corpos simples, ou seja, um composto de terra, água, ar e fogo, pois corpos são simples ou compostos de corpos simples (ARISTÓTELES, *De caelo*, 268b27) e os quatro corpos simples que compõem tudo o que existe na região terrestre são terra, água, ar e fogo. Assim, se mudarmos a composição da estátua tornando-a mais ou menos telúrica, ou mais ou menos ígnea ainda assim seria estátua. No entanto, se removermos de todo a sua matéria ou sua forma, deixaríamos de ter uma estátua. Assim, o que caracteriza os corpos em última instância é possuírem matéria e forma, são, portanto, os elementos dos entes corpóreos as unidades mínimas que possuem matéria e forma e tais unidades são os chamados corpos simples, ou seja, terra, água, ar e fogo e estes são os elementos. Temos, finalmente, que ‘elementos’ indica um sentido muito especial de causa material

Por tudo o que foi dito anteriormente, temos que há uma relação de continência entre as definições de ‘princípios’, ‘causas’ e ‘elementos’ de modo que, assim, como todos os elementos podem ser ditos causas materiais, nem todas as causas são elementos e nem mesmo todas as causas materiais podem ser designadas por ‘elementos’. Esta interpretação parece-me mais adequada que aquela de Filopono na medida em que não apenas coloca os conceitos em uma perspectiva definicional coerente, mas também estabelece uma relação hierárquica e de continência entre eles.

4. CONCLUSÃO

Por fim, cumpre destacar que, no esquema de investigação científica apresentado por Aristóteles na abertura do livro I da *Física*, os elementos indicam

um tipo especial de causa, que a seu turno designa uma série de acepções do termo 'princípios'. Tal proposta interpretativa se baseia a partir das definições desses conceitos que são trazidas por Aristóteles no interior do livro V da *Metafísica*. A partir dessa análise, tendo em conta que elementos sejam os componentes imanentes com as mesmas características de um certo todo que compõem, propomos que sejam os entes mais básicos dotados de matéria e forma, donde se segue que sejam os quatro corpos simples, terra, água, ar e fogo, os elementos que compõem todos os corpos da região terrestre.

5. BIBLIOGRAFIA

1. ARISTÓTELES. Aristotelis opera. Editio altera quam curavit Olof Gigon Berolini: W. de Gruyter, 1960-1987. 5 v. ISBN 9783110056358 (v.4 pt1 : enc.).
2. _____. Aristotle physics: Books I and II. Coautoria de William Charlton. Oxford; New York, NY: Clarendon: Oxford University Press, c1992.
3. _____. Física I e II. Tradução de Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
4. CROWLEY, Timothy. Aristotle's 'So-Called Elements'. *Phronesis*, 2008, 53.3: 223-242.
5. LLOYD, Geoffrey ER. The hot and the cold, the dry and the wet in Greek philosophy. *The Journal of Hellenic Studies*, 1964, 84: 92-106.
6. PHILOPONUS On Aristotle's "Physics 1.1-3". Coautoria de Catherine Osborne. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006. 152 p.

