UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)

FACULDADE DE FILOSOFIA (FAFIL)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL ARCANJO TEIXEIRA

ABSTRAÇÃO, PENSAMENTO E CRÍTICA: ESPINOSA E O MAIS MATERIALISTA DOS COMEÇOS

GOIÂNIA 2024

UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

[x] Dissertação [ ] Tese [ ] Outro*:_____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

RAFAEL ARCANJO TEIXEIRA

3. Título do trabalho

Abstração, pensamento e crítica: Espinosa e o mais materialista dos começos

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:
a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.

Documento assinado eletronicamente por **Rafael Arcanjo Teixeira**, **Discente**, em 01/03/2024, às 16:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Cristiano Novaes De Rezende**, **Professor do Magistério Superior**, em 01/03/2024, às 18:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4418678** e o código CRC **7D5BD726**.

Referência: Processo nº 23070.006388/2024-18 SEI nº 4418678

RAFAEL ARCANJO TEIXEIRA

ABSTRAÇÃO, PENSAMENTO E CRÍTICA: ESPINOSA E O MAIS MATERIALISTA DOS COMEÇOS

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cristiano Novaes de Rezende

Área de concentração: Filosofia.

Linha de pesquisa: Metafísica e teoria do conhecimento.

Goiânia, 01 de Setembro de 2023.

GOIÂNIA

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Arcanjo Teixeira, Rafael
Abstração, Pensamento e Crítica: Espinosa e o mais materialista dos começos [manuscrito] / Rafael Arcanjo Teixeira. - 2024.
138, f.

Orientador: Prof. Dr. Cristiano Novaes Rezende.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2024.
Bibliografia.

1. Espinosa. 2. Abstração. 3. Mente. 4. Realidade. 5. Conhecimento. I. Rezende, Cristiano Novaes, orient. II. Título.

CDU 1

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 30 da sessão de Defesa de Dissertação de RAFAEL ARCANJO TEIXEIRA, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia que confere o título de Mestre, na área de concentração em Filosofia.

Aos primeiros dias do mês de setembro do ano dois mil e vinte e três, a partir das 14 horas, por videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada **"**Abstração, pensamento e crítica: Espinosa e o mais materialista dos começos**"**. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Cristiano Novaes de Rezende (FAFIL) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Ericka Marie Itokazu (UnB), membro titular externo; cuja participação ocorreu através de videoconferência e Professor Doutor Paulo Vieira Neto (UFPR), membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho . A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Cristiano Novaes de Rezende, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos primeiros dias do mês de setembro do ano dois mil e vinte e três.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Documento assinado eletronicamente por **Cristiano Novaes De Rezende**, **Professor do Magistério Superior**, em 01/03/2024, às 18:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

Documento assinado eletronicamente por **ERICKA MARIE ITOKAZU**, **Usuário Externo**, em 26/03/2024, às 19:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

Documento assinado eletronicamente por **Fabio Ferreira De Almeida**, **Vice-Coordenador de Pós-Graduação**, em 01/04/2024, às 08:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4418641** e o código CRC **2C0EEF46**.

Referência: Processo nº 23070.006388/2024-18 SEI nº 4418641

DEDICATÓRIA

Aos corações que aspiram por liberdade, aos que fazem do conhecimento o mais forte de todos os afetos e aos “ninguéns” de Eduardo Galeano.

Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada.

Os ninguéns: os nenhuns correndo soltos, morrendo a vida, fodidos e mal pagos.

Que não são, embora sejam.

Que não falam idiomas, falam dialetos.

Que não praticam religiões, praticam superstições.

Que não fazem arte, fazem artesanato.

Que não são seres humanos, são recursos humanos.

Que não têm cultura, têm folclore.

Que não têm cara, têm braços.

Que não têm nome, têm número.

Que não aparecem na história universal, aparecem nas páginas policiais da imprensa local.

Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata.

Eduardo Galeano – O livro dos abraços.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha profunda gratidão a todas as pessoas que contribuíram de alguma forma para a realização deste trabalho.

Primeiramente, gostaria de agradecer aos meus pais, Antônio Arcanjo de Oliveira e Jorcenita Maria Teixeira de Oliveira, por seu amor, apoio e por sempre acreditarem em mim. Também quero agradecer à minha banca de qualificação, composta pelas professoras Cecília Abdo Ferez e Mariana de Gainza, agradeço pelas orientações preciosas e pelas valiosas contribuições que foram fundamentais para o desenvolvimento desta dissertação. Ao Professor Paulo Neto, pela imensa generosidade e contribuição durante a defesa, expresso minha sincera gratidão.

Quero expressar minha sincera gratidão ao grupo de estudos espinosanos da UnB e aos colegas da Fafil, foi dentro da universidade, e especialmente dentro do grupo de estudo, que aprendi o que é fazer filosofia de forma conjunta. Embora não os nomeie individualmente para evitar injustiças, cada um de vocês teve um papel importante em minha jornada acadêmica.

Aos meus amigos pessoais que estiveram ao meu lado nos momentos mais desafiadores, especialmente Vanessa Fialho de Melo, Ana Carolina Morais, Cláudia Rodrigues, Marivani Borba, Lorrany Larangoty, Artur Alves de Freitas e Éricka Itokazu, meu muito obrigado. Há amigos que são mais do que irmãos e sua amizade, apoio, incentivo e acolhimento nos momentos desafiadores foram essenciais para eu não desistir da pesquisa.

Ao meu orientador, Cristiano Novaes de Rezende, devo um agradecimento especial. Cristiano, sua orientação, sabedoria e amizade (que não começou com o mestrado, mas em 2016 no primeiro dia de aula do curso de filosofia) foram fundamentais para a realização desse trabalho sucesso deste trabalho. Não há como retribuir o que você fez por mim.

Por último, mas não menos importante, quero expressar minha gratidão à equipe da UFG, especialmente à Marlene Pereira, pela paciência, generosidade e apoio ao longo de todo o processo do mestrado.

A todos vocês, meu mais profundo agradecimento.

"[...] Dançamos a dança da vida no palcodo tempo, teatro de Deus.

Árvore santa dos sonhos, os frutos da mentesão meus e são teus.

Nossos segredos guardados enfim revelados nus sob o sol,

Segredos de Deus tão guardados enfimrevelados nus sob o sol."

Sob o Sol - Marcos Viana.

"Escrito está: "Era no início Verbo!"
Começo apenas, e já me exacerbo!

Como hei de ao verbo dar tão alto preço?De outra interpretação careço;

Se o espírito me deixa esclarecido,
Escrito está: No início era o Sentido!
Pesa a linha inicial com calma plena,
Não se apressure a tua pena!

É o sentido então, que tudo opera e cria?Deverá opor! No início era a Energia!

Mas, já, enquanto assim o retifico,

Diz-me algo que tampouco nisso fico.
Do espírito me vale a direção,

E escrevo em paz: Era no início a Ação!"

Fausto, uma tragédia - Johann W. Goethe

RESUMO

No nosso trabalho, exploramos a questão da abstração em Espinosa, enfatizando sua crítica e sua relação com a compreensão da mente como parte integrante da Realidade. Espinosa oscila entre um antiabstracionismo radical e moderado, reconhecendo que um mesmo processo cognitivo pode ser tanto uma abstração quanto outra forma de pensamento, dependendo do nível de consciência envolvido. Através da análise espinosana da abstração, encontramos uma crítica ao que chamamos de "abstração do si" — uma forma de pensamento que coloca o indivíduo como uma entidade destacada da Realidade, observando-a de fora, como se não participasse efetivamente dela. Apesar de criticar a abstração, Espinosa não a rejeita completamente. Para ele, os perigos das abstrações são ampliados quando a mente está alienada de sua própria ação e reifica seus modos de pensar em ideias concretas. Por fim, argumentamos que a crítica de Espinosa às abstrações está fundamentada em seu materialismo, no qual a mente só pode compreender a si mesma ao compreender sua participação no Todo. Dessa forma, a abordagem reflexiva proposta por Espinosa como método epistêmico não leva ao solipsismo individualista que nos separa do mundo, mas nos conduz às nervuras da realidade da qual fazemos parte.

Palavras-chaves: Espinosa, abstração, mente, realidade, conhecimento.

ABSTRACT

In our study, we explore the issue of abstraction in Spinoza, emphasizing his critique and its relation to the understanding of the mind as an integral part of Reality. Spinoza oscillates between a radical and moderate anti-abstractionism, recognizing that the same cognitive process can be both abstraction and another form of thinking, depending on the level of consciousness involved. Through Spinoza's analysis of abstraction, we find a critique of what we call "self-abstraction" — a form of thinking that places the individual as a detached entity from Reality, observing it from the outside as if not effectively participating in it. Despite critiquing abstraction, Spinoza does not completely reject it. For him, the dangers of abstractions are amplified when the mind is alienated from its own action and reifies its modes of thinking into concrete ideas. Finally, we argue that Spinoza's critique of abstractions is grounded in his materialism, in which the mind can only understand itself by understanding its participation in the Whole. Thus, Spinoza's proposed reflective approach as an epistemic method does not lead to the individualistic solipsism that separates us from the world, but guides us to the intricacies of the reality in which we participate.

Keywords: Spinoza, abstraction, mind, reality, knowledge.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

As obras de Espinosa serão citadas com as seguintes siglas e abreviaturas:

E: Ética demonstrada em ordem geométrica. As partes serão indicadas em algarismos romanos (E, I; E, II; E, III; E, IV e E, V). Em algarismos arábicos, acompanhados de abreviaturas, serão indicados: as definições (E, III, def. 6), suas explicações (E, III, def. 6, expl.); os axiomas (E, I, ax. 1); os enunciados das proposições (E, III, P24), suas demonstrações (E, III, P24, dem.), os seus escólios (E, III, P24, schol.); os prefácios (E, III, Praef.) e o apêndice (E, I, app.).

Carta: epistolário. Para indicar a numeração das cartas será utilizado algarismos arábicos (Carta, 12).

TIE: Tratado da Emenda do Intelecto (lat.: Tractatus de Intellectus Emendatione). Os parágrafos serão indicados com § seguido da numeração correspondente (TIE, §7).

KV: Breve Tratado. As partes serão indicadas em algarismos romanos, os capítulos em algarismos arábicos e e os parágrafos serão indicados com § seguido da numeração correspondente (KV, II, 1 §2).

TP: Tratado Político. Os capítulos serão indicadas em algarismos romanos (I a XI) e os parágrafos serão indicados com § seguido da numeração correspondente (TP, XI, §2)

TTP: Tratado Teológico-Político. Os capítulos serão indicadas em algarismos romanos (I a XX) e os parágrafos serão indicados com § seguido da numeração correspondente (TTP, IX, §3)

Todas as citações da Ética são referentes à tradução realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, publicada em 2015 pela Editora Edusp (referenciada na Bibliografia).

Todas as citações do Tratado da Emenda do Intelecto são referentes à tradução de Cristiano Novaes Rezende, publicada em 2015 pela Editora da Unicamp (referenciada na Bibliografia).

As demais obras de Espinosa serão citadas de acordo com as normas vigentes da ABNT.

Gentil leitor, entre e não repare a bagunça.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO OU COMO O FIO DE ARIADNE 15
   1.1. Breve nota sobre o estilo 15
   1.2. Sobre o processo de escrita: entre a atopia e o diálogo, ou resistindo à solidão 16
   1.3. Delimitando o problema: a abstração do si 18
   1.4. Caminhos.....20
2. CAPÍTULO I: A ABSTRAÇÃO DO SI: RETALHOS DO IMPALPÁVEL, DO INVISÍVEL E DO IMPROVÁVEL 25
   2.1. Introdução: a arte do conceito e das palavras.....25
   2.2. Retalhos do impalpável: a abstração como apagamento das diferenças 30
   2.3. Retalhos do invisível: metamorfoses da abstração e a grande revanche.....40
   2.4. A abstração do si 46
   2.5. Abstração do si e inversões dialéticas 50
   2.6. Ignorância é força: abstração e obediência.....54
   2.7. Os homens que sofrem de abstração 57
3. CAPÍTULO II: ESPINOSA E OS HOMENS QUE SOFREM DE ABSTRAÇÃO 63
   3.1. I.Espinosa e o tema da abstração.....63
   3.2. II.Espinosa e a Abstração do si 72
   3.3. III.A gênese da abstração do si na filosofia de Espinosa 76
4. Nota complementar nº 1: Espinosa, o herdeiro rebelde de sua época 83
5. CAPÍTULO III: O MAIS MATERIALISTA DE TODOS OS COMEÇOS.....87
   5.1. I.Materialismos.....87
   5.2. II.Postquam.....94
   5.3. III.Os modos de produção das ideias.....105
   5.4. IV.Definição genética e o trabalho do pensamento.....120
6. CONCLUSÕES DE UM COMEÇO 128
   6.1. II. Nota para uma interpretação selvagem:.....130
7. REFERÊNCIAS 132

INTRODUÇÃO OU COMO O FIO DE ARIADNE

Breve nota sobre o estilo

No que diz respeito à escrita, optei por utilizar a primeira pessoa do singular na introdução e manter a primeira pessoa do plural no restante da dissertação. Em todo caso, evitei a terceira pessoa do singular. Reconheço que o usual, nas pesquisas acadêmicas, é apagar as marcas da pessoalidade. Afinal, como nos lembra Louis Althusser, "todo discurso científico, por definição, é um discurso sem sujeito" (1996, p. 132). Entretanto, como o leitor notará, a própria ideia de um olhar objetivo, imparcial, distanciado e desprovido de contexto é objeto de crítica nesta dissertação. Por outro lado, evitei o uso constante da primeira pessoa do singular para evitar um tipo de subjetivismo característico da nossa cultura contemporânea. Dessa forma, busquei, através do modo de escrita, recusar tanto a objetividade descarnada quanto o narcisismo subjetivista. Essa recusa é justificada pelo trabalho conceitual realizado nesta dissertação.

***

Nas próximas páginas, o leitor encontrará um conjunto de comentadores, escritores, filósofos e historiadores que, por vezes, pode causar inquietação. Indignado, talvez você se pergunte: "como ele pode misturar tantas coisas discrepantes?" Para responder, permita-me roubar as palavras de um ladrão e fazer delas minhas palavras. A vítima é Robert Burton, de quem roubo as palavras de sua *Carta ao Leitor* presente em seu *A Anatomia da Melancolia*. Pego especificamente o trecho no qual Burton compara o escritor ao ladrão:

> Aqui não há nada de novo, só o que roubei dos outros, '*Dicitque mihi mea pagina, fur es*' [e minha página me chama de ladrão]. Se aquela severa sentença de Sinésio for verdadeira, "*É uma maior ofensa roubar os trabalhos dos mortos que suas roupas*", o que será da maioria dos escritores? Eu levanto minha mão no tribunal, entre outros, e assumo a culpa de crime capital, *habes confitentem rerum* [tens um réu confesso], estou contente em me juntar ao resto.
>
> [...] Como boticários, fazemos novas misturas a cada dia, vertemos de uma vasilha em outra; assim como os antigos romanos saquearam todas as

> cidades do mundo para adornar a mal sitiada Roma, nós coamos a nata do engenho alheio, selecionamos as flores de seus jardins bem cultivados para plantá-las em nossa terra estéril. (2013 p.62)

Caro leitor, ao ler esta dissertação, peço que se lembre que quanto mais estéril é a terra, mais flores precisam ser roubadas (ou, se preferir, quanto maior a enfermidade, maiores devem ser os socorros). Durante a leitura, o leitor pode se deparar com diversos autores, filósofos e poetas sem que eles sejam objeto de uma análise cuidadosa e aprofundada. Acontece que recorri a muitos que souberam expressar melhor do que eu as minhas próprias palavras. Melhor dizendo, roubei-lhes as palavras e, como boticário, misturei-as às minhas para conseguir, por meio da boca deles, expressar meus próprios dizeres de forma mais adequada. Foi necessário, por assim dizer, saquear todas as cidades do mundo para adornar a minha 'mal sitiada Roma'.

Sobre o processo de escrita: entre a atopia e o diálogo, ou resistindo à solidão

O trabalho de escrita filosófica geralmente é permeado pela solidão. Embora eu não aborde especificamente a solidão da pesquisa acadêmica, o leitor perceberá que esse tema é recorrente neste trabalho. Acontece que a escrita da dissertação ocorreu simultaneamente à pandemia de COVID-19 e, consciente ou inconscientemente, isso deixou marcas na pesquisa. Como exemplo, em uma das anotações que fiz durante o processo de escrita da dissertação, registrei o seguinte:

> Escrevo isso hoje, dia 15 de abril de 2021, mais de um ano de pandemia, com mais de 60 mil pessoas morrendo de covid em um mês... Enquanto escrevo, percebo que estou falando sobre nossa experiência. Vivemos como dêiticos abstratos, desprovidos das coordenadas públicas de nossa existência. Somos um "eu" vivendo na ambiguidade da palavra "privado". A vida se tornou tão privada que nos priva de tudo, inclusive de nós mesmos. Afinal, um "eu" desprovido das coordenadas públicas de seu reconhecimento é um ninguém. Vivemos continuamente no "aqui" e "agora", sem o "ali" e o "depois". Presos à interface de uma tela lisa, sem tempo e lugar, experimentamos o que Massimo Di Felici chama de habitar atópico: "um habitar no qual não há território para atravessar, nem geografias para residir"[1]

[1] O trecho citado se encontra em: FELICE, Massimo Di. Paisagens Pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2009, p. 227.

Escrito no isolamento, sob o medo e em meio ao luto que não teve direito à dignidade dos protocolos de despedida; escrito diante do esfacelamento público de um ideal republicano fundado no Estado de direitos; escrito enquanto aos vivos eram oferecidos ossos e aos mortos, valas; em suma, escrito na barbárie; este trabalho não sai ileso das condições que permearam a sua escrita.

Se enfatizo o impacto da pandemia no desenvolvimento deste trabalho, é porque ele vai além da mera presença do tema da solidão. Na verdade, a experiência do isolamento social desempenhou um papel decisivo na definição do estilo de escrita da dissertação e, acima de tudo, na determinação da abordagem dos temas e dos autores durante a pesquisa.

Por exemplo, durante a pandemia, para enfrentar os desafios impostos pelo isolamento social, o Grupo de Estudos Espinosanos da UnB, coordenado pela professora Éricka Marie Itokazu, passou a realizar encontros virtuais e adotou uma metodologia pouco convencional: em vez de longas e impessoais exposições, optou-se por um diálogo livre a partir da leitura dos clássicos. Sem hierarquias e sem pedir bênção à autoridade de um cânone interpretativo, os debates se estendiam por horas a fio, atravessando noites e tornando possível o impensável: bons encontros mesmo durante o isolamento. Com esse grupo aprendi duas lições que mudaram minha forma de fazer filosofia. Primeiro, aprendi que o texto filosófico não é um hieróglifo à espera de deciframento, mas um convite para um diálogo. Em segundo lugar, aos poucos, e não sem certa relutância, aprendi que a única forma de escrever diante da barbárie era escrever para os outros — uma lição extremamente valiosa que devo à Éricka Itokazu. Escrever para os outros não é buscar reconhecimento ou agir por vaidade; antes, é um gesto de amizade e generosidade. Ainda que o filósofo — e Espinosa é particularmente especial neste caso — escreva na solidão de seu quarto, ele não escreve para si mesmo, mas, como diz o prefácio do *Teológico-Político*, escreve para o "leitor filósofo".

Levando a sério a ideia de que a filosofia é uma arte do diálogo, resolvi abordar a obra espinosana como se estivesse dialogando com ela. No lugar de dissecar minuciosamente o texto, optei por questioná-lo. E quando uma análise detalhada se tornou necessária, não agi como um médico realizando uma autópsia — que retalha um cadáver —, mas sim como um

ouvinte atento que reconhece a importância de escutar para poder dialogar. Obviamente, esse diálogo não ocorre às cegas e não é solitário; ele é mediado por comentadores, historiadores e outros autores que se juntam à conversa e auxiliam na compreensão das intersecções entre ética, política e epistemologia na abordagem que Espinosa faz das abstrações.

Delimitando o problema: a abstração do si

O problema tratado aqui me surgiu no primeiro semestre de 2018, durante os encontros do *Fabricando Fit Faber*, grupo de estudos sobre filosofia moderna coordenado pelo professor Cristiano Novaes de Rezende da Faculdade de Filosofia da UFG. Em um dos encontros do grupo, dedicado à leitura da *Logique de Port-Royal*, o professor Rezende, buscando fazer uma intersecção entre Antoine Arnauld, Pierre Nicole e Espinosa, compartilhou uma série de questões que ele havia abordado em seu artigo "*Os perigos da razão*"[2]. No artigo em questão, o professor Rezende mostra como a filosofia de Espinosa pode ser lida como uma espécie de crítica *avant la lettre* à racionalidade instrumental que se tornou imperativa na modernidade hegemônica. A partir do exemplo do Cardeal Belarmino e sua polêmica com o *De Revolutionibus* de Copérnico, Rezende mostra que no século XVII já estava em operação (e era defendida) uma "racionalidade operatória" que reduz "a potência cognitiva da ideia à eficácia instrumental de um algoritmo" (2004, p. 114). Espinosa se posiciona ao mostrar que a razão, embora eficiente (pois chega a conclusões verdadeiras), se mantém em um nível de generalidade que não alcança a essência das coisas. Pior ainda, a razão não possui antídotos para as abstrações e, por isso, permanece à mercê delas — exigindo dos que usam a razão a máxima cautela (TIE, §21 nota *h*). A grandeza de Espinosa estaria, defende Rezende, no fato de que ele foi capaz de fazer uma crítica à razão desde o interior da própria racionalidade (2004, p. 116 e 117).

Sobre os perigos da razão, Rezende comenta:

[2] REZENDE, Cristiano Novaes. Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, v. 14, n. 1, p. 59 – 118, jan./jun. 2004.

> A maneira racional de conhecer, à diferença da intelectual, corre o risco de limitar-se à aplicação externa de um instrumento de cálculo, de utilidade inquestionável mas, em essência, indistinta de um competente trabalho administrativo sobre um "jogo de signos". Portanto, o verdadeiro perigo, aquele contra o qual é mister acautelar-se, isto é, aquele que não se confunde com a possibilidade de errar no resultado, é que a razão se tome e se dê por autônoma, limitando a percepção a essa capacidade de supervisionar o mundo, então reduzido ao objeto X das operações racionais (*idem*, p. 112).

Fiquei realmente instigado com a relação entre abstração e o automatismo cego da razão. Eis que, numa sexta-feira, depois de um estimulante dia de estudos no câmpus universitário, durante o meu regresso para casa, "pendurou-se-me uma ideia, no trapézio que eu tinha no cérebro" — para usar uma expressão de Brás Cubas (ASSIS, M. 2010, p. 24). Registrei-a de supetão em um caderno: "há algo mais oculto: a razão não é capaz de apreender nem as singularidades dos objetos aos quais se debruça e nem a singularidade do sujeito que raciocina, pois ele não é capaz de apreender-se enquanto produtor de ideias. Distância entre eu e eu mesmo, origem do desejo como carência". Havia encontrado meu objeto de pesquisa: uma certa cegueira relacionada à racionalidade operacional. Uma cegueira não em relação ao objeto, mas ao próprio sujeito do ato cognitivo. Mais especificamente, à incapacidade da razão em cumprir o propósito exposto por Espinosa no *Emendatione*: conhecer e aperfeiçoar "*minhas* forças e natureza" (TIE, §18 - *itálicos meus*). Arcano de si mesma, a racionalidade operacional permanece oculta para si mesma, mistério que supunha recair sobre aquele que raciocina.

Mas cegueira? O termo não dava conta do tipo de problema que eu realmente tinha fixado em minha mente. A "distância entre eu e eu mesmo" não era uma mera ausência de percepção, mas uma cisão e um abismo entre o meu operar mental e o conhecimento sobre esse mesmo operar. Abstração, pensei! A racionalidade meramente operacional era vítima de uma abstração em relação a si mesma — estava distante, afastada, separada de si mesma. O olhar de sobrevoo não é apenas um olhar distante dos objetos, mas um olhar distante da própria racionalidade. Sem um termo que desse conta do que tentava expressar, resolvi cunhar a expressão "abstração *de* si". Entretanto, a partir de Adorno e Horkheimer, pude entender que essa abstração *de* si — a distância em relação a si mesmo — não se separa de um olhar de cima que, reduzindo tudo à categoria de objetos comensuráveis, apaga as diferenças qualitativas das coisas, reduzindo-as às categorias abstratas do quantitativo. Ou seja, a abstração *de* si — a distância que o si toma em relação a si mesmo — não se separa da

abstração do próprio si — no sentido em que esse "si" se coloca como sujeito fora e acima da natureza — e da abstração que o si faz das próprias coisas — reduzindo-as à categoria do quantificável. Na verdade, as abstrações supracitadas são facetas de um mesmo processo abstrativo que, a partir de agora, e me aproveitando da ambiguidade da expressão, chamarei de abstração *do* si.[3].

Apresentei meu objeto de pesquisa — ainda formulado em torno da ideia de abstração de si como mera distância e desconhecimento que o sujeito tem de si mesmo — ao professor Rezende, que gentilmente aceitou me orientar. Entretanto, a pesquisa, que parecia promissora, revelou-se desafiadora. Teria realmente a filosofia de Espinosa uma reflexão sobre a abstração do si, ou seria apenas um equívoco meu decorrente de uma rápida leitura do texto espinosano? Seria possível falar em "desconhecimento do sujeito" na filosofia de Espinosa? Mais elementar ainda: seria a abstração um verdadeiro problema? Questões como essas me acompanham desde aquele semestre de 2018 e, aqui, nesse trabalho, o leitor não encontrará uma resposta definitiva (se é que há alguma). Na verdade, o leitor será conduzido por um labiríntico percurso que venho trilhando desde que concebi meu próprio emplasto. O caminho não é linear; às vezes faço desvios, ou faço o uso excessivo de referências a outros filósofos e, em outros momentos apresento algumas digressões. Entretanto, escolhi apresentar esse trabalho dessa forma porque o caminho é importante para a compreensão da construção do conceito aqui elaborado (a abstração do si).

Caminhos

Organizei o passeio pelo labirinto em três capítulos:

[3] A ambiguidade reside no fato de o termo 'abstração do si' poder ser interpretado de duas formas: como a abstração que o 'si' faz e como a abstração que o 'si' sofre. Isso decorre do fato de "do" ser tanto a contração da preposição "de" com o artigo definido "o", quanto ser a contração da preposição "de" com o pronome possessivo "o". Neste caso, "abstração do si" pode ser entendida tanto como a abstração que o indivíduo realiza ao se considerar uma parte separada do todo e ao reduzir tudo à categoria de objetos comparáveis, quanto pode ser entendida como a abstração da qual o si é vítima (a perda de si mesmo, o desconhecimento de si). Contudo, é importante destacar que a construção do conceito de 'abstração do si' ocorre ao longo de toda a dissertação, tornando inviável uma explicação concisa em uma nota de rodapé.

Capítulo I: Retalhos do Impalpável, do Improvável e do Invisível

A dissertação começa com uma precisão etimológica e conceitual que encontra seu ponto de culminância nas análises de Adorno e Horkheimer sobre a abstração constitutiva do que eles chamam de esclarecimento. Essa abordagem inicial é importante por dois motivos principais: (1) permite a construção daquilo que chamarei de abstração do si, e (2) respeita um fato que percebi ao longo da pesquisa — que o tema da abstração chegou a mim por diferentes fontes, sendo as reflexões de Adorno e Horkheimer em "*Dialética do Esclarecimento*" uma das mais relevantes (além, é óbvio, das contribuições do professor Rezende). Portanto, embora não seja meu objetivo realizar uma análise aprofundada do pensamento dos frankfurtianos, uma breve referência ao "*Dialética do Esclarecimento*" possibilita apresentar de forma mais ágil as duas faces da abstração do si: (1) a sua face de indiferenciação — resultante da abstração das diferenças qualitativas pela "identidade de tudo com tudo" — uma consequência da hegemonia do mercado; e (2) o processo de produção de um sujeito afastado e separado do mundo, um "si mesmo" solipsista, fruto da reificação do si na forma de um "eu" senhor do mundo.

Inicialmente, este capítulo continha uma segunda parte dedicada à maneira como como Espinosa aborda o tema da abstração. Entretanto, isso tornou o capítulo demasiadamente longo. Por conta disso, essa segunda parte foi convertida em um capítulo à parte (o segundo capítulo). Em contrapartida, as duas partes que finalizam esse capítulo (uma dedicada à relação entre o pensamento neoliberal e à abstração e outra dedicada à impotência histórica produzida pela abstração do si) foram acréscimos que fiz nas últimas semanas para explicitar algumas das consequências políticas da abstração do si. Consequências que serão objeto de um trabalho futuo.

Por fim, o leitor notará que fiz justiça à metáfora do ladrão: assim como aqueles que roubaram os enfeites do mundo para adornar a mal-sitiada Roma, neste capítulo recorro à muitos filósofos e à literatura para que, juntados na minha botica, os diferentes autores me ajudem a descrever o que é a abstração do si e o mal que é dela decorrente, a condição dos homens que sofrem de abstração. Vítimas de uma história que não escreveram e sobre a qual

não podem intervir, reduzidos à categoria de atores ou plateia de um espetáculo que é indiferente a eles, tais homens são homens sem história. Eis o mal da abstração do si: impotência histórica e política.

Capítulo II: Espinosa e os homens que sofrem de abstração

Inicialmente o capítulo II foca principalmente nos textos de juventude do filósofo. Essa escolha tem um motivo importante: os textos de juventude são aqueles em que Espinosa mais abordou o tema da abstração. Nossa primeira parte do Capítulo II, buscamos fazer uma precisão conceitual do termo abstração dentro da filosofia de Espinosa. Feitas as precisões conceituais e a análise do tema dentro dos textos do jovem Espinosa, passo ao questionamento das consequências da abstração do si à luz do *Apêndice* da primeira parte da *Ética*. Em primeiro lugar, a análise do *Apêndice* de EI revela em que termos ocorre a abstração do si. A partir do *Apêndice*, podemos concluir que a abstração do si começa quando a consciência do desejo leva o próprio indivíduo a se conceber como parte separada do Todo. Neste caso, o próprio indivíduo se concebe de forma abstrata e reifica essa abstração sob a forma de seu ser, transformando-a em sua identidade. Pior ainda, essa abstração primordial é antropomorficamente projetada em outras instâncias da realidade, até à formação da imagem de Deus como um indivíduo transcendente e separado do mundo.

Por meio da comparação entre o início do TIE e algumas passagens do *Apêndice*, chego à conclusão de que a abstração do si produz efeitos nefastos naqueles que não são maximamente cautelosos: não perceber a união da mente com a Natureza inteira; estar no mundo, sem fazer parte dele; ser assediado pela experiência descontínua do fortuito; fazer da imaginação realidade.

Capítulo III: "O mais materialista dos começos"

No terceiro capítulo, aprofundo a análise da parte inicial do "Tratado da Inteligência" (TIE), mostrando como desde o início a obra de Espinosa propõe uma epistemologia

materialista. Desde o princípio, Espinosa oferece uma crítica ao independentismo das ideias, de tal forma que a reflexão não recai no solipsismo de um "cogito", mas na descoberta das determinações do pensamento. Além disso, verificamos como o exame dos conteúdos de nossas ideias revela, em Espinosa, que existem diferentes modos de produção das ideias. Sobretudo, mostramos que para Espinosa o conhecimento desses modos de produção é fundamental para o conhecimento de si e para a superação da abstração do si.

***

Quero ressaltar que não considero esses aspectos como os únicos relevantes para compreender o tema da abstração em Espinosa (talvez, eles nem estejam entre os mais importantes para tal compreensão). Entretanto, o meu objetivo não é desenvolver uma interpretação definitiva sobre o tema (o que seria impossível), nem pretendo abordar todos os aspectos das abstrações em Espinosa. Por isso, o leitor não vai encontrar aqui um levantamento cabal de todas as nuances da teoria espinosana da abstração, nem vai encontrar um resumo de todas as interpretações feitas sobre o tema. Mais modesto, e condizente com a proposta de uma dissertação de mestrado, o leitor vai encontrar aqui uma espécie de diálogo — ou como falamos em Goiás, “dois dedos de prosa” — com a obra de Espinosa.

Sobretudo, esse trabalho não é solitário. Muitos comentários me ajudaram a enxergar e reformular a própria questão que havia escolhido como objeto de pesquisa. Se o leitor notou, cada capítulo contém seu próprio conjunto de comentadores centrais que vão desde a tradição brasileira (Marilena Chaui, Lívio Teixeira, Cristiano Rezende) até as leituras *queers* e feministas contemporâneas (como Paul Preciado, Judith Butler, Moira Gatens etc) — para não citar a leitura materialista proposta por uma tradição. Porém, à revelia das diferentes vertentes, espero entregar ao leitor uma consistência pelo menos no nível do questionamento. Além disso, talvez por uma postura tanto herética (de não se fechar em uma única igreja) quanto promíscua, me esforcei por reunir essas diferentes perspectivas e apresentá-las de uma forma minimamente coerente.

Se me permito ousar, posso resumir este trabalho parafraseando as palavras proferidas no século XIX por C. T. Russell, no momento que ele fundou sua própria religião: "Nosso trabalho... tem sido o de reunir esses fragmentos há muito tempo dispersos e apresentá-los — não como algo novo, não como nosso [...]. Precisamos rejeitar qualquer mérito, até mesmo por termos encontrado e reunido as joias da verdade." [4] O humilde trabalho que se apresenta aqui é menos uma obra de originação do que de reconstrução. Nem novo, nem meu, mas nosso.

[4] Chales Taze Russel foi o fundador de um grupo religioso chamado Estudantes da Bíblia (posteriormente denominado como Testemunhas de Jeová). A versão original do trecho parafraseado diz o seguinte: "Nosso trabalho... tem sido de ajuntar estes fragmentos da verdade há muito espalhados e apresentá-los ao povo do Senhor — não como novos, não como nossos, mas como do Senhor... Precisamos rejeitar qualquer mérito até mesmo de termos encontrado e reagrupado as jóias da verdade" (RUSSEL, C. T. *apud* ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA. *Testemunhas de Jeová- Proclamadores do Reino de Deus*. São Paulo, 1993, p. 49).

CAPÍTULO I: A ABSTRAÇÃO DO SI: RETALHOS DO IMPALPÁVEL, DO INVISÍVEL E DO IMPROVÁVEL

"Tem dias que a sente se sente como quem partiu ou morreu. A gente estancou de repente ou foi o mundo então que cresceu. A gente quer ter voz ativa, no nosso destino mandar. Mas eis que chega a roda viva e carrega o destino pra lá. Roda mundo, roda-gigante, rodamoinho, roda pião, o tempo rodou num instante nas voltas do meu coração."

(Chico Buarque — Roda Viva)

I. Introdução: a arte do conceito e das palavras

A abstração se diz de muitas formas[1] e, ao fazer história da filosofia, o trabalho de precisar um conceito não é uma tarefa fácil. Parte da dificuldade reside no fato de que o filósofo, um operário do conceito, atua por meio de discursos. Geralmente, os termos utilizados para denotar um conceito estão inseridos em uma longa história de debates, usos e ressignificações que se misturam à própria história do conceito. Se as palavras fossem utilizadas de modo meramente arbitrário e se a língua se dobrasse ao mandato da mente, bastaria ao filósofo fazer uma descrição. No entanto, como diz Galileu no "*Ensaiador*", "as coisas não são bem assim, Sarsi". O filósofo usa as ferramentas que encontra e, num jogo de incorporação e ressignificação, o suor se mistura à pena do filósofo, que laboriosamente tenta expressar o que a mente pensa e a língua se recusa a dizer. Desse modo, a filosofia, que é uma arte do conceito, não deixa de ser também uma arte do discurso.

Que diabos é a abstração? Teria a abstração uma história? Seria a abstração um conceito unívoco? Como a análise da história da abstração nos ajuda a compreender a maneira como Espinosa trabalha o tema da abstração em sua obra? Que questões a história da abstração nos

[1] Referência à famosa frase de Aristóteles proferida na Metafísica: "Assim também o ser se diz de muitos modos" (*Cf.* Metafísica, Γ2,1003b5-10).

permite formular e submeter ao crivo espinosano? Teria Espinosa respostas para essas questões? Finalmente, por onde começar a nossa investigação?

Espinosa, nos "*Cogitata Metaphysica*", ao buscar o significado dos termos "verdadeiro" e "falso", alerta que o vulgo primeiramente encontra os vocábulos que posteriormente entram no léxico filosófico. Desse modo, ele diz que para percebermos bem o sentido das palavras, devemos começar pela primeira significação dessas palavras e, para isso, 'compete àquele que procura a primeira significação de um vocábulo inquirir o que ele primeiro denotou para o vulgo' (CM, I, 6). Seguindo o preceito Espinosano, façamos uma análise da "*prima significatio*" do termo 'abstração' e seus usos na linguagem.

Quando recorremos à etimologia, constatamos que a palavra "abstração", em português, é tradução da latina "*abstractio*" que, por sua vez, é originária de "*abstrahere*". "*Ab*" é um prefixo latino que significa afastamento e distância — como nas palavras "abdução" e "abjunção" — e que às vezes pode conotar ausência e privação — como nas palavras "abstinência" e "abjeção". Por sua vez, "*trahere*" é um verbo latino que significa puxar, arrastar e tirar. "*Trahere*", na primeira pessoa do presente indicativo ativo, diz-se "*traho*" que, no latim vulgar, era dito "*trago*". De "*trahere*" se origina o verbo português "trazer" e uma longa família de palavras latinas como: "*contrahere*", "*contractus*", "*extraho*", "*subtraho*", "*distraho*", "*tractus*", "*tractatus*" etc. Sendo assim, "*abstrahere*" significa literalmente tornar distante, afastar, destacar. Dado que o prefixo "*ab*" carrega nele uma noção de origem, "*abstrahere*" não é uma separação qualquer. Há no latim outro verbo que também se refere à ação de separar: "*extrahere*". A diferença entre "*extrahere*" e "*abstrahere*" é que o prefixo "*ex*" conota uma relação interior-exterior que não necessariamente está presente em "*ab*". "*Ex*" aponta para fora, "*ab*" aponta para longe. "*Extrahere*" é literalmente puxar para fora, extrair; "*abstrahere*" é se afastar das origens. Ou seja, embora em alguns casos a abstração envolva "*extrahere*", nem toda abstração é uma extração.

Em suma, a abstração é um processo de desassociação: desassocia origem e originado, causa e efeito, sujeito e predicado. O abstrato é o desassociado, o desarticulado, o separado, o

afastado, o apartado, o extraído; é aquilo que se encontra distante de suas origens, aquilo que já não possui substância, é o que está desamparado[2].

***

Ainda no nível da linguagem, há outro uso do conceito de abstração que pode ser elucidativo: a distinção entre substantivos concretos e substantivos abstratos. Sobre estes últimos, a *Gramática Nacional de Lisboa*, de Domingos de Azevedo, classifica como abstrato o "substantivo que designa propriedades ideais comuns a muitos indivíduos, como: virtude, honra [...] e os adjetivos e os infinitivos dos verbos substantivados pelo artigo, exprimindo qualidades ou sujeito indeterminado como: o belo, o grande, o viver" (1889, p. 43-4).

Buscando compreender a origem da distinção entre substantivos comuns e substantivos abstratos, José Vicente César julga que ela decorre das *Categorias* de Aristóteles. Não nos interessa aqui entrar no debate se as interpretações de César sobre Aristóteles são ou não corretas; antes, o importante é a explicação que ele oferece, sob inspiração aristotélica, para a distinção entre substantivos concretos e substantivos abstratos. Ele comenta que "o ser enquanto substância [*οὐσία*] representa aquilo que não depende ou não decorre de outro para ser e, consequentemente, a substância é a região do concreto" (TEIXEIRA, R. A.; REZENDE, C. N. 2019, p. 91). Ou seja, todo substantivo que se referir a uma substância é necessariamente concreto. Para além da substância, há as categorias aristotélicas, que César resume em três tipos de predicamentos: (1) os que são concretos, (2) os que oscilam de acordo com o uso e (3) os que necessariamente são abstratos (*idem, ibidem*). Pertencem ao primeiro grupo todos os predicamentos (ou categorias) que não dependem necessariamente de um sujeito para existir: o lugar (*ποῦ, ubi*), o tempo (*ποτέ, quando*), o estado (*κεῖσθαι, situs*) e o hábito (*ἔχειν*,

[2] Neste sentido, é interessante que em tcheco, o termo grego correspondente à abstração (*afairesis*, em grego) é traduzido tanto pelo termo *'abstraktní'* quanto pela palavra *'odtažitost'*, sendo que essa última é considerada uma espécie de correspondente propriamente tcheca para o termo abstração. *'Odtažitost'* origina-se de *'odtažitý'*, que significa 'separado'. Por sua vez, *'odtažitost'* carrega o sentido de desapegado, distante, descolado, desamparado, desafogado e descomplicado. Sobre isso, confira RACLAVSKÝ, JIŘÍ. "Projikování a abstraktní vs. konkrétní individua" (disponível em: https://www.phil.muni.cz/~raclavsky/texty/projikovani_a_individua.pdf, acessado em 25/07/2023); veja também KŘÍŽ, ANTONÍN. "K některým Aristotelovým pojmům" (disponível em https://elearning.tul.cz/pluginfile.php/684594/mod_resource/content/1/slovnicek_Aristotelovych_pojmu.pdf, acessado em 25/07/2023)."

habere) (*idem, ibidem*). Pertencem ao segundo grupo a ação (*ποιεῖν, actio*) e a paixão (*πάσχειν, passio*). Já ao terceiro grupo, dos sempre abstratos, pertencem a quantidade (*ποσόν, quantitas*), a qualidade (*ποιόν, qualitas*) e a relação (*πρός τι, relatio*). Para César, estes últimos predicamentos, quando substantivados, são abstratos, dado que eles, na realidade, sempre são inerentes ou incidentes em algo (*idem, ibidem*). Afinal, toda quantidade é quantidade de algo, toda qualidade é qualidade de alguma coisa e toda relação é relação entre termos previamente dados. Desse modo, notamos que para o linguista o que distingue um substantivo abstrato de um concreto são suas relações de dependência. Diferente da substância, os substantivos abstratos são dependentes de algo que lhes confere alguma realidade. Ou seja, é como se eles sempre estivessem entre o ser e o nada, eles existem, mas nunca de forma independente.

O mais interessante das análises gramaticais acerca dos substantivos abstratos é que elas enriquecem o sentido da palavra abstração, pois a partir delas podemos concluir que abstrair não é apenas separar, mas pode ser também a substantivação daquilo que não existe de maneira independente, isolada e separada. Além disso, o caso dos substantivos abstratos demonstra que a abstração não se reduz apenas ao campo dos procedimentos cognitivos de dar atenção e levar em consideração apenas um aspecto de algo. Ela também pode ser entendida como a reificação, por meio de um recurso linguístico, de algo que não existe de modo concreto. Neste caso, a linguagem produz abstração.

Outro uso do termo abstração relacionado à linguagem possui suas raízes na lógica. Em termos lógicos, "abstrair consiste em considerar a parte predicativa de uma sentença separada de sua parte nominal" (TEIXEIRA, R. A.; REZENDE, C. N. 2019, p. 90). Neste caso, trata-se de abordar isoladamente os predicados, desconsiderando que um predicado é, por definição, vinculado a outra coisa — a coisa da qual ele predica (*idem, ibidem*). Vale lembrar que a capacidade lógico-linguística de depurar os elementos das sentenças possui um correlato nas ciências: a química. Na ciência moderna, "*abstrahere*" também podia ser entendida como a "operação química que permite ao intelecto separar o que está misturado, extrair uma qualidade, uma substância, uma essência" (FONTANIER, 2009, p. 10).

***

A análise da "*prima significatio*" do termo abstração e seus usos na linguagem nos ajudou a compreender aspectos elementares de seu significado. Por meio da análise etimológica, pudemos concluir que a abstração é um processo de desassociação: ela desassocia origem e originado, causa e efeito, sujeito e predicado. Sendo assim, é abstrato aquele que foi desassociado, desarticulado, separado, afastado, apartado, extraído; ou seja, o abstrato é aquilo que se encontra distante de suas origens. Por sua vez, os usos do conceito de abstração na linguística revelaram que são considerados abstratos os adjetivos, relações, etc., que não subsistem sozinhos na realidade e, no entanto, por meio de um jogo linguístico, acabam sendo reificados sob a forma de substantivos. Ou seja, a abstração não envolve somente o ato de separar, mas também pode ser a reificação substantivada daquilo que não existe de modo independente, isolado e separado. Por fim, vimos outro uso do termo abstração, agora advindo da lógica: abstrair é considerar a parte predicativa de uma sentença sem a parte nominal.

Porém, não basta ter linguagem e filologia. O conceito de abstração está profundamente enraizado na própria história da filosofia. Portanto, o trabalho do filólogo deve ser acompanhado pelo trabalho do historiador da filosofia. Não sem certa ironia, podemos dizer que o entendimento do que é abstração depende de não a abstrairmos de sua história. Não é possível nos furtarmos de uma análise acerca do desenvolvimento das reflexões filosóficas sobre a abstração. Em suma: para compreender a abstração, faz-se necessário um regresso à filosofia.

Interlúdio: melancolia

Manoel Berlinck, ao explicar o sentido medieval de melancolia, nos lembra de seu vínculo intrínseco com ideais inalcançáveis. Como explica Berlinck, "a atividade melancólica é um desesperado esforço possuindo um claro sentido vertical, em busca de um ideal jamais alcançado" (2011, p. 7). O melancólico sabe, no âmago de si, que nenhum esforço, nenhum dispêndio de energia conseguirá realizar seu ideal (*idem*, *ibidem*). Curiosamente, Berlinck nos lembra que desde Aristóteles a melancolia é "uma interminável tristeza própria dos inteligentes" (*idem*, p. 5). Melancolia era o que o Fausto de Johann Goethe sentia graças ao

seu desejo de alcançar a *pansofia* (um saber universal). E melancolia é o que nós sentiremos se tivermos como ideal fazer uma história cabal dos usos filosóficos do termo abstração — com o agravante de que, diferente de Fausto, não contamos com o demônio para nos ajudar.

Promíscua, a abstração vai com muitos. Considerada indispensável por alguns, rejeitada por outros, indo da filosofia antiga à filosofia contemporânea, a abstração nunca deixou de "estar na boca do povo". De Aristóteles a Edgar Morin, todo mundo tem algo a falar sobre a abstração. Neste cenário, fazer uma história da abstração é como se afogar em um oceano profundo sem ter algo para firmar-se. Fazer uma história cabal da abstração é uma ambição que recusamos. Se perder o impossível é, como dizem, nada perder, aceitamos com relativa tranquilidade perder o intento de uma reconstituição minuciosa das metamorfoses da abstração na história da filosofia. Entretanto, porque um mergulho se faz necessário, recolhemos aqui apenas o suficiente para construir uma espécie de 'paisagem histórica' na qual o tema da abstração se desenrola.

II. Retalhos do impalpável: a abstração como apagamento das diferenças

Há anos raiou no céu da humanidade uma nova estrela. Desde o momento de sua ascensão ninguém lhe disputou o cetro; foi proclamado "O Filósofo"[3]. Sem entrar nas minúcias interpretativas e sem nos aprofundarmos na exegese textual, vamos começar a reconstrução de nossa paisagem histórica com o elemento mais destacado: Aristóteles[4]. Retomemos brevemente a teoria do conhecimento em Aristóteles, pois ela é fundamental para compreender o lugar central que o tema das abstrações vai adquirir na Idade Média.

[3] Paráfrase do início do romance *Senhora* de José de Alencar. No original está escrito: "Há anos raiou no céu fluminense uma nova estrela. Desde o momento de sua ascensão ninguém lhe disputou o cetro; foi proclamada a rainha dos salões. Tornou-se a deusa dos bailes; a musa dos poetas e o ídolo dos noivos em disponibilidade" (*Cf.* ALENCAR, José de. Senhora. 1994).

[4] Para uma análise mais detalhada sobre a formação dos conceitos abstratos em Aristóteles cf. BARREDA, J. M. B. *El problema del concepto abstracto en Aristóteles*. Logos: Anales del Seminario de Metafísica, ISSN 1575-6866, Nº 3, 1968, págs. 51-74. Confira também: MIRALBELL, I. *"La teoría aristotélica de la abstracción y su olvido moderno*. Sapientia. 63.223 (2008).

Em Aristóteles, o conhecimento é informação. Isso decorre do hilemorfismo aristotélico. Vale lembrar que para Aristóteles 'a matéria [*hylé*] é potência [*dynameos*], ao passo que a forma [*morphé*] é a atualidade' (*De Anima*, 412a). Em seu sentido originário, a palavra grega *hylé* era usada para nomear a tora de madeira cortada, à espera de modelagem pelo carpinteiro. Madeira sem forma, mas disponível à formação, *'hylé'* adquiriu o significado de matéria. Por sua vez, *'morphé'* significa forma, contornos, modelagem, limites ou aquilo que forma, modela e determina os limites (*Cf*. BUTLER, J. 2019, p. 61-65).

Para Aristóteles, na realidade, não existem formas puras nem matéria indeterminada. A matéria sem forma (a *hylé* pura) é um mero não-nada, é um substrato sobre o qual nada pode ser afirmado, pois é pura indeterminação. Por sua vez, dirá Aristóteles, a *morphé* em seu estado puro é uma forma que não informa, não dá forma, e, portanto, não é cognoscível — aliás, não faz sentido uma forma [*morphé*] que não atribui forma. Desse modo, os entes reais são um composto de *'hylé'* e *'morphé'*, ou, se quisermos exprimir de modo mais simples, os entes reais são uma porção de matéria determinada por alguma forma.

Uma vez que a forma só se realiza e se manifesta por meio de sua ação de dar forma à matéria — capacidade que os latinos chamaram de *'informare'*, literalmente 'dar forma, formar, colocar sob uma forma' —, nós só temos acesso à *morphé* por meio da matéria que é por ela determinada. Em que sentido então o conhecimento é uma informação? Certamente, não no mesmo sentido em que a forma determina a matéria. Se assim fosse, não haveria distinção entre o cognoscente e o conhecido, e ambos seriam exatamente o mesmo. A forma conhecida é, diz Aristóteles, 'forma sem matéria' (Cf. De An. E, 12 424 a 18). Isso não seria um grande problema — já que a forma, por definição, não é matéria — se não fosse o já citado hilemorfismo que afirma a impossibilidade de existir na realidade uma forma pura.

Como explica Mariano Barreda, “para que uma forma tenha a capacidade de agir, ela deve existir realmente, informando uma matéria, constituindo assim um ser físico com capacidades causais específicas” (BARREDA, M. 1968, p. 56). Ora, a forma sem matéria aludida por Aristóteles é uma forma que foi 'desrealizada' e perdeu suas capacidades operativas (*idem, ibidem*). Essa desrealização, evidentemente, não pode ser proveniente da

própria forma — pois, neste caso, a forma seria uma forma que não informa, o que é uma contradição. Na verdade, a desrealização decorre de a forma ter sido 'desmaterializada' e transformada em uma forma cognoscível (*idem*, *ibidem*). É evidente que, por 'desmaterialização', não queremos dizer que é possível literalmente arrancar a forma de uma porção de matéria e, por assim dizer, 'desdeterminar' a matéria (transformá-la em matéria indeterminada). Essa desmaterialização é, na verdade, um processo de abstração, vejamos.

Uma vez que as formas essenciais não são acessíveis diretamente, o intelecto agente precisa de um intermediário sobre o qual ele pode atuar e abstrair a forma essencial. Nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles diz que o conhecimento começa pela experiência (B, 19, 100 b 4) e que na sensação se encontra aquilo que há de ser um universal (B, 19, 100 a 17). Ora, nós conseguimos reter a forma das coisas por meio das impressões sensoriais que elas deixam sobre nós. Entretanto, uma única impressão sensorial é insuficiente para adquirir uma apreensão nítida da forma. Todavia, essas impressões, que são múltiplas e diversificadas, se acumulam formando os *'phantasmata'*, imagens mentais ou representações das impressões sensoriais armazenadas na imaginação. O acúmulo de imagens originárias da percepção determina os *'phantasmata'*, formando imagens gerais sobre as quais o intelecto agente pode atuar para abstrair — no sentido de extrair — a forma essencial, ou o conceito (BARREDA, M. 1968, p. 61).

O termo em grego utilizado por Aristóteles e que corresponde à 'abstração' é *'apháiresis'*. *'Apháiresis'* é uma abreviação de *'apo-pháiresis'*, que significa 'tomar, sacar ou extrair algo de algo' (MIRALBELL, I. 2008, p. 6). Como explica Ignácio Miralbell, *'apháiresis'* indica um processo seletivo em que se obtém algo, deixando de lado outros elementos, um destilar, um filtrar (*idem*, *ibidem*). Desse modo, somente por meio de um processo de depuração — abstração — dos '*phantasmata'* é que o intelecto poderá ter acesso à forma desmaterializada, ou seja, ao conceito universal. Aristóteles, no *De Interpretatione*, explica que o universal é aquilo que é apto por natureza a ser predicado de vários ('*praedicabile de pluribus'*, em latim). Em outras palavras, agindo sobre os '*phantasmata'*, o intelecto agente, por meio do processo de abstração, retira todos os determinantes acidentais e as variáveis particulares dos fenômenos e, ao depurá-los, alcança aquilo que eles possuem em comum com todos os fenômenos de mesmo tipo: as suas características universais.

Em suma, "a abstração aristotélica toma ou extrai o essencial, despojando-o do acidental, obtém o inteligível prescindindo do sensível, trazendo à atenção a forma, à margem da matéria" (*idem, ibidem*)[5]. Sem esse processo de abstração, seria impossível formar um conhecimento universal e generalizado sobre os entes reais; afinal, estaríamos limitados à apreensão das impressões sensoriais deles sobre nós, impressões essas que, como já afirmamos, são múltiplas e diversificadas.

***

Ora, as teses de Aristóteles deixam para a posteridade um enorme campo de debate. No centro dos debates encontra-se a "*quaestio de universalibus*" que discute o estatuto ontológico dos universais. De certa forma, o problema já se encontra na filosofia antiga — principalmente na disputa entre Aristóteles e Platão acerca do estatuto ontológico das formas. Entretanto, a tradição filosófica reconhece Porfírio (233-305 e.C.) como o responsável por elaborar as questões que constituíram o núcleo do debate (SOUZA, L. R., p. 12). Aliás, em sua introdução à teoria da predicação em Aristóteles, Porfírio afirmará que a definição aristotélica de universal é compatível com a definição de gênero e espécie presente nas *Categorias*. No *Isagoge*, Porfírio elabora um conjunto de questões às quais se manterá afastado, pois,

[5] Os comentadores mostram que a abstração em Aristóteles possui três sentidos complementares: um sentido físico, um sentido gnosiológico e um sentido metafísico. Miralbell faz um bom resumo desses três sentidos em que a abstração é tratada por Aristóteles, cito: "Teniendo en cuenta que el término apháiresis es pensado analógicamente por el estagirita, sugiero que este traer-de, obtener, filtrar puede interpretarse en tres sentidos complementarios: 1. De un sentido físico de la abstracción, que consiste en que se toma la forma a partir del compuesto hilemórfico, es decir, prescindiendo de la materia. En el texto del De anima que acabamos de citar, aparece una frase de gran interés. Aristóteles caracteriza la idea abstracta como "separada de la materia". La teoría de la abstracción es un trasunto gnoseológico del hilemorfismo. Lo que al abstraer se abandona, se oculta, se elimina es la materia para quedarse con la forma pura o separada. La inteligencia lo que hace es tomar, extraer u obtener la forma (morphé) de la materia a la que siempre está ontológicamente unida en el compuesto hilemórfico (el sínolon). 2. De un sentido gnoseológico de la abstracción, en el que ésta consiste en tomar o extraer lo inteligible de los contornos o aspectos sensibles de la imagen, prescindiendo de éstos últimos. Sería como despojar de todo el ropaje imaginativo —ilustrativo— a la idea, para alcanzar su contenido inteligible mismo, en su diferenciación respecto de todo lo sensible (el eídos). 3. De un sentido metafísico de la abstracción, en cuanto que ella consiste también en filtrar o extraer lo esencial de la realidad, es decir, destilándolo o despojándolo de todo aquello que no es esencial; y ello tanto en el sentido de buscar lo sustancial (la ousía) dejando los accidentes, como en el sentido de la búsqueda de lo que es per se, a diferencia de lo que es per accidens, fortuito o coincidental" (MIRALBELL, I. *"La teoría aristotélica de la abstracción y su olvido moderno*. Sapientia. 63.223 (2008). Disponível em: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/teoria-aristotelica-abstraccion-olvido-moderno.pdf).

conforme ele explica, são questões mais profundas que não poderiam ser tratadas em sua introdução. “Assim, por exemplo”, ele escreve...

> [...] sobre os gêneros e as espécies, se eles subsistem ou se encontram somente nos simples pensamentos; se, uma vez que subsistam, são corpóreos ou incorpóreos; e se são separados ou subsistentes nos sensíveis e em meio a estes, rejeitarei falar, por ser esse um estudo muito profundo e que necessita de uma outra pesquisa, maior que essa (PORFÍRIO, 2013. p. 1).

Esse conjunto de questões que Porfírio evita tornam-se o centro das atenções do estadista Severino Boécio (480-525 a. C.) que, ao traduzir para o latim e comentar o *Isagoge*, sistematiza as questões apresentadas por Porfírio e busca respondê-las. Em sua reformulação das questões de Porfírio, Boécio apresenta três perspectivas: (1) os gêneros e espécies são realidades subsistentes em si mesmas ou meras concepções? (2) Se são realidades, são corpóreas ou incorpóreas? (3) Se são incorpóreas, estão unidas às coisas sensíveis ou existem fora delas? (SILVA, N., 2016, p. 146). Boécio, se apropriando da definição aristotélica de universal apresentada no *De Interpretatione* (texto que ele traduziu para o latim), propõe sua teoria dos universais como *communis in multis*. Essa concepção boeciana é tanto lógica — e na medida em que entende o universal como um predicado comum — quanto ontológica — afinal, para Boécio, comum é aquilo que é comum a vários (*idem*, *ibidem*).

Instalado o debate, os filósofos da Idade Média vão se dividir em três grandes grupos: os realistas, os conceptualistas e, por último, os nominalistas. Conforme relata Bento Santos (2015, p. 122 - 123), os comentadores mais antigos de Aristóteles conceberam a natureza das categorias de três formas diferentes: como ‘*phonai’* (sons vocais), como ‘*ónta’* (seres ou entes) ou como ‘*noémata’* (“noemas”, ou seja, noções ou objetos de pensamento). Por exemplo, um dos relatos mais antigos dessa tripartição se encontra em Clemente de Alexandria, que, em meados do século II e III EC, já fazia a distinção entre “*νοήματα*” (conceitos), “*όνόμαma*” (nomes) e “*Ύποκείμενα*” (substratos reais, dos quais os conceitos são, em nós, impressões ou marcas) (*idem, ibidem*). Ao longo da Idade Média, como explica Santos, embora o léxico tenha sofrido alterações, a distinção entre ‘*phonai’*, ‘*ónta’* e ‘*ónta’* permaneceu. Por exemplo, o termo “φωνή”, que em suas primeiras traduções foi traduzido por “*voces*” (sons vocais), foi progressivamente substituído por “*sermo*”, “*nomem*” (como em Abelardo), “*terminus*” (como

na lógica "terminista" do século XIII)[6] e "*terminus vocalis*" (como no nominalismo do século XVI). Por sua vez, o termo "*νοήματα*" foi traduzido por "*conceptus*", "*intentiones"* ou, aproximando-se mais de seu sentido aristotélico, "*affectiones*", "*passiones animae"* e "*terminus mentalis*". Por último, "*ὄντα*" cedeu lugar ao termo latino "*res*". Apesar do léxico flutuante, as divergências teóricas acerca da natureza das categorias resultam nas três grandes perspectivas já citadas (o realismo, o conceptualismo e o nominalismo). Tais perspectivas vão além de simples discordâncias interpretativas. Na verdade, a disputa acerca das *Categorias* — mesmo se resumida na divergência "ou coisas, ou conceitos, ou palavras/nomes" — revela escolhas e articulações disciplinares que privilegiam abordagens distintas (uma ontológica, outra psicológica e, por fim uma semântica) da teoria da cognição e percepção (SANTOS, B. S. 2015, p. 122 - 123).

A vertente realista se divide em dois grandes grupos: o realismo exagerado e o realismo moderado. O primeiro, de matriz marcadamente platônica, vai defender que o universal é uma realidade existente em si mesma, separada das coisas, que possui prioridade gnosiológica em relação aos objetos sensíveis e, por fim, defende que os universais são as formas (*eidos*) (SOUZA, L. R., p. 12). O segundo grupo, entende que os universais são conceitos intelectuais, mas que encontram fundamento nas coisas (*universale in re*) (*idem*, p. 13). Contra o realismo, há o nominalismo que vai fazer uma análise semântica dos universais e interpretá-los como nomes destituídos de existência real extra linguagem (*idem*, *ibidem*).

Entre os realistas moderados, destaca-se São Tomás de Aquino. Para dar conta da questão dos universais, Tomás de Aquino recorre à distinção aviceniana da consideração da essência em si mesma e segundo o ser que tem nas coisas materiais — distinção que o levará à consideração das essências singularizadas nas coisas e universalizadas no intelecto. Para compreendermos em que consiste essa distinção, temos que retomar, ainda que de forma sumária, a concepção aviceniana do estatuto ontológico dos indivíduos sensíveis.

[6] Como explica Cristiano Rezende, a chamada "lógica terminista", também conhecida como *Logica Modernorum*, "partia de uma análise semântica da lógica de Aristóteles derivando disso uma original teoria da *supositio*, isto é, das propriedades lógicas dos termos e do modo como, na proposição, eles fazem as vezes de outra coisa — com destacado interesse na relação entre lógica e ontologia e na própria definição do objeto da lógica" (2023, s. p.).

Avicena recusa o conceito boeciano de comunidade. Por exemplo, ele argumenta que se a humanidade que se encontra em Sócrates fosse idêntica à humanidade que se encontra em Platão, então as características que acompanham a humanidade de Sócrates se encontrariam também em Platão (STORCK, A. 2005, p. 329). Entretanto, sabemos que Platão e Sócrates são indivíduos distintos e, sendo assim, possuem características opostas. Portanto, a essência (neste caso, a humanidade) se encontra sempre individuada nos singulares. Somente a intenção[7], enquanto representação mental, ou seja, conceito, é comum a ambos. "A natureza que convém a uma pluralidade de singulares nada é senão a forma no intelecto produzida por abstração das características singulares. A natureza comum a vários indivíduos é, portanto, a universalidade e essa existe apenas na mente" (*idem*, p. 330).

Entretanto, isso não significa que o universal não existe de forma alguma fora do intelecto. Pois, caso não existisse nada fora do intelecto que fosse correspondente ao universal, então "o discurso intelectual não poderia exprimir as propriedades das coisas existentes fora da alma humana, tornando as noções de 'verdade' e 'ciência' vazias de significado" (*idem*, p. 331). Seria como palavras soltas ao vento sem intenção alguma, palavras sem objetivo. O que existe é a forma (no mesmo sentido aristotélico) que, embora não exista separada da matéria, pode ser apreendida separada dela (Avicena usa o termo "desnuda"). Sendo assim, "Avicena aceita a distinção entre a natureza comum ou universal e o indivíduo, ao mesmo tempo em que nega tratar-se de uma distinção real. O universal existe apenas no intelecto, ao passo que a substância primeira, o indivíduo como sujeito de atributos, é real" (*idem*, p. 334).

Quanto à multiplicidade das espécies e dos indivíduos de uma mesma espécie, Avicena explica que a diversidade das espécies corresponde à própria maneira de Deus conhecer e produzir o universo — o número de espécies corresponde ao número de ideias presentes no intelecto divino —; já a multiplicidade dos indivíduos se deve à sua constituição. Um indivíduo singular não possui apenas as características que constituem a sua espécie, antes,

[7] "*Intentio*" em árabe se diz "*ma'na*" [معنى], que é o mesmo termo usado para se referir ao sentido das palavras ou, melhor ainda, ao objetivo das palavras de um falante. Neste sentido, é interessante observar também que a correlata árabe para "*significare*" é a palavra "*dalla/yadullu*". No entanto, enquanto "*significare*" nos remete à ideia de representar ou significar algo por meio de signos ou sinais, "*dalla/yadullu*" tem o sentido de "*conduzir para um lugar*", "*ser um guia*". Significação em árabe não é mera representação, mas condução. Significar é o ato de conduzir alguém a um destino desejado. (Cf. LOHMANN, Johannes. *Ma'na e Logos — estruturas linguísticas e formas de pensamento*. Trad. Ana Lúcia Fujijura e Helena Meidani. Notandum 31 jan-abr 2013, p. 47-56).

como afirma o próprio Avicena, "*id quo constituitur et discernitur individuum in sua individualitate aliud est ab eo quo constituitur natura speciei"* [aquilo pelo qual o indivíduo é constituído e distinguido em sua individualidade é diferente daquilo pelo qual a natureza da espécie é constituída] (AVICENNA, LPP, V, 7, p. 287). É a matéria que dá à espécie a multiplicidade de seus indivíduos. De modo que entes abstratos — ou seja, incorpóreos — só podem ser únicos.

Tomás de Aquino, recorrendo às teses avicenianas, responderá à questão acerca dos universais mantendo a distinção "dentro" e "fora" do intelecto, distinguindo a maneira de ser do universal no intelecto da sua forma de ser '*extra animam'*. Ele argumentará que os universais "não subsistem fora da alma *pelo mesmo modo de ser que têm no intelecto*" (CONTARATO, 2015, p. 217 — *itálicos nossos*). Entretanto, essa diferença não significa que os universais sejam meros conceitos ou palavras — o que implicaria que eles não possuem um modo de ser fora do intelecto. Se os universais fossem apenas palavras ou conceitos, eles não teriam um correspondente fora do intelecto e, portanto, não existiria verdade ou ciência. Portanto, é necessário que os dois modos de ser — dentro e fora do intelecto — sejam correspondentes, pois se não forem, isso significaria que o intelecto não é capaz de inteligir verdadeiramente as coisas que estão fora da alma (*idem*, p. 218). Entretanto, se a verdade é correspondência, como pode o universal, que só existe no intelecto, corresponder às coisas individuais que existem fora do intelecto? A solução do impasse, argumenta Tomás de Aquino, está no fato de que a verdade não se exige a quem apreende algo que ele conceba tudo o que está contido na coisa (NASCIMENTO, 2005, p. 48). Desse modo, o intelecto não age falsamente ao abstrair os universais, pois...

> Embora seja necessário, para a veracidade do conhecimento, que este seja correspondente com a coisa, não é necessário porém que se identifique o modo do conhecimento com o da coisa. [...] embora a natureza do gênero e da espécie nunca estejam senão nestes indivíduos, o intelecto conhece a natureza do gênero e da espécie sem a intelecção dos princípios individuantes. E isto é justamente conhecer os universais. E, assim, estas duas [coisas] não são repugnantes: que os universais não subsistam fora da alma, e também que o intelecto, que intelige os universais, intelija as coisas que estão fora da alma. (AQUINO,1990, S.C.G., Lib. II, c.75, n.6)

Há diferentes formas de compreender os universais. Contarato (2015, p. 219), comentando essa passagem da filosofia de Tomás de Aquino, apresenta os dois modos de ser do gênero e da espécie:

> O modo [1º] "sem os princípios individuantes" significa que estamos tratando o conjunto enquanto tal, em si mesmo, sem nada que o determine, de modo que seja "uno", o qual tem ser apenas no intelecto. Quanto ao modo [2º] "nos indivíduos" significa que o conjunto não é considerado por si, mas pelas partes, ou melhor, pelos elementos que compõem este conjunto. Em outras palavras, trata-se de um conjunto que tem ser nos indivíduos (CONTARATO, 2015, p. 219).

Ao apreender um universal, posso compreendê-lo enquanto tal, em seu todo, abstraído das suas determinações singularizantes, ou posso apreendê-lo na coisa, tal como ele existe individuado. Desse modo, por exemplo...

> a natureza do homem, tem um duplo ser: um material na medida em que é na matéria natural e outro imaterial na medida em que é no intelecto. Então, na medida em que tem o ser na matéria natural, não lhe pode advir a noção de universalidade porque é individuada pela matéria; a noção de universalidade advém-lhe, pois, na medida em que é abstraída da matéria individual (NASCIMENTO, 2005 p. 47).

Ainda que a natureza humana não exista em si mesma fora dos indivíduos, o intelecto não é falso ao compreender tal natureza por meio da abstração dos princípios individualizantes (*idem*, p. 48).

Subjacente à tese dos diferentes modos de ser dos universais, há uma segunda tese de fundamental importância: a transcendência da coisa em relação ao intelecto humano. Devemos lembrar que Tomás de Aquino, conforme ele próprio afirma, sofreu forte influência do *Grande Comentário* de Averróis. Sobre o *Comentário* de Averróis, há alguns aspectos interessantes que vale observar.

Averróis, ao comentar o capítulo VII do livro V da *Metafísica* de Aristóteles, afirma que o "*nomen ens significat copulationem in intellectu*". Dada a ausência do verbo "ser" em árabe,

as traduções árabes colocavam como título do capítulo VII do livro V da *Metafísica* de Aristóteles a palavra "*huwiya*" (هوية). "*Huwiya*" significa identidade no sentido de ser a reunião de um conjunto de características atribuídas a algo a fim de descrever sua singularidade (LOHMANN, J. 2013, p. 51). Não é gratuito, portanto, que Averróis fale que "*ens*" é o mesmo que cópula no intelecto (no sentido de ser uma reunião de características no intelecto).

Entretanto, para compreendermos o que exatamente Averróis expressa, temos que levar em consideração o sentido da palavra "*dat*" (correlata árabe para "*essentia*"). Só assim seremos capazes de compreender as mudanças que o aristotelismo árabe provoca no aristotelismo que fala latim. Em árabe, a essência é chamada de "*dat*" (دات), que é uma abreviação de "*Dhat Allah*" (ذات الله) (LOHMANN, J. 2013, p. 51). "*Dat*" na teologia mu'tazilita — que era a oficial de Bagdá no século IX — é a própria natureza ou essência de Deus, sendo o seu aspecto fundamental e intrínseco (*idem, ibidem*). "*Dat*" é uma realidade absolutamente transcendente ao mundo e jamais se confunde com os "*sifat*", os atributos ou qualidades que descrevem ou expressam a Natureza Divina. Essa transcendência absoluta de Deus, expressa pela noção de "*dat*" e traduzida para o latim por "*essentia*", transformou-se em Tomás de Aquino na transcendência da coisa real em relação ao intelecto humano (*idem, ibidem*). Daí a diferença entre o modo de ser da coisa *in intellectu* e *extra animam*. Além disso, a relação de transcendência do intelecto em relação às coisas está no subsolo de discussões que vão permear a alta idade média, como aquelas feitas por Ockham que vai afirmar a possibilidade de Deus fazer com que tenhamos uma intuição intelectual sem que esta dependa do sensível (CHAUI, 1999, p. 346)

***

Sem nos aprofundarmos demasiadamente nas minúcias das teses tomasianas e nas inovações provocadas pelo aristotelismo árabe, podemos afirmar que aos poucos a abstração foi ganhando novos contornos e desafios. Até o século XII, a perspectiva hegemônica era a de que só se faz ciência do universal. E, dado que a abstração é o procedimento para a obtenção do universal, ela ocupava um lugar primordial na epistemologia medieval. Entretanto, a

transcendência das coisas em relação ao intelecto já indica a substituição da perspectiva analógica fundada na ideia de *logos* para uma concepção intuicionista que, no lugar de se colocar como o discurso do ser, exige que os conceitos apontem para a realidade (agora entendida como exterior ao intelecto). Neste novo contexto, a abstração é questionada em si mesma: seria a abstração de um universal a melhor forma de apontar para realidades singulares fora do intelecto e existentes em ato? A crise que começa a apontar no horizonte terá seu clímax quando acontecer aquilo que poderíamos chamar de "revanche agostiniana". Trata-se de "uma interrupção no desenvolvimento de certa racionalidade conquistada que tinha conseguido cristianizar a filosofia de Aristóteles" (BOUREAU, A. 2016, p. 19). Neste novo cenário, explica Ignácio Miralbell, "a crítica ao conhecimento por abstração foi um dos elementos-chave da crítica teológica à racionalidade filosófica e, portanto, do conflito entre a teologia voluntarista e a filosofia intelectualista que teve lugar nessa época" (2008, p. 9 – tradução nossa).

III. Retalhos do invisível: metamorfoses da abstração e a grande revanche

Ocultas por baixo da reviravolta nominalista correm águas teológico-políticas. Conforme explica Alain Boureau, a partir da década de 60 do século XIII ocorre um acirramento do conflito entre o poder secular e poder eclesiástico (BOUREAU, A. 2016, p. 19). Um dos momentos mais marcantes desse acirramento é a publicação em 1277 pelo bispo de Paris, Estevão Tempier, de uma lista com 219 proposições consideradas heréticas e que eram ensinadas na Universidade de Paris. A publicação dessa lista é uma espécie de "revanche agostiniana" e marca o momento de ruptura com o desenvolvimento da racionalidade aristotélica medieval que propunha um cosmos regido por leis universais e esvaziava substancialmente o poder sobrenatural sobre o mundo (*idem*, *ibidem*). A partir da segunda metade do século XIII, a ordem dos franciscanos se torna cada vez mais influente e promove o surgimento de uma nova antropologia — proposta por João Olivi (Cf. CENCI, M. 2014 p. 246-265) — fundada na radicalização da indeterminação da vontade. Além disso, a vontade e a onipotência Divina ganham centralidade no discurso teológico. Se a vertente aristotélica apontava para uma teologia na qual Deus cria o que entende, a partir da revanche agostiniana, Deus cria o que quer e não está limitado nem às regras do entendimento e nem às leis naturais

(*idem, ibidem*). É neste novo mundo que o sobrenatural, aliado à indeterminação da vontade, recupera o seu lugar.

A teoria da abstração de Aristóteles era inaceitável para o agostianismo medieval tardio por recusar a teoria platônica da reminiscência como origem de nossas ideias. Tese que, sob a pena de Agostinho, foi transfigurada na teoria da iluminação do Mestre interior como fonte e condição de possibilidade do conhecimento. Conforme sabemos, a tese da iluminação interior foi fundamental para o agostianismo, pois...

> [...] além de ser a chave de sua epistemologia, foi um dos pontos de encontro mais próximos entre sua filosofia e a teologia da Luz, segundo a qual o Verbo Encarnado é a Luz do mundo, a Luz que ilumina todo homem, o que para Santo Agostinho significa que é condição de possibilidade de toda intelecção humana (MIRALBELL, 2008, p. 9 – tradução nossa).

Além disso, a teoria da abstração subvertia a ordem natural estabelecida por Deus ao tornar o conhecimento dependente da sensibilidade. Uma vez que, para Santo Agostinho, todas as coisas seguem uma hierarquia, podemos perguntar: qual é o lugar do homem no plano Divino? Agostinho responde: "Ninguém contesta que os animais irracionais vivem e sentem. Do mesmo modo, é aceito que a alma humana é superior a eles. Não pelo fato de ela perceber o sensível, mas pelo poder que ela tem de julgar" (1987, p. 88). Evidentemente, Agostinho coloca o homem em um lugar privilegiado dentre as criaturas terrestres. E essa superioridade se deve à capacidade de julgar e não à capacidade sensitiva.

Se compararmos a ordem hierárquica apresentada por Santo Agostinho no *De Vera Religione* com a ordem estabelecida por Aristóteles no livro *Alfa* da *Metafísica*, notaremos que há bastante proximidade entre o texto agostiniano e o aristotélico, mas com uma mudança fundamental: Agostinho não salva os fenômenos. A base do conhecimento no projeto aristotélico é a capacidade de reter os fenômenos do sensível e, como já dissemos antes, a partir do acúmulo de várias imagens, ascender por abstração até o conhecimento. Nada poderia ser mais blasfemo para uma teologia que acredita na superioridade da alma sobre o corpo. Afinal, iniciar com imagens é subordinar o conhecimento racional ao que é de menor ordem. Recusando essa inversão, Agostinho diz que alguns animais, que são em sentido cognitivo

inferiores aos homens, muitas vezes possuem sentidos mais aguçados, porém, somos nós que, por meio da norma da verdade que habita em nosso interior, levantamos julgamento sobre as imagens sensitivas. Da mesma forma que Deus só pode julgar suas criaturas porque ele é superior a elas, assim também o homem só pode julgar suas capacidades sensitivas porque há algo no homem que é superior a elas. "Aquele que julga é superior ao que é julgado" (*idem*, p. 90), afirma Agostinho no *De Vera Religione*. É por esse mesmo motivo que, para ele, quando chegamos ao mais íntimo de nosso ser, encontramos não uma "*potentia simulacrada*", mas "uma lei superior a tudo mais e por um poder real" (*idem*, p. 91).

Jogo de simulacros, delírio imagético e monstruosa inversão: a sensibilidade desacompanhada do julgamento da verdade é falseamento que tende para o volátil e para o efêmero. Agitação no ânimo daquele que, sem perceber a Verdade que o habita, torna-se refém do assédio sensual das imagens. Só não se engana com as imagens quem *sabe* que elas são imagens. Saber que não depende delas, mas decorre de uma norma da verdade que habita o interior dos homens. As imagens em si mesmas não enganam. A verdadeira causa do erro é a inversão da ordem natural, é dar às sombras o valor de fonte de luz, dar ao perecível o valor de imutável, dar à imitação o papel de fonte do real. Como Agostinho mesmo escreve: "Os pecados iludem as almas quando elas, ao procurarem o verdadeiro, negligenciam a Verdade, por amarem mais as obras do que o Artífice e a sua Arte. [...] Os pecadores tomam as obras pela Arte e pelo próprio Artífice" (*idem*, p. 101).

Para a tradição agostiniana, o nosso conhecimento não advém da abstração do sensível; ao contrário, a nossa razão julga as imagens sensíveis comparando-as com a norma da verdade que ela possui em si mesma. Aliás, para Agostinho, ser racional consiste na capacidade de formar juízos, e é por isso que a razão é superior à imaginação e à apreensão sensível. A arte, para Agostinho, diferentemente de Aristóteles, não se aprende pela experiência, mas *ratiocinando* (*idem*, *ibidem*). Se a luz que ilumina o conhecimento é a Verdade que reside no interior dos homens, então o saber por abstração não é um verdadeiro conhecimento, mas sim um desconhecer — é deixar de lançar luz sobre as imagens para compreendê-las e julgá-las conforme a norma da verdade. Precisamente porque dissipa as trevas, a luz é condição da visibilidade. Aqueles que tentam conhecer sem considerar a fonte de luz que habita em nós

fazem a fina costura do invisível: cosem fantasmas, retalhos da imaginação, que não revelam a verdadeira fonte da Verdade.

***

Na Idade Média Tardia, dois nomes se destacam dentro dessa "revanche agostiniana": os filósofos Duns Escoto e Guilherme de Ockham. Duns Escoto critica a ideia de que todo conhecimento intelectual advém da experiência sensível por meio da abstração. De acordo com ele, isso limita o entendimento, tornando-o dependente das faculdades sensoriais inferiores (MIRALBELL, 2009, p. 9). No lugar da abstração, Escoto vai defender a intuição como um modo de conhecimento mais perfeito. Enquanto a abstração é um conhecimento mediado, a intuição é uma forma de conhecimento imediato e direto do objeto presente ao sujeito (*idem*, p. 10). Além disso, Escoto afirma que a abstração é uma representação mental que não depende da existência real do objeto (*idem*, *ibidem*).

É importante compreender que a abstração de Escoto já não é mais a abstração aristotélica (*idem*, *ibidem*). Para Escoto, a abstração é uma forma de conhecimento que, de certo modo, "libera" o entendimento da dependência da existência real do objeto — completamente diferente do aristotelismo que afirmava a necessidade de correspondência entre os conceitos abstratos e alguma instância do real e colocava a abstração como uma operação intelectual cujo ponto inicial a percepção sensível de uma ou mais coisas reais (*idem*, *ibidem*).

Como explica Ignácio Miralbell:

> [A abstração] trata-se agora [com Escoto] de um conhecimento mediado não do objeto em si mesmo, mas de uma 'espécie' (*species*) ou forma representacional (*ratio formalis*) que a mente gera em si mesma desse objeto e cuja existência é puramente psíquica ou intramental. O conhecimento intuitivo seria, portanto, um conhecimento "apresentativo" e imediato, enquanto o conhecimento abstrativo seria mais um conhecimento representativo e mediado por uma espécie imanente à mente, intramental. Podemos dizer, então, que em Escoto inaugura-se uma visão imanentista da

> abstração, pois todo o processo abstrativo para ele consiste essencialmente na gênese psíquica e intramental de uma forma, de uma espécie ou representação do objeto, que atua como mediação interposta entre o ato e o próprio objeto.
>
> Assim, em Escoto, o ponto de partida (término a *quo*) da abstração já não é mais a matéria, nem as propriedades sensíveis, nem o acidental, mas sim separar-se ou distanciar-se em relação aos objetos singulares contingentes em sua existência e em sua presença real (*idem, ibidem*).

Guilherme de Ockham, discípulo de Duns Escoto, levou a distinção entre abstração e intuição a uma conclusão cética. Ockham também rompe com o aristotélico conceito de abstração e não a considera como uma forma de extração de algo unitário a partir dos singulares (*idem,* 11). Para ele, o pensamento abstrativo é aquele em que o entendimento desconsidera da coisa a sua existência ou não existência e outras condições contingentes. O contraponto da abstração é o conhecimento intuitivo, no qual conhecemos de modo evidente se a coisa é ou não é e percebemos claramente todas as condições de sua existência contingente (*idem,* p. 12).

Entretanto, para Ockham, a distinção entre intuição — que requer a presença e a existência real do objeto — e a abstração — que não exige a existência do objeto — não é válida (*idem,* p. 12). Pois, para Ockham, o conhecimento intuitivo pode dar evidência da existência de seu objeto, mas isso não significa que esse objeto existe de fato. Afinal, Deus, em sua onipotência, pode fazer com que tenhamos conhecimento intuitivo de algo que não existe (*idem,* p. 12). Dada a onipotência divina, Deus pode agir diretamente sobre o intelecto humano e Ele não está submetido às causas naturais. Dessa forma, Deus pode causar a evidência da existência de algo de forma direta em nosso intelecto, mesmo que esse algo não exista (*idem,* p. 12).

Embora um pouco longa, vale citar aqui a síntese que Marilena Chaui fez sobre as consequências da adoção feita por Ockham da tese da irrestrita onipotência divina:

> A noética de Ockham, fundada na intuição das coisas singulares existentes, recusa a existência de universais, sejam eles as regras agostinianas, as espécies tomistas ou as naturezas comuns scotistas. Essa recusa não se refere apenas ao intelecto humano (que conhece os universais apenas por abstração

> e linguagem), mas também ao divino, que se vê, agora, esvaziado dos conteúdos que orientavam a ação da vontade divina. A primeira consequência é óbvia: não se pode (como antes se podia) intercalar coisa alguma entre Deus e seus atos que sirva de mediação entre Ele e Sua potência e confira necessidade ou inteligibilidade à Sua ação: Deus não produz o que entende, mas entende o que produz, e não quer o que entende, mas entende o que quer. A segunda consequência, menos óbvia e, no entanto, decisiva, é que o predicado *um* se diz univocamente de todos os seres, pois são unidades singulares. Metafisicamente, o resultado é triplo e mais grave. De fato, da primeira consequência da noética resulta que tudo é contingente, tanto a maneira como a potência absoluta de Deus causa as coisas como os efeitos dela, isto é, o mundo. Da segunda consequência resulta uma metafísica de indivíduos singulares que coexistem independentemente uns dos outros. Reunidos, esses dois resultados metafísicos produzem um terceiro: não há relações reais entre os singulares criados, que por isso são realidades absolutas e discretas, entre as quais não há sequer uma relação real de causalidade e às quais a potência divina se aplica pontualmente, de tal maneira que, se *a* não é *b* e não possui relação real com *b*, Deus pode aniquilar *a* sem que isso afete *b* e todo o restante do mundo, assim como pode fazê-los coexistir num mesmo mundo sem contradição. A potência absoluta de Deus manifesta-se principalmente em três atos: na criação *ex nihilo*, que confere substancialidade e identidade a cada singular; na aniquilação *ad nihilum*, que destrói integralmente um singular sem alterar o mundo como coleção de singularidades dispersas; e como conservação das singularidades no ser (1999, p. 344).

Em suma, a onipotência divina faz com que não pareça verossímil que Deus, se quiser destruir uma outra coisa existente no céu, seja obrigado a destruir uma outra coisa existente na terra (*idem*, p. 345). Chegamos, assim, ao clímax da crise epistemológica da Idade Média. Não se trata mais de desacreditar dos universais ou questionar qual é o seu estatuto ontológico. Agora, tudo o que é sólido se desmancha no ar: nem a abstração nem a intuição podem garantir uma certeza diante da possiblidade de um Ser onipotente e enganador. Será necessário, portanto, que Descartes, pondo fim à Idade Média e inaugurando a modernidade, leve a sério a tese do Grande Embusteiro para só então, abstraindo todas as outras coisas, resgatar a dignidade da verdade por meio do puro ato de pensar.

Interlúdio: como um colar de pérolas?

Ainda que alguns suponham que as questões acerca das abstrações estejam atadas a um tenebroso e longínquo passado, a modernidade não deixou de estar, em certo sentido, refém dos debates que a precederam. Aliás, muitos paralelos podem ser feitos entre a história da abstração e a era moderna. O que é a lógica do mercado — a comensurabilidade de tudo com

tudo — se não a abstração das diferenças qualitativas e a apreensão das coisas apenas sob o aspecto universal do valor? O que é o pensamento de sobrevoo se não uma certa forma de casamento feliz entre a perspectiva transcendente do aristotelismo de São Tomás de Aquino — que impõe a separação entre as coisas e o intelecto humano — com a hierarquia agostiniana — que afirma ser maior aquele que julga do que aquele que é julgado? O que é o indivíduo moderno preso a si mesmo, fechado em sua própria interioridade, desvinculado de todo o resto e à mercê de forças sobre as quais nada pode, senão uma versão laica dos singulares ockhanianos? O que é o binarismo de gênero se não a versão contemporânea do hilemorfismo que atravessou toda a história da abstração e fez da matéria mulher, mãe, matriz e princípio de multiplicação do universal hegemônico, o masculino? Como não reconhecer na crise moderna do identitarismo e das identidades a presença da "*huwiya*" de Averróis, um termo árabe que denota a construção de uma identidade através da articulação intelectual de características que, no entanto, nunca se torna capaz de alcançar a "*dat*", a verdadeira essência? Como não fazer um paralelo entre as dificuldades e os problemas de representar uma multiplicidade de indivíduos singulares por meio de um universal abstrato com a crise moderna das políticas representativas? Como não enxergar as abstrações que ainda nos rondam, determinam e assombram? As possíveis associações e paralelos são numerosos e tendem a aumentar na mesma proporção que aumenta a capacidade da imaginação.

Evidentemente, isso não significa que podemos fazer uma mera transposição das questões do mundo medieval para o universo moderno. Essa transposição seria problemática, lacunar, unilateral e, ironicamente, abstrata. Não podemos deixar de reconhecer as rupturas, as mudanças e os deslocamentos provocados pela modernidade. Entretanto, deixar de ver que sobre o mundo moderno repousam sombras medievais é fazer uma história da filosofia tão abstrata quanto a mera justaposição desses dois períodos. Supor uma descontinuidade absoluta entre a Idade Média e a Modernidade é supor que a história é similar a um colar de pérolas no qual, no longo fio do tempo, cada período histórico encontra-se fechado em si mesmo. Talvez, em vez de conceber a história da filosofia como um lindo colar de pérolas, possamos encará-la como uma espécie de dialética na qual a as tentativas de resolução de um problema o repõe em um outro nível. Talvez seja a hora de ceder espaço à dialética do esclarecimento.

IV. A abstração do si

No ensaio *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer apontam o lugar central da abstração em nossa sociedade moderna. "A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas" (1985, p. 17 e 18) — comentam. Nisso, os filósofos frankfurtianos repetem a descoberta de Marx[8]: a abstração desempenha um papel central em nossa sociedade capitalista, pois é necessária para estabelecer a comensurabilidade entre coisas qualitativamente diferentes no mercado. Coisas distintas só podem ser comensuráveis à medida que são reduzidas a uma métrica abstrata. Isso significa que a abstração é condição *sine qua non* da forma de organização social que coloca o mercado como seu centro. Além disso, esse é o motivo do entranhamento entre abstração e esclarecimento — aliás, como Adorno e Horkheimer observam, ela se tornou o próprio "instrumento do esclarecimento" (*idem*, p. 24).

O ponto culminante da abstração moderna consiste na produção de uma entidade abstrata: o sujeito moderno. Como nos lembra Koyré, o homem moderno é aquele que toma ação diante do mundo e busca tornar-se "senhor e dono da natureza" (1982, p. 153). E, como nos falam Adorno e Horkheimer, ele é aquele que buscou, no esclarecimento, se livrar do medo e alcançar a posição de senhor. Se, como sugerem os frankfurtianos, o casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas é "patriarcal" (*idem*, p. 18), isso decorre do fato de o esclarecimento visar o domínio da natureza. Entretanto, é importante lembrar que, em latim, pai se diz "*pater*", uma figura jurídica que está acima daqueles que constituem o seu "*dominium*". Ser "*pater"* é figurar um lugar separado, abstraído do restante. Aliás, é a radical

[8] "[...] os valores de troca das mercadorias têm de ser reduzidos a algo em comum, com relação ao qual eles representam um mais ou um menos.
Esse algo em comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades físicas importam apenas na medida em que conferem utilidade às mercadorias, isto é, fazem delas valores de uso. Por outro lado, parece claro que *a abstração dos seus valores de uso é justamente o que caracteriza a relação de troca das mercadorias*. Nessa relação, o valor de uso vale tanto quanto o outro desde que esteja disponível em proporção adequada. [...].
Como valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas de quantidade diferente, sem conter, portanto, nenhum átomo de valor de uso.
Prescindindo do valor de uso dos corpos das mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho. Mas mesmo o produto do trabalho já se transformou nossas mãos. Se abstraímos seu valor de uso, abstraímos também os componentes [*Bestandteilen*] e formas corpóreas que fazem dele um valor de uso. O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. E também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. *Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparecem o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato*." (MARX, Karl. 2013, p. 115 – 116 – itálicos nossos).

separação entre "*pater*" e família que garante o "*dominium*". A saga do esclarecimento produz um "eu todo-poderoso" cuja identidade é "abstrata" no sentido de ela se colocar como radicalmente separada do mundo (*idem*, p. 22).

Recusando uma perspectiva semelhante à do colar de pérolas, Adorno e Horkheimer explicam que o esclarecimento não percebe o fato de que os mitos, que ele julga serem sua alteridade, são, na verdade, seus outros — outros estágios de si mesmo. "Os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento" (*idem*, p. 22). A abstração primordial do esclarecimento, seu subsolo e estrutura fundante, é a ideia de separação, afastamento e distanciamento. A entrada triunfal do esclarecimento na história ocorre quando o lugar dos demônios e dos espíritos deixa de ser a Terra, e eles ascendem aos céus e à sua hierarquia (*idem*, p. 20). A suprema manifestação dos deuses não sendo outra coisa senão a sua separação — diríamos, abstração — dos elementos materiais. Desde os poetas trágicos, "as deidades olímpicas não se identificam mais diretamente aos elementos, mas passam a significá-los" (*idem*, p. 21). É essa desassociação, esse mecanismo desarticulador, que distancia céu e terra, alto e baixo, dominantes e dominados, que é o núcleo constitutivo da abstração[9].

A abstração da sociedade moderna não consiste apenas em tornar tudo indiferenciado por meio da comensurabilidade de tudo com tudo, mas também em destacar (abstrair) um sujeito que, ao se colocar fora e acima da natureza, transforma todo o restante em objeto comensurável. Como explicou Chaui em uma conferência proferida em Goiânia...

> Ora, para tornar-se sujeito das representações e dos dispositivos práticos, foi preciso que o homem moderno desse a si mesmo um lugar. O sujeito, enquanto constituidor das representações, ocupa o lugar do puro observador, isto é, instala-se num polo separado das coisas e graças a essa separação pode dominá-las. Consciência soberana, porque destacada dos objetos, o homem ocupa exatamente o mesmo tipo de lugar (separado e externo) que, na sociedade moderna, ocupam o poder e sua figuração, o Estado. O lugar do poder, no mundo moderno, é o lugar separado. Instalando-se como polo separado das coisas, o sujeito dá a si mesmo a marca própria do moderno poder. É este o sentido profundo do adágio baconiano, pois Bacon dizia que a melhor maneira de dominar a Natureza era começar por obedecê-la, defi-nindo, portanto, a relação de conhecimento e a relação técnica como

[9] Chamaremos esse mecanismo desarticulador de mecanismo teológico-político da abstração do si.

> relação de mando e submissão, isto é, sob a forma da dominação (2018 [1980], p. 117 – 118).

Olhar desde o alto, visão de soberano, lugar separado, figuração do poder: na modernidade encontramos o estágio laico do mecanismo teológico-político da abstração, o poder desassociador. Desse modo, a abstração do si é uma teologia-política sem Deus, pois agora não são os deuses e os demônios que deixam a Terra, é o sujeito que se coloca fora dela.

> Enquanto soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam. A imagem e semelhanças divinas do homem consistem na soberania sobre a existência, no olhar do senhor, no comando (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 17 e 18).

O esclarecimento é teológico-político. Ele é a realização profana do desejo do crente de separação — "dizemos a vocês, pela palavra do Senhor, que nós, os que estivermos vivos, seremos arrebatados com eles nas nuvens" (1 Tessalonicenses 4:15-17) — e é a efetiva concretização mundana do desejo do crente por dominação — "Tu os constituíste reis e sacerdotes [...]; e assim reinarão *sobre* a terra" (Apocalipse 5:10 – *itálicos nossos*). Ninguém fez uma síntese melhor do mecanismo da abstração do que o pregador ao sintetizar o evangelho nas seguintes palavras: "estão no mundo, mas não fazem parte do mundo".

Sendo assim, à luz das reflexões de Adorno e Horkheimer, podemos constatar que há duas abstrações que são constitutivas do estágio moderno do esclarecimento: de um lado, a indiferenciação — "identidade de tudo com tudo" — e de outro, a abstração do si — processo de produção de um sujeito afastado e separado do mundo, um "si mesmo" solipsista que é fruto da reificação do si na forma de um "eu" senhor do mundo. Entretanto, o apagamento das diferenças qualitativas e a redução de tudo à categoria do comensurável não se separa do olhar de sobrevoo que tudo espia sem nada habitar. Ambas as abstrações são congênitas e indissociáveis. Trata-se de uma contradição: o poder que nos levanta é também aquele que nos aniquila. O mesmo saber que nos colocou como senhores do mundo é racionalidade instrumental que nos deu um poder destrutivo nunca experimentado.

À contradição supracitada citada, podemos acrescentar outra: as sociedades modernas carregam em si a contradição de serem homogeneizantes — consequência da abstração tipicamente burguesa que, como diz Adorno e Horkheimer, "torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas" (*idem*, p. 20) — ao mesmo tempo em que são produtoras do individualismo — consequência de uma racionalidade que coloca o sujeito como ente abstraído do mundo, fechado sobre si mesmo e que só pode compreender aquilo que objetifica. Abstração do si.

***

Embora seja uma tese de difícil comprovação, podemos afirmar de modo provocativo que a abstração do si recolhe o percurso da própria história da abstração. O que é a abstração do si se não o casamento feliz de Aristóteles com Platão? Não seria a abstração do si a fusão de duas grandes correntes históricas, uma pautada no apagamento das diferenças e outra na afirmação de um modo de existência completamente desassociado e separado? O que é a abstração do si senão a suposta liberação criativa da razão que deixa de se preocupar com a existência atual das coisas? Não seria a abstração do si uma espécie de transa profana entre Agostinho e Tomás de Aquino? Afinal, o que é a abstração do si senão, como queria Agostinho, o reconhecimento da superioridade do racional e, ao mesmo tempo, a reificação da razão como transcendente ao mundo tal como supõe Tomás de Aquino? O que é a abstração do si senão um tipo de reconhecimento da singularidade que coincide com o apagamento das diferenças? O que é a abstração do si senão o pacto perverso do voluntarismo franciscano com a racionalidade instrumental dos dominicanos?

Pior dos mundos!

V. Abstração do si e inversões dialéticas

O mecanismo teológico-político da abstração, que unifica para tornar indistinto e distingue para dominar, resulta na sensação de impotência histórica. Se, inicialmente, a

divisão entre pensamento e realidade, sujeito e objeto, se manifesta como um exercício de poder, mais tarde ela se revela como impotência. Embora seja comum a imagem da modernidade como o momento de confiança do homem no próprio saber, essa confiança não está livre de paradoxos. Se, por um lado, o slogan iluminista — *'Sapere Aude!'* — marca, como nos explica Koyré, "uma das mais profundas revoluções intelectuais e mesmo espirituais que a humanidade já conheceu, a conquista decisiva do espírito por si próprio, vitória decisiva na estrada dura e árdua que leva o homem à libertação espiritual, à liberdade da razão e da verdade" (1982, p. 10 – *itálicos nossos*). Por outro lado, *'Sapere Aude!*' indica, como nos explica Jorge Grespan, um espírito generalizado de crítica e desconfiança (2021, p. 16). Isso coloca a abstração do si — esse movimento de destacar (ou melhor, abstrair) o sujeito do conhecimento e reificá-lo como algo fora e acima da natureza, transformando todo o restante em objeto comensurável — não como uma forma de empoderamento do sujeito, mas como sua anulação enquanto parte do real, da realidade.

Se, como fala Merleau-Ponty, "a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las" (1964, p. 12), isso não decorre de uma confiança na capacidade de elaboração do pensamento. Ao contrário, como comenta Marilena Chaui, "o cientista imagina que a verdade e o sentido dos fatos se encontram depositados nos próprios fatos considerados como realidades em-si" (2002, p. 213). Cabe ao pensamento operar as coisas, isto é, ser um mero instrumento de descoberta de verdades já dadas. Ou seja, a desassociação provocada pela abstração, que fez do pensamento algo destacado da realidade e acima do real, tem como consequência o esvaziamento do trabalho do pensamento. O pensamento deixa de ser produção e elaboração do sentido e da verdade para se transformar em mera explicitação de um suposto já dado e já determinado. Essa inversão dialética já se encontra de forma germinal no início da modernidade, quando a ideia da ciência como poder são se separava da afirmação da impotência do intelecto. Um exemplo paradigmático disso é a filosofia do Barão de Verulam, Francis Bacon.

Fiel à imagem tecida sobre a modernidade, Bacon afirma que o homem, ao interpretar a natureza, nada pode conhecer a não ser o que faz e compreende por meio de suas descobertas experimentais e racionais sobre as leis desta mesma natureza.[10] Além disso, seguindo o

[10] Paráfrase da frase de Bacon encontrada no Livro I, §1 do *Novum Organum*, onde escreve: "*El hombre, servidor*

espírito de seu tempo, Bacon afirma no aforismo III do primeiro livro do *Novum Organum* que "a ciência e o poder do homem coincidem". Visto apenas sob esses aspectos, a filosofia baconiana aparece como expressão máxima do esforço do esclarecimento para tornar os homens "senhores do mundo". Isso é confirmado pelo fato de Bacon afirmar que o verdadeiro fim do conhecimento é a "restituição e restauração do homem à soberania e ao poder que ele tinha no primeiro estágio da criação" (BACON, 1963, p. 222 *op. cit. in* ZATERKA, 2004, p. 98). Entretanto, se há restauração, é porque ocorreu a perda desse poder. Em última instância, não é a potência própria do pensamento que é tomada como causa do movimento de "restituição e restauração do homem à soberania"; antes, é a impotência atual do homem que exige esse movimento.

Para Bacon, o homem perdeu o poder que possuía nos primórdios da criação, quando ele foi capaz de "chamar as criaturas pelos seus nomes e comandá-las" (*idem, ibidem*). Devido à perda desse domínio, o intelecto está repleto de vícios e fraquezas. Se a ciência e o poder coincidem, isso ocorre porque o projeto científico, para ele, é uma tentativa de restaurar um poder que já não possuímos. Essa é a razão pela qual Bacon enfatiza a necessidade de o pensamento obedecer à natureza antes de tentar vencê-la. Longe do domínio de um senhor absoluto, Bacon postula a obediência como método — é a submissão e a obediência que são pressupostas para o exercício do poder.

De um lado, as palavras finais do segundo livro do *Novum Organum* emergem como uma afirmação de confiança no poder da ciência, quando é declarado que as perdas causadas pelo pecado — a inocência e o domínio sobre as criaturas — "podem ser reparadas, mesmo que parcialmente, ainda nesta vida; a primeira com a religião e a fé, a segunda com as artes e as ciências" (BACON, 1999, p. 218). Por outro lado, no aforismo IX, Bacon adverte que todos os males na ciência se originam quando "admiramos e exaltamos falsamente os poderes da mente" (*idem*, p. 34). Adicionalmente, no aforismo X, ele enfatiza que a "natureza supera em muito, em complexidade, os sentidos e o intelecto" (*idem, ibidem*). Desse modo, a mesma

e intérprete de la naturaleza, ni obra ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esta naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede." Retirada da tradução em Espanhol disponível em: *http://livros01.livrosgratis.com.br/cv000047.pdf*, acessado 04/01/2021.

filosofia que promove o conhecimento como forma de poder acaba por criticar a confiança excessiva no intelecto.

Reduzindo o pensamento à mera instrumentalidade, a sociedade moderna desencadeia uma dialética na qual o esclarecimento, que em um primeiro momento surge como uma tentativa de elevar os homens à posição de senhores do mundo, acaba por rebaixar o pensamento e o saber à mera atividade de exposição de uma verdade prévia e apartada do próprio ato de pensar (CHAUI, 2002, p. 224). O pensamento, ao não ser considerado como constituinte da nervura do real, se transforma em representação fantasmagórica de uma alegada realidade preexistente e transcendente a ele. Eis o motivo da exigência baconiana de obediência. Isso não significa que a adesão à obediência e o enfraquecimento do papel do pensamento produzem uma forma de dissolução do autoritarismo presente na abstração do si. Seria ingênuo considerar o autoritarismo e a obediência como entidades dissociadas. De fato, como explica Chaui...

> O pensar autoritário tem a peculiaridade de precisar recorrer a certezas decretada antes do pensamento e fora dele para que possa entrar em atividade. Seria ilusório supor que o pensamento autoritário desemboque numa exigência de obediência, pois esta é seu próprio ponto de partida: precisa de certezas prévias para poder efetuar-se e vai buscá-las tanto em "fatos" quanto em "teorias". Mais do que isso: é a própria maneira de manipular os fatos ou de assegurar-se com uma teoria que assinala a necessidade de submeter-se para melhor submeter a seguir. Os fatos reduzem-se a exemplos e provas enquanto a teoria se reduz a um esquema formal, ou como se costuma dizer, a um modelo. Dando ao real o estatuto de mero exemplo empírico e à teoria o papel do arcabouço vazio para conteúdos variáveis, o pensamento autoritário livra-se da exigência perturbadora de defrontar-se com o que ainda não foi pensado (o real posto aqui e agora) e de compreender o trabalho de uma teoria na qual forma e conteúdo não se separam, pois se trata, nela, de tornar inteligível a opacidade de uma experiência nova e ainda não conceituada. O modo de pensar autoritário, região das consequências sem premissas, precisa localizar em algum ponto externo, anterior e fixo um conjunto de afirmações protocolares graças às quais entra a pensar. Apoia-se no já visto (o fato exemplar) no já pensado (a teoria prévia) no já enunciado (o discurso autorizado); teme o novo e o inédito e esforça-se para retraí-los até as fronteiras do já sabido. Incapaz de pensar a diferença, tanto no espaço quanto no tempo, precisa sentir-se autorizado antes de impor-se; vive sobre o signo da repetição (2013, p. 27 – 28).

Abstração do si: o olhar de sobrevoo daquele que tudo espia, mas não habita nada. Abstração do si: a suposição de estar fora e acima do mundo, lançando sobre ele um olhar externo. Abstração do si: uma visão que se inclina ao transcendente, mantendo a cisão radical entre sujeito e objeto. Abstração do si: o esvaziamento da própria potência do pensamento, que deixa de ser tomado como uma atividade constitutiva do real e passa a ser considerado mera representação de verdades estabelecidas externamente. Abstração do si: desejo de dominação que impõe a necessidade de obediência. Abstração do si: o terreno fértil do autoritarismo, essa forma de pensamento que requer autorização antes de se impor e vive sob o signo da repetição.

O clímax dessa inversão — que inicialmente eleva o sujeito moderno à posição de senhor do mundo para então rebaixar o pensamento à condição mera atividade instrumental de exposição construtos apartados do próprio ato de pensar — é a ideologia neoliberal. O neoliberalismo não apenas afirma o automatismo de práticas humanas, como defende que elas serão mais eficientes se não houver qualquer intervenção humana planejada e previamente deliberada. Portanto, não é coincidência que Hayek, um dos principais ideólogos do neoliberalismo, reduz a atividade do pensamento à mera capacidade de produzir generalizações abstratas de maneira não consciente. Como se não fosse suficiente, Hayek defende que essas abstrações devem impor reações automáticas aos diversos estímulos que surgem da experiência. Sobretudo, para ele, tais abstrações não devem ser questionadas e, de preferência, nem mesmo nomeadas, já que a reflexão sobre elas poderia levar à crença na capacidade humana de pensar e de participar de forma consciente da história — algo que é considerado pelos neoliberais como uma grande ameaça à civilização. Dessa forma, a ideologia neoliberal é a versão mais acabada da abstração do si, é o esvaziamento da potência do pensamento como força transformadora. Vejamos!

VI. Ignorância é força: abstração e obediência

Para Hayek, nada é mais ameaçador para a humanidade do que a imagem do homem moderno como *homo faber*, ou seja, como agente produtor de suas próprias ideias, de seu modo de vida e das formas de organização social. No primeiro volume de *Direito, Legislação e Liberdade*, Hayek critica o que ele denomina de "racionalismo construtivista", isto é, a

concepção que propõe que as instituições sociais são ou devem ser produtos de um projeto deliberado (1985, p. XLIV). Conforme Hayek, o racionalismo construtivista "nos proporciona um sentimento de poder ilimitado para realizar nossos desejos [...]. Afirma que as instituições humanas só servirão aos propósitos humanos se tiverem sido intencionalmente criadas para esse fim" (*idem*, p. 2). Para ele, essa perspectiva "vaidosa" e "arrogante" é uma forma de antropomorfismo que considera toda "regularidade encontrada nos fenômenos como desígnios de uma mente pensante" (*idem*, *ibidem*). Para Hayek, o filósofo que ressuscitou esse tipo de antropomorfismo ameaçador para toda a civilização ocidental foi "o grande pensador René Descartes" (*idem*, p. 3).

Segundo Hayek, uma vez que, para Descartes, a razão opera por meio de deduções lógicas a partir de premissas explícitas, a ação, para ser considerada racional, deveria ser "determinada pela verdade conhecível e demonstrada" (*idem*, *ibidem*). Embora isso possa parecer um avanço, Hayek alerta que, na realidade, isso representa um grande retrocesso, pois restaura o antropomorfismo de "atribuir a origem de todas as instituições da cultura à invenção ou à criação intencional" (*idem*, *ibidem*). Seguindo a fórmula do pensamento autoritário, que opera a partir de conclusões sem premissas, Hayek defende que algo não precisa ser demonstrado como verdadeiro para ser válido. Como ele assevera: "o homem agiu antes de pensar, e não entendeu antes de agir" (*idem*, *ibidem*). Além disso, ele observa que muitos dos costumes e instituições fundamentais do Ocidente (como a crença na propriedade, honestidade e família) nunca foram justificados racionalmente (*Cf*. HAYEK, F. 1984, citado por BROWN, W. 2019, p. 109).

Hayek afirma que "na mesma medida em que é um animal que persegue objetivos, o homem é um animal que segue normas" (HAYEK, 1985, p. 6). Essa afirmação pode ser esclarecida à luz de um trecho de um discurso que Hayek fez à Sociedade de Mont Pèlerin em 1984. Vejamos:

> Há uma herança moral, que é uma explicação para a dominância do mundo ocidental; uma herança moral que consiste essencialmente da crença na propriedade, na honestidade e na família, coisas que não pudemos e nunca fomos capazes de justificar intelectualmente de modo adequado [...]. Devemos retornar a um mundo em que não apenas a razão, mas a razão e a

> moral, como parceiras iguais, devem governar nossas vidas, onde a verdade da moral é simplesmente uma tradição moral, a do Ocidente cristão, que criou a moral na civilização moderna (HAYEK, F. 1984, *apud*, BROWN, W. 2019, p. 109).

Para Hayek, o que promoveu o avanço e o desenvolvimento da sociedade não foi o racionalismo construtivista — esse pensamento vaidoso que nos faz crer que somos dotados de "um poder ilimitado para realizar nossos desejos" (HAYEK, 1985, p. 2). Antes, foi o "reconhecimento dos limites do possível" que permitiu aos homens "o uso pleno de suas capacidades" (*idem*, *ibidem*). Nesse sentido, "a ordenação da sociedade, que muito aumentou a eficácia da ação individual, não se deveu apenas a instituições e práticas inventadas para tal fim" (*idem*, p. 3). Ao contrário, a civilização é resultado de um processo de "evolução" — termo usado por Hayek — no qual "práticas, a princípio adotadas por outras razões, ou mesmo por mero acaso, foram preservadas por terem permitido ao grupo em que surgiram preponderar sobre os demais" (*idem*, *ibidem*). Essas práticas e costumes formam uma espécie de "herança moral" que, na opinião de Hayek, fez o Ocidente ter preponderância sobre as outras sociedades.

Como ocorre o processo evolucionário da cultura? Hayek explica que ele ocorre por meio da abstração e decorre do fato de sermos dotados de uma "irremediável ignorância". Para ele, nós somos naturalmente obrigados a criar padrões (categorizações generalistas) fundados nas abstrações que fazemos dos diferentes estímulos sensíveis que sofremos. Ora, uma vez que não é possível raciocinar a cada instante acerca de que ação tomar diante de cada estímulo específico, os processos de generalizações abstratas são fundamentais, pois por meio delas nós podemos reagir de modo automático e não refletido diante de diversas situações diferentes. É importante ressaltar que, para Hayek, a produção dessas abstrações não é um processo consciente; antes, "trata-se simplesmente de sua capacidade de reagir ao seu meio" (*idem*, p. 13). Como dito antes, para Hayek "o homem agiu antes de pensar, e não entendeu antes de agir" (*idem*, *ibidem*). Para ele, o homem, como todos os outros animais, aprende a se comportar por meio da experiência, e este processo não envolve essencialmente o raciocínio (*idem*, *ibidem*). Antes, ele decorre da "observância, disseminação, transmissão e aperfeiçoamento de práticas que se impuseram e tiveram bom resultado" (*idem*, *ibidem*). De acordo com Hayek, a mente está sempre em adaptação ao meio natural e social em que o

homem vive e, neste processo de adaptação, o homem desenvolve e adquire hábitos e práticas que aumentam as possibilidades de sobrevivência em grupo (*idem*, p. 13). O resultado desse processo evolutivo não é o conhecimento explícito acerca deste processo, mas a consolidação de um conjunto de normas e práticas que os indivíduos seguem na vida cotidiana sem que as expressem verbalmente ou tenham delas consciência (*idem*, p. 14).

O acúmulo desses hábitos constitui o que Hayek chamou de "herança cultural", que consiste em "um complexo de práticas ou normas que preponderavam porque levaram um determinado grupo ao êxito, mas cuja adoção não resultou de se saber que teriam tais efeitos" (*idem, ibidem*). De acordo com Hayek, todo homem, tendo sido criado numa determinada cultura, faz parte dessa herança cultural "que tende a ser relativamente constante, *sobretudo na medida em que não são verbalizadas e, portanto, tampouco são questionadas ou analisadas*" (*idem*, p. 16 — *itálicos nossos*). Ao afirmar que os indivíduos seguem normas comportamentais que evoluíram ao longo da história sem plena consciência disso, e ao indicar que essas normas são mais estáveis quando não são explicitadas, questionadas ou analisadas, Hayek adota uma abordagem que se assemelha ao *slogan* do partido totalitário no romance orwelliano, *1984*: "ignorância é força". De fato, ao reduzir o pensamento à atividade de produzir abstrações inconscientes que se estabelecem como diretrizes da ação humana, Hayek busca evitar que os indivíduos acreditem na possibilidade de moldar sua própria história de forma autônoma e não alienada. Esse é, aliás, a mais desastrosa de todas as consequências da abstração do si: transformar os homens de agentes históricos em meros expectadores da história. Impotência!

VII. Os homens que sofrem de abstração

O que resta aos indivíduos quando são impedidos de se verem como agentes de sua própria história? Ao reduzir a potência do pensamento à mera atividade de expressar verdades que estão exteriorizadas à própria atividade do pensamento e ao fomentar a separação entre pensamento e realidade, a abstração do si relega as pessoas ao papel de meros observadores da realidade. A metáfora do espectador foi introduzida em 1620 por Robert Burton. Como testemunha do início da era moderna, Robert Burton traça um breve retrato de sua época nas páginas iniciais de sua obra *Anatomia da Melancolia*:

> [Sou] um mero espectador das fortunas e venturas alheias, de como atuam em seus papéis, que, penso, são-me tão diversamente apresentados, como se num teatro ou cena pública. [...] Um é liberto, o outro aprisionado; um enriquece, o outro quebra; este prospera, e seu vizinho está falindo; ora fartura, ora carestia e fome; um corre, outro cavalga, combate, ri, chora etc. Isso eu ouço a cada dia, e outro tanto de notícias públicas e privadas, entre a galanteia e a miséria do mundo, jovialidade, orgulho, perplexidades e preocupações, simplicidade e vilania; sutileza, patifaria, candor e integridade, mutuamente misturado e ofertado (BURTON, R. 2013 [I], p. 58).

"Sou um *mero espectador*", esclarece Burton. A realidade emerge como um palco de enredo confuso e incerto, onde as coisas se relacionam de maneira contingente. Nesse teatro das loucuras, o ser humano carece de capacidade deliberativa, não é o diretor nem o autor do roteiro, restando-lhe apenas o papel de observador passivo. Não fazendo a sua própria história, resta ao homem a experiência de serem vítimas da contingência. Sendo assim, neste palco da vida e nesta trama do mundo, quem dita o início e o fim dos atos é a Fortuna. E no espetáculo em que a Fortuna assume o papel de roteirista, a protagonista é a melancolia. Não é por acaso que Burton conclui seu poema intitulado *Resumo do Autor Sobre Melancolia* com estas palavras:

> "Cada problema me incendeia,
> Não saís do lixo ou da cadeia,
> Curo uma dor, vem outro Inferno,
> Não suporto um tormento eterno!
> Desesperado, odeio a vida,
> Em faca ou corda, acho a saída:
> Mas toda dor vira alegria,
> mais maldita é a Melancolia"
> (*idem*, p. 51).

A abstração do si não se desvincula da impotência experimentada como a única forma de participação da história. De fato, a sensação de impotência histórica está no cerne do desejo de escapar, na origem da ideia de uma fronteira exterior, um espaço além do alcance que de alguma forma podemos aspirar habitar. Recordemos que para Bacon, é a impotência quem

conduz ao anseio de restaurar o poder por meio da ciência. Contudo, a questão não se limita a isso; para o crente, essa fronteira exterior é um lugar de forças transcendentes que podem intervir por nós. "Rogai por nós agora e na hora de nossa morte", murmura o crente. Por outro lado, para os descrentes, a linha divisória entre o interior e o exterior se apresenta como a dicotomia entre "palco" e "plateia". Incapaz de alterar o enredo da história, o descrente se imagina observando-a de fora, na plateia. A partir desse ponto privilegiado, o descrente crê obter uma visão panorâmica, visão de sobrevoo, que, supostamente imparcial e indiferente, seria capaz de revelar todos os segredos dessa trama inescapável.

Esse olhar que se presume ser de fora revela a perspectiva da impotência. Olhar que foi exemplarmente descrito por Machado de Assis no romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Trata-se da cena do delírio que acomete Brás Cubas durante o período em que ele sofre de uma intensa febre. Em sua alucinação, o Sr. Cubas experimenta um encontro com a Natureza que, de maneira semelhante ao Diabo com Cristo, o conduz até o topo de uma montanha para lhe mostrar o espetáculo da vida. Deste ponto de vista elevado, Brás Cubas alcança aquela visão aquela visão de sobrevoo que tudo espia sem nada habitar. É assim que o espetáculo da vida se desenha para aquele que imaginariamente se abstrai dele e o contempla desde a margem exterior:

> Inclinei os olhos a uma das vertentes e contemplei, durante um tempo largo, ao longe, através de um nevoeiro, uma coisa única. Imagina tu, leitor, uma redução dos séculos, e um desfilar de todos eles, as raças todas, todas as paixões, o tumulto dos impérios, a guerra dos apetites e dos ódios, a destruição recíproca dos seres e das coisas. Tal era o espetáculo, acerbo e curioso espetáculo. A história do homem e da terra tinha assim uma intensidade que lhe não podiam dar nem a imaginação e nem a ciência, porque a ciência é mais lenta e a imaginação mais vaga, enquanto que o que eu ali via era a condensação viva de todos os tempos. Para descrevê-la seria preciso fixar o relâmpago. Os séculos desfilavam num turbilhão, e, não obstante, porque os olhos do delírio são outros, eu via tudo o que passava diante de mim — flagelos e delícias — desde essa coisa que se chama glória até essa outra que se chama miséria, e via o amor multiplicando a miséria, e via a miséria agravando a debilidade. Aí vinham a cobiça que devora, a cólera que inflama, a inveja que baba, e a enxada e a pena, úmidas de suor, e a ambição, a fome, a vaidade, a melancolia, a riqueza, o amor, todos agitavam o homem, como um chocalho, até destruí-lo, como um farrapo. Eram as formas várias de um mal, que ora mordia a víscera, ora mordia o pensamento, e passeava eternamente as suas vestes de arlequim, em derredor da espécie humana. A dor cedia alguma vez, mas cedia à indiferença, que era um sono sem sonhos, ou ao prazer, que era uma dor bastarda. Então o

> homem, flagelado e rebelde, corria diante da fatalidade das coisas, atrás de uma figura nebulosa e esquiva, feita de retalhos, um retalho de impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a ponto precário, com a agulha da imaginação; e essa figura – nada menos que a quimera da felicidade — ou lhe fugia perpetuamente, ou deixava-se apanhar pela fralda, e o homem a cingia ao peito, e então ela ria, como um escárnio, e sumia-se, como uma ilusão (ASSIS, M. 2010, p. 24).

Amores convertidos em misérias, ódios metamorfoseados em cobiça, cólera e inveja, tranquilidade confundida com indiferença — "esse sono sem sonhos" — e a ausência de dor como prazer — uma espécie de "afago" do vazio. Eis a cena de um mal que se alastra por toda parte, mordendo as vísceras e perturbando as mentes. E no centro desse enredo encontramos o homem, um flagelado rebelde em busca da felicidade. Ela, por sua vez, nada mais é do que a costura feita pela imaginação a partir dos retalhos do impalpável, do improvável e do invisível. Eis a razão pela qual os homens, mesmo quando julgam alcançar a felicidade, a veem desaparecer como é digno de todas as ilusões. Delírio!

Se não está nas mãos dos homens fazerem seu próprio destino, então a vida lhes aparece como exterior. Vítimas de uma história que não escreveram e sobre a qual não podem intervir, aos homens resta apenas serem atores ou plateia de um espetáculo que é indiferente a eles. Vivem a vida sem vive-la efetivamente, integram a peça sem dela realmente participar. Esses homens sofrem de abstração![11]

***

A abstração se diz de diversas maneiras. Abstração: reificação, por meio da linguagem, de algo que não existe concretamente. Abstração: separação da parte predicativa de uma sentença de sua parte nominal. Abstração: alquimia e química intelectual que permite separar os elementos de uma mistura. Abstração: ação do intelecto sobre a imaginação para extrair o universal. Abstração: apagamento das diferenças. Abstração: desmaterialização. Abstração: processo de depuração que nos permite enxergar o que é comum a vários. Abstração:

[11] A expressão "homens que sofrem de abstração" foi cunhada por Cristiano Novaes de Rezende quando ele participou do podcast *República Popular das Letras*. O episódio em questão pode ser visto no link: https://www.youtube.com/watch?v=Z6QbyheYZvc.

substituição do indivíduo singular pelo universal abstrato que existe apenas no intelecto. Abstração: transcendência da coisa em relação ao intelecto e vice-versa. Abstração: simultaneidade entre separação e correspondência. Abstração: representação do múltiplo por meio do único. Abstração: pecado e subversão da ordem hierárquica dos seres. Abstração: ato de não levar em consideração a existência dos objetos. Abstração: liberdade intelectual que aponta para o vazio. Abstração: tornar o heterogêneo indiferenciado. Abstração: fazer do indivíduo um sujeito separado. Abstração: olhar de sobrevoo daquele que tudo espia sem nada habitar. Abstração: se supor fora e acima do mundo e lançar sobre ele um olhar exterior. Abstração: visão que tende ao transcendente, pois mantém a cisão radical entre sujeito e objeto. Abstração: a impossibilidade de ver que a borda externa não existe e que o voo é pura ilusão, pois quem pensa tomar distância do mundo não deixou de estar nele — apenas não consegue enxergar o mundo que o atravessa e o determina a se ver como exterior a ele. Abstração: tradução para o português da palavra latina "*abstractio*", que significa desassociação e desamparo. Abstrato: aquele que foi desassociado e se encontra afastado de suas origens.

O que acontece com a abstração em uma filosofia que, ao reconhecer a diferença entre ideia e objeto ideado, rejeita a transcendência da coisa em relação ao intelecto? Como a abstração é compreendida em uma filosofia na qual a norma da verdade é uma ideia verdadeira dada e, ainda assim, recusa a primazia do pensamento sobre a extensão? Como a abstração se mantém em uma filosofia que defende o caráter afirmativo das ideias, mas rejeita o estabelecimento de uma ordem hierárquica? O que acontece com as abstrações em uma filosofia que busca apresentar a união da mente com a Natureza inteira? Como fica a abstração em uma filosofia que, recusando o alto o baixo, não reconhece como legítima a parte destacada? Qual o lugar reservado para a abstração em uma filosofia que não reconhece nem hierarquia nem separação entre corpo e mente? Que papel desempenha a abstração em uma filosofia que confere a mesma dignidade ao pensamento e à extensão? O que é a abstração em uma filosofia que coloca o pensamento na nervura do real? Como fica a abstração em uma filosofia que, como afirma Marilena Chaui, denuncia "a secreta articulação entre não-saber e poder, a tirania que se exerce não somente pelo ferro e pelo fogo, contra os corpos, mas também, pelo discurso, sobre as mentes" (1999, p. 42)? Qual é o estatuto da abstração numa filosofia que exige o reconhecimento explícito de que somos nós os agentes de nossa liberdade e felicidade? Em resumo, o que é a abstração em uma filosofia da imanência?

Para os homens que sofrem de abstração: Espinosa!

CAPÍTULO II: ESPINOSA E OS HOMENS QUE SOFREM DE ABSTRAÇÃO[1]

"Ouça-me bem, amor
Preste atenção, o mundo é um moinho
Vai triturar teus sonhos, tão mesquinho
Vai reduzir as ilusões a pó
Preste atenção, querida
De cada amor, tu herdarás só o cinismo
Quando notares, estás à beira do abismo
Abismo que cavaste com teus pés"
(O mundo é um moinho – Cartola)

I. Espinosa e o tema da abstração

Na obra de Espinosa, o termo "abstração" e suas variantes são mencionados trinta e três vezes. Essas menções estão distribuídas da seguinte forma: quatorze vezes no Tratado da Emenda do Intelecto, onze vezes em sua correspondência (uma na Carta II, oito na Carta XII e duas na Carta XIX), uma vez na *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* (KV), cinco vezes na Ética e duas vezes no Tratado Político (TP). Além disso, há outra menção no prefácio escrito por Ludovicus Meyer para os *Principiorum Philosophie*.

Embora o texto espinosano faça apenas trinta e três menções diretas à abstração, esse tema propaga-se por quase todas teses centrais do seu pensamento. Para compreendermos melhor a importância do tema da abstração na filosofia de Espinosa, podemos mencionar uma lista elaborada por Samuel Newlands na qual ele aponta os diversos problemas que, de acordo com o comentador, Espinosa considera decorrentes das abstrações:

[1] Parte deste capítulo é uma versão revista e amplianda de um artigo escrito durante o momento de elaboração do projeto de pesquisa do mestrado. O artigo está disponível em: TEIXEIRA, R. A.; REZENDE, C. N. Há Abstração de Si na Origem de toda a Abstração na Filosofia de Espinosa?. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília, v. 7, n. 2, p. 89-121, ago. 2019. DOI: https://doi.org/10.26512/rfmc.v7i2.25586. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/25586. Acesso em: 13 nov. 2022.

> “A visão materialista da alma (TIE §74).
>
> O paradoxo de Zenão (carta 12).
>
> Teoria da privação do Mal (carta 19).
>
> Concepções destorcidas sobre a providência e o conhecimento Divino (KV I, 6; CM II, 7).
>
> Falsa concepção da física mecânica (carta 12).
>
> Concepções distorcidas da liberdade e da vontade humana (KV II, 16; carta 2; E II P49s).
>
> Falsas concepções acerca da perfeição e da imperfeição (E IV prefácio).
>
> O problema do Mal (KV, I, 6; E I apêndice; E IV prefácio).
>
> Formas de antropomorfismo teológico (E I apêndice)
>
> O conceito de faculdades psicológicas (KV II, 16; E II P48s; E II P49s).
>
> Os afetos de culpa, louvor e mérito (E I apêndice).
>
> Estética objetiva (E Iapp, G 2:82);
>
> Teleologia divina ou natural (E I apêndice).
>
> Realismo Moral (CM I, 6; KV, I, 10; KV, II, 4; KV, I, 6; E IV prefácio).
>
> Ceticismo (E I apêndice).”
>
> (NEWLANDS, S. 2015, p. 74-5)

O levantamento realizado por Newlands revela que temas importantes para Espinosa (como a crítica ao livre-arbítrio, à teleologia e ao antropomorfismo, são, na verdade, consequências das críticas que ele faz às abstrações). Neste sentido, ainda que sem saber, Newlands segue o percurso aberto por Lívio Teixeira que considera a abstração um tema basilar na filosofia espinosana. Aliás, é de Lívio Teixeira o primeiro grande estudo dedicado ao tema das abstrações na filosofia de Espinosa — trata-se de sua tese de livre-docência, apresentada ao departamento de filosofia da Universidade de São Paulo em 1953.

Sob o título "*A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*", a tese de Lívio apresentou um estudo original e inédito sobre o *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE). Até então, o TIE era considerado por muitos (e ainda é para alguns) como um texto demasiado juvenil no qual Espinosa não expunha propriamente sua epistemologia, mas sim a de Descartes. Contudo, Lívio Teixeira mostrou como as críticas às abstrações presentes no TIE são corrosivas ao próprio cartesianismo e abrem caminho para a

recusa espinosana do dualismo substancial cartesiano e sua teoria sobre a faculdade inderteminada da vontade. Além disso, ele destacou que a epistemologia de Espinosa está intimamente vinculada à sua ontologia. Sem esse vínculo, não é possível entender o cerne do conceito de abstração em Espinosa: o fato de que, na filosofia espinosana, os conteúdos abstratos não são apenas entes de razão desprovidos de realidades extramentais, mas uma ideia parcial e multilada, pois concebida à parte da Totalidade do Real.

Fazendo uma síntese do que é central em sua tese, Lívio comenta: "abstrair é querer compreender a parte sem o todo. Ou melhor, é atribuir realidade ao que é parcial". Para Espinosa, que considera o Real como uma única Substância que é causa imanente de si mesma e que causa todos os seus modos ao causar-se a si mesma, conhecer é conhecer pela causa, ou seja, é necessário conhecer os efeitos (os modos finitos) a partir do todo ou integrados à Totalidade. Neste sentido, as ideias são abstratas não porque são mutiladas, confusas e desordenadas, ao contrário, é justamente porque são concebidas à parte do concreto (a Totalidade do Real) que elas se tornam mutiladas, confusas e desordenadas, ou, numa palavra, abstratas. Conceber uma ideia abstratamente significa concebê-la "apagando" sua gênese e os seus nexos com outras ideias. Neste sentido, Espinosa se mantém próximo da etmologia do termo "abstração" (sendo que "*ab*" conota distância). Ideias abstratas são ideias soltas, distantes, desprendidas. Ora, conceber algo fora dos nexos que o constituem significa concebê-lo parcialmente — o que impede até mesmo os requisitos do cartesianismo de clareza e distinção.

Podemos compreender a visão de Espinosa sobre os conceitos abstratos ao analisarmos algumas passagens de sua obra. Por exemplo, no KV I, 6 (7), o filósofo afirma que "todas as coisas particulares, e somente elas, têm causa, e não as universais, pois estas nada são". No mesmo capítulo do KV, no §9, Espinosa considera os conceitos de bem, mal e pecado como abstrações, dizendo que não são "outra coisa do que modos de pensar, e de maneira nenhuma coisas ou algo que tenham existência". Em outra passagem do KV, na nota de rodapé do §4 de KV II, 16, Espinosa discute os conceitos de vontade e intelecto como faculdades do espírito, afirmando que não passam de universais concebidos a partir da abstração realizada sobre as volições mentais singulares, e por isso conclui que enquanto ens rationis "não posso atribuir-lhes nada real". Nos CM, I, 1, Espinosa declara que gênero, espécie, tempo, número

e medida "não são ideias de coisas e de modo algum podem ser colocados entre as ideias; por isso também não têm eles nenhum ideado que exista necessariamente ou que possa existir".

Para Samuel Newlands, esses trechos parecem endossar que Espinosa mantém uma posição de "*strong-anti-abstractionism (SAA)*"[2] (NEWLANDS, 2015 [I], p. 256). Em outras palavras, para Newlands, esses trechos aparentemente reforçam a ideia de que para Espinosa as abstrações não têm realidade alguma. Assim, de acordo com o SAA, "não existem coisas como objetos abstratos [...] ponto final" (*idem, ibidem*)[3]. Portanto, o strong-anti-abstractionism se caracteriza por uma postura meramente eliminativa, descartando as abstrações como meras quimeras ou irrealidades. Neste caso a abstração seria um "não-problema", algo previamente eliminado por meio da tese ontológica de sua inexistência.

Outras passagens dos textos de Espinosa parecem endossar uma posição semelhante ao SAA. Por exemplo, no §99 do TIE, Espinosa escreve que...

> ...é necessário, desde o início, sempre deduzir nossas ideias [...] a partir de um ente real para outro ente real, de modo que seguramente não passemos a ideias abstratas e universais [...] pois interrompem o verdadeiro progresso do intelecto.

No entanto, em outras partes do texto espinosano, encontramos uma posição mais moderada em relação às abstrações, o que Newlands chama de "*weak-anti-abstractionism (WAA)*"[4] (NEWLANDS, 2015 [I], p. 257). Um dos trechos levantados pelo comentador para reforçar sua hipótese é a passagem dos Cogitata I, 1. Lá, Espinosa usa o exemplo da técnica mnemônica, que consiste em estabelecer relações entre conteúdos mentais diversos, para explicar os universais.

> Que haja certos modos de pensar que sirvam para mais firme e facilmente reter as coisas […] consta-o suficientemente os que utilizam aquela notória regra de memória pela qual, para reter e imprimir na memória uma coisa novíssima, recorre-se a outra que nos seja familiar e que com ela convenha [...] *de modo semelhante*

[2] Literalmente: anti-abstracionismo-forte.
[3] "(SAA): There are no such things as abstract objects. According to SAA, abstracta do not exist, full stop" (NEWLANDS, 2015 [I], p. 256).
[4] Literalmente: anti-abstracionismo-fraco.

> [*hunc similiter in modum*], os filósofos reduziram todas as coisas naturais a certas classes, às quais recorrem quando ocorre-lhes algo novo e a que chamam de gênero, espécie, etc (CM I, 1).

Na sequência, Espinosa afirma que modos de pensar como "tempo, número, medida [...] não são ideias de coisas e de modo algum podem ser colocados entre as ideias; por isso também não têm eles nenhum ideado que exista necessariamente ou possa existir" (*idem*, *ibidem*). Esses trechos estão na parte dos Cogitata dedicada a explicar o que são os *entia rationis* (entes de razão), e, nesse contexto, Newlands comenta que na perspectiva de um WAA "os objetos abstratos são entidades dependentes da mente. Mais especificamente, Espinosa pensa que as abstrações são representações confusas de uma mente finita" (NEWLANDS, 2015 [I], p. 257)[5]. Assim, na interpretação de Newlands, os objetos abstratos são representações determinadas pelos modos finitos de pensamento[6]. A continuação do texto dos *Cogitata* parece reforçar a tese de Newlands, já que Espinosa afirma que quando se indaga o que é uma espécie, busca-se apenas "a natureza deste modo de pensar, que é deveras um ente e distingue-se de outro modo de pensar; esses modos de pensar, contudo, não podem ser chamados de ideias nem podem ser ditos verdadeiros ou falsos" (CM, I, 1). Além disso, Espinosa distingue a ficção da abstração ao afirmar que os entes de razão, por sua vez, não "dependem só da vontade e nem constam de termos conectados entre si" (*idem*, *ibidem*).

Vinculando isso com o §93 do TIE, no qual Espinosa fala que devemos nos precaver e nunca concluir algo a partir de abstrações ao investigar as coisas, evitando assim confundir o que está apenas em nosso intelecto com o que está na realidade, Samuel Newlands caracteriza o WAA (*weak-anti-abstractionism*) como uma preocupação de Espinosa sobre o fato de que pensar abstratamente enquanto se investiga a natureza pode conduzir à reificação da própria abstração[7].

[5] "(WAA): Abstract objects are mind-dependent entities. More specifically, Spinoza thinks abstracta are confused representations of a finite mind" (NEWLANDS, 2015 [I], 257).
[6] "In Spinoza's preferred ontology, abstract objects are the representational contents of particular finite modes of thinking" (NEWLANDS, 2015 [I], 257).
[7] "Spinoza's main concern is that thinking abstractly while "investigating nature" often leads to a confused reification of abstracta" (NEWLANDS, 2015 [I], 265).

Embora a interpretação de Newlands seja rica, há alguns pontos que é útil lembrar ao lidarmos com os textos do *Cogitata*: primeiro, Espinosa mantém-se próximo da linguagem cartesiana, como pode-se notar pela referência à vontade. Além disso, Espinosa define o ente de razão como "um modo de pensar que serve para mais facilmente reter, explicar e imaginar as *coisas entendidas*" (*idem*, *ibidem* — itálicos nossos). Isso significa que as abstrações não são meras "representações confusas", como afirma Newlands, mas maneiras de pensar que quando aplicados “às coisas entendidas” ajudam na retenção e explicação delas. Aliás, a respeito do conceito de representação, é importante termos em mente que aplicá-lo à Espinosa é ao controverso. Na Ética, Espinosa se refere à ideia como "conceito que a mente forma por ser coisa pensante" (EII, D3) e no escólio ele acrescenta que usou conceito no lugar de percepção com o objetivo de indicar o caráter ativo da mente — o que parece indicar uma crítica ao conceito de ideia como representação. Além disso, embora Espinosa diga diversas vezes nos *Cogitata* que os entes de razão não são ideias e não podem ser chamados de ideias (afinal toda ideia possui um caráter objetivo e eles não), ele, no entanto, não fala que os entes de razão são representações. Antes, ele se refere aos entes de razão com a expressão "*modum cogitandi*", que numa tradução mais flexível poderia ser chamado de "maneiras de pensar". Assim, os entes de razão se aproximam muito mais de um modo de operação mental do que de uma representação.

Também é preciso ressaltar outro aspecto que aparece na definição oferecida por Espinosa aos entes de razão no CM: ele fala que eles auxiliam na retenção, explicação e imaginação das "coisas entendidas [*res intellectas*]" (CM, I, 1). Isso sugere que o erro não está nos entes de razão em si, mas em afirmá-los como entes [*ens*]. Isso fica mais evidente quando Espinosa compara os entes de razão com uma técnica mnemônica. A relação estabelecida por Espinosa não é entre tipos de entes (um real e o outro apenas mental); antes, o paralelo estabelecido é entre os *ens rationis* e uma *técnica*. Por fim, Espinosa explica a origem da confusão entre ente e modo de pensar.

> a causa por que esse modos de pensar são tidos como ideias de coisas é que tão imediatamente provêm e originam-se das ideias de entes reais que são facilmente confundidos com elas por aqueles não atentam mui cuidadosamente [*accuratissimè attendum*]; donde também lhes terem imposto nomes como se para significar entes que existem fora de nossa mente, e chamando tais entes, ou antes, não entes, de entes de razão (*idem*, *ibidem*).

A causa da confusão está no fato de se confundir o processo (técnica, maneira de pensar) com os objetos (as coisas ou ideias) que são processados pela abstração. Aqueles que não prestam uma atenção cuidadosa tendem a cometer o erro denunciado no §93 do TIE: *misturar o que está apenas no intelecto com o que está na coisa*. Obviamente uma técnica de pensar, uma maneira de pensar, é algo restrito ao campo mental. "Misturar" o que está no intelecto com o que está na coisa é não saber decantar de uma operação mental aquilo que é apenas uma forma de pensar. A esta confusão, Espinosa acrescenta outra, originária não apenas da falta de uma cuidadosa atenção, mas também da dilatação linguística: 'atribuem-se nomes aos processos mentais da mesma maneira que se nomeiam coisas externas à mente'. Essa dupla confusão permite não apenas o total desconhecimento da natureza da atividade mental, mas também a sua reificação numa coisa independente: um ente. Assim, embora discordemos em alguns pontos de Newlands, como quando ele diz que as abstrações são representações confusas da mente finita, concordamos com ele que o processo de abstração envolve uma reificação.

A comparação estabelecida por Espinosa no CM — da mesma maneira que a técnica é apenas uma maneira de pensar e organizar os dados da nossa memória, assim também são as classificações em gêneros, espécies, e etc — Nos ajuda a compreender o que foi dito em KV I, 6 (7) a respeito de que somente as coisas particulares possuem causa e as universais. Não se trata de dizer que as abstrações são incausadas, mas de afirmar mais uma vez a diferença entre uma coisa [*res*] e um modo de pensar (a abstração). Tomados sob esse prisma, os universais, os gêneros e as espécies não passariam de associações mentais arbitrárias. Ora, uma vez que as associações são dependentes de semelhanças, os universais tendem às generalidades abstratas que não conseguem alcançar singularidades. Não é outra coisa o que nos diz Espinosa no TIE §93 quando ele conclui que "a partir tão somente dos axiomas universais, o intelecto não pode descer às coisas singulares". Assim, aproximando a passagem do CM com o §93 do TIE, podemos entender o motivo de Espinosa falar em KV I, 6 (7) que somente as coisas particulares possuem causa e as universais não: é que somente as coisas singulares são de fato coisas, e as "coisas universais" não existem, pois os universais não são coisas.

Outro lugar em que Espinosa lida com as abstrações é na nota *h* do §21 do TIE. Lá o filósofo fala que quando chegamos às conclusões de maneira abstrata é preciso sermos maximamente cautelosos. Espinosa informa que tais conclusões, ainda que sejam verdadeiras, "não estão suficientemente protegidas" contra confusões. Que tipo de confusões? Espinosa explica: aquilo que os homens concebem abstratamente, separada e confusamente, "eles impõem *nomes*, os quais já são usados por eles para significar outras coisas mais familiares, o que faz com que aquelas coisas sejam *imaginadas do mesmo modo* que estas" (TIE, §21 nota – *itálicos nossos*). Gostaríamos de focar apenas um aspecto dessa nota: o texto da nota faz referência à linguagem. Espinosa afirma que os homens atribuem aos conceitos abstratos os mesmos nomes que usaram para significar coisas que lhes são familiares. Deste modo, aparece na nota *h* o mesmo que Espinosa fala nos *Cogitata*, a saber, que há uma transposição do campo das coisas (ou seja, o campo do real) para o campo do abstrato quando se nomeia o último da mesma maneira que o primeiro. Assim, podemos afirmar que quando o campo semântico que discursa sobre coisas passa a ser usado para se referir às abstrações ocorre um mascaramento das próprias abstrações, que se ocultam sob o manto da linguagem fala sobre o real.

Além dos *Cogitata*, a nota *h* do TIE nos lembra de outro texto de Espinosa, escrito posteriormente a ambas as obras, o seu *Compêndio de Gramática Hebraica*. Espinosa dedica o capítulo V de sua gramática para explicar o que são nomes: "por nome entendo uma palavra pela qual significamos ou indicamos algo que cai sob o entendimento" (ESPINOSA, B. 2014, p. 418). Em seguida, Espinosa faz uma ressalva: nem tudo o que cai sob o entendimento são coisas, mas também "atributos de coisas, modos e relações, ou ações e modos de relações de ações" (*idem*, *ibidem*). Sendo assim, a linguagem possui uma amplitude maior do que o campo próprio das coisas. É precisamente por isso que Espinosa se concentra em distinguir o que é um substantivo, um adjetivo, um nome relativo, um particípio, um infinitivo e um advérbio.

Espinosa afirma veementemente que um substantivo e um nome próprio só podem ser ditos de coisas singulares — "não podemos indicar senão um indivíduo singular" (*idem*, p. 419). Mais adiante, Espinosa volta a insistir que substantivos são nomes de coisas, escrevendo: "nomes substantivos é para indicar as coisas de modo absoluto" (*idem*, p. 432). Por fim, Espinosa faz uma lista com exemplos nos quais demonstra o que é um adjetivo e o que é um

substantivo. Em resumo, em toda a primeira parte do *Compêndio*, Espinosa demonstra uma preocupação atenuada em distinguir o que é um adjetivo e o que é um nome próprio ou um substantivo. Ele também insiste em dizer que um nome relativo, como adjetivos e etc., só faz sentido em relação a algo e, por isso, "repugna à natureza dos nomes próprios" (*idem*, *ibidem*).

Com base nessas análises, podemos compreender o que Espinosa desejou dizer na nota *h* ao falar que quando chegamos a conclusões abstratas tendemos a nomear os conceitos abstratos da mesma maneira pela qual nomeamos coisas. Trata-se de substantivar, como se fossem coisas, o que na verdade são apenas operações mentais, ou seja, modos de pensar. Acreditamos que aqui também se encontra a explicação da primeira parte da nota *h* quando é dito que os homens, no uso da razão, "se não se acautelam, incidirão imediatamente em erros; pois, quando se concebem as coisas assim abstratamente e não pela verdadeira essência, são imediatamente confundidos pela imaginação".

Em primeiro lugar, devemos nos lembrar de que os nomes são signos que pertencem ao campo da imaginação e que a razão (conforme exemplificado na quarta proporcional nos §§23 e 24 do TIE) muitas vezes opera pelo mero cálculo sobre os signos, sem se dar conta dos verdadeiros processos mentais envolvidos em tal ação. Sobre este ponto, vale retomar brevemente as considerações de Cristiano Rezende em seu artigo "*Os Perigos da Razão Segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto*". O comentador argumenta que a razão abre espaço para a abstração na medida em que opera de maneira cega e mecânica. Apoiando-se no exemplo usado por Espinosa da quarta proporcional aplicado à razão no §24 do TIE, Cristiano Rezende conclui que "a razão realiza certas operações lógicas sem que, no entanto, sejam realmente efetuados todos os atos mentais em que se baseiam os sinais" (REZENDE, C. N., 2004, p. 111). Este jogo de sinais leva a mente a “operar às cegas” e pode degenerar-se em mera "técnica teórica" aplicada de maneira generalizada e indistinta a qualquer objeto. Neste caso, o misticismo mundo passa a ser o misticismo das ideias que chegam ao resultados sem compreender como efetivamente esses resultados foram produzidos pela mente. Para Cristiano, Espinosa diz que a razão opera de maneira inadequada justamente porque:

> "a maneira racional de conhecer, à diferença da intelectual, corre o risco de limitar-se à *aplicação* externa de um instrumento de cálculo, de utilidade inquestionável mas, em essência, indistinta de um competente trabalho administrativo sobre um "jogo de signos". Portanto, o verdadeiro perigo, [...] é que a razão se tome e se dê por autônoma, limitando a percepção a essa capacidade de supervisionar o mundo, então reduzido ao objeto X das operações racionais" (*idem, ibidem*).

Mais do que isso, para o comentador, essa operatividade da razão pode desdobrar-se numa postura fetichista na qual a pessoa se entreteria mais com a eficácia das operações racionais do que com o próprio estar no mundo, o que redundaria na pessoa deixar de "juntar-se ao mundo através de suas construções" (REZENDE, C. N., 2004, p. 112). Deixar de "juntar-se ao mundo" é justamente o que Espinosa deseja impedir, afinal, logo no início do TIE, ele afirma que busca o conhecimento da união que a mente tem com a natureza inteira (TIE §13). Rezende avança significativamente quando aponta que o abstracionismo da razão reflui sobre o próprio indivíduo que passa a se colocar, ele próprio, como distante do mundo. Como fala Cristiano Rezende, a percepção reduzida à sua forma meramente racional desemboca "numa ciência que manipula as coisas sem habitá-las" (*idem*, *ibidem*). Mas mais do que isso: desemboca na abstração do si, no olhar do teórico que, embora seja parte de uma realidade histórica e social, se coloca acima da realidade. O teórico abstrato, olhando desde o alto, se julga capaz de explicar a realidade tal como o delirante Brás Cubas consegue em um só lance ver todos os tempos comprimidos na velocidade de um raio. Deixar de "juntar-se ao mundo" é a abstração não mais como mera operação mental, mas como abstração do si.

II. Espinosa e a Abstração do si

Como vimos no capítulo anterior, a abstração do si ocorre quando o indivíduo se coloca acima e fora da realidade, como um teórico que, do alto, acredita ser capaz de capturar a realidade de forma ilesa. Além disso, a abstração do si reduz o pensamento a uma atividade meramente instrumental e mecânica, que apaga as diferenças entre os singulares e opera por meio de generalizações e comparações. Sobretudo, a abstração do si leva à cisão entre o trabalho do pensamento e o reconhecimento desse próprio trabalho, pois ao operar de forma mecânica e genérica, o indivíduo pensante desconhece o papel que ele próprio desempenha no desenvolvimento de suas construções mentais. Por desconhecer que é a sua maneira de pensar e manipular a realidade que constrói o mundo como objeto para a sua manipulação, aqueles que sofrem de abstração agem, para usar uma expressão de Merleau-Ponty, como se

“tudo o que foi ou é nunca houvesse sido senão para entrar no laboratório”, isto é, “dizer que o mundo é, por definição nominal, o objeto X das nossas operações” (1964, p. 16).

Desconhecimento de si e do mundo, a abstração do si não permite que a mente experimente aquilo que Espinosa escreveu no Breve Tratado: “sentir e gozar a própria coisa” (KV, II, 2 , §2). Ora, as reificações, confusões e a abstração do si ocorrem quando não somos "cautelosos" e nem damos atenção suficiente às nossas operações mentais. Essa é uma tese que aparece em todos textos que até agora analisamos: todos fazem referência à cautela e à atenção. Por exemplo, Espinosa fala, na já citada nota de rodapé *h*, que a confusão ocorre com aqueles que não são "maximamente cautelosos [*maximè caventibus*]"; nos *Cogitata*, ele fala que isso ocorre com aqueles que não *attendum accuratissimè*. Isso indica que as confusões realizadas no uso das abstrações podem ser evitadas se aqueles que as utilizam tiverem cautela e atenção. A abstração, embora perigosa, não é um mal em si mesma — afinal, como vimos, ela nos ajuda na compreensão das coisas inteligidas. Entretanto, há uma certa relação entre a falta de atenção e os perigos da abstração. Nossa hipótese é que, para Espinosa, os problemas originários no uso das abstrações não se estabelecem imediatamente na relação sujeito-objeto; antes, eles surgem do fato de aquele que se coloca como sujeito não se perceber como produtor de abstrações. Essa "falta de atenção" pode ser interpretada como uma espécie de desconhecimento dos modos de produção de certos conteúdos mentais. Esse desconhecimento produz um abismo entre o agir mental de um indivíduo e o produto dessa ação (os conteúdos dessas operações), de tal maneira que quem produz as abstrações não se reconhece nas próprias abstrações produzidas — elas não são vistas como relações arbitrariamente estabelecidas por ele, mas como realidades em si mesmas, "bastadas em si mesmas". É assim, por exemplo, que um universal não é visto como mera relação de semelhanças, mas como algo existente de fato. Em outras palavras, o desconhecimento dos modos de produção das abstrações leva ao estranhamento de certos conteúdos mentais. Esse estranhamento conduz àquele olhar de sobrevoo que acredita observar de longe, quando na verdade elabora sua própria visão. É precisamente isso que chamamos de abstração do si.

Isso fica evidente se observarmos que Espinosa usa de forma repetitiva a expressão “da mesma maneira”. Em vários momentos, ao explicar o processo de abstração, Espinosa utiliza exemplos de conhecidas operações mentais que atuam “da mesma maneira”. Como vimos anteriormente, tanto ao abordar a formação das espécies e dos gêneros no CM quanto na nota h do TIE, Espinosa usa exemplos comuns e cotidianos (o ato de nomear, o cálculo

usando a regra de três e uma técnica mnemônica). Desse modo, Espinosa vincula a abstração às atividades que, em outros contextos, seriam consideradas banais e sem grandes mistérios. Se as abstrações são "da mesma maneira" que essas operações comuns, qual é a diferença entre elas? A distinção entre a técnica mnemônica e a formação dos gêneros, por exemplo, não parece residir na maneira pela qual cada um desses processos ocorre. Antes, parece residir no grau de consciência, isto é, conhecimento, que a pessoa tem a respeito do seu próprio agir mental. Um gênero é formado de uma maneira similar à técnica mnemônica. Nomeia-se um conceito abstrato da mesma forma que se nomeia uma coisa. A diferença, porém, está naquele que aplica a técnica de associação mental das memórias: ele sabe que fez tal associação e, consequentemente, sabe que ela é arbitrária e não algo existente fora de sua mente. O mesmo ocorre com aquele que nomeia algo e sabe o que nomeou; além disso, sabe o que é nomear e que tipo de nome dar de acordo com o que se nomeia. Em ambos os exemplos, o indivíduo possui conhecimento de sua atividade — ela não está alienada dele. Por outro lado, aquele que concebe abstratamente não sabe que os gêneros são frutos de seu labor mental, não sabe o que nomeia e nem sabe como nomear. O mais trágico é que esse desconhecimento permite a reificação do labor mental em uma abstração que aparece para o indivíduo como um conceito a respeito de uma coisa real. É justamente isso que Espinosa chama de confusão entre o que está apenas em nossa mente e o que de fato existe fora dela.

Espinosa sabia que esse tipo de confusão era comum, até mesmo entre os cartesianos de sua época. Um exemplo disso é o que ocorre nas considerações do capítulo V da Lógica de Port-Royal, onde Arnauld e Nicole confundem o processo de abstração com o de descoberta e aquisição de conhecimento[8]. Em sentido contrário, Espinosa afirma que as abstrações nos ajudam a reter e imaginar as coisas entendidas (CM, I, 1). Ou seja, elas não aparecem como essencialmente vinculadas ao processo de descoberta, mas sim à retenção dos saberes entendidos. Na verdade, quando operamos de maneira abstrata, sem os devidos cuidados, tendemos a confundir os frutos de nosso trabalho mental com coisas reais. O resultado é que os conceitos abstratos aparecem como realidades descobertas, coisas independentes e existentes em si mesmas: alienação e reificação.

[8] Para uma análise mais aprofundada do tema da abstração na Lógica de Port-Royal veja a nota complementar nº 1, ao final deste capítulo.

Ora, se a abstração é perigosa e pode conduzir à alienação da nossa produção mental, o que nos proporcionaria a devida cautela no uso delas? Uma primeira pista se encontra na carta II enviada à Oldenburg, lá Espinosa explica que entre as principais causas de erros no sistema baconiano estava o fato de ele não conhecer verdadeiramente a natureza da alma humana (*cf*. ESPINOSA, 2014, p. 42). Sendo vítima daquilo mesmo que denunciava, o barão de Verulam "fala muito confusamente [...] e não prova quase nada, limitando-se a uma descrição" (ESPINOSA, 2014, p. 24).

A necessidade de um profundo conhecimento das nossas operações mentais aparece diversas vezes no TIE. No §105 do TIE, Espinosa escreve que o método para se chegar ao conhecimento das coisas eternas é reflexivo e consiste em conhecer o próprio intelecto: suas forças e suas propriedades. Também, no mesmo parágrafo, Espinosa fala que este autoconhecimento por parte do intelecto é o meio para a aquisição do fundamento a partir do qual "deduziremos nossos pensamentos na medida em que nossa capacidade suporta". No mesmo sentido, o §16 do TIE afirma: "antes de tudo [ante omnia], porém, há de se excogitar um modo de remediar o intelecto e expurgá-lo, o quanto permite o início, para que ele intelija as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira". Logo na sequência, Espinosa fala que para realizar tal intento faz-se necessário "que eu resuma aqui todos os modos de perceber de que até agora dispus para afirmar ou negar algo [...] para que eu eleja o melhor de todos e simultaneamente comece a conhecer minhas forças e natureza, que desejo aperfeiçoar" (TIE, §18). Se nos textos em que Espinosa trata da abstração ele faz referências aos que não são cautelosos, não prestam atenção ou não conhecem a natureza do intelecto, nos textos em que ele propõe a maneira de sair da abstração e do erro, ele sempre exorta o retorno a si na busca do autoconhecimento.

Entretanto, esse retorno reflexivo, esse autoconhecimento da mente, não nos conduz à abstração do si, seu fechamento sobre si mesmo e sua reificação como parte separada do todo. Na verdade, quando adquirimos o saber correto sobre nossa operação mental, alcançamos aquilo que Espinosa afirmou no §13 do TIE: “o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira”. Ou seja, o “nosso fim” aludido no §25 TIE, depende da saída da abstração do si (§13). Para isso, precisamos: “Conhecer exatamente a nossa natureza, que desejamos

aperfeiçoar e, *simultaneamente*, da natureza das coisas quanto seja necessário" (TIE, §25 – *itálicos nossos*).

Os parágrafos iniciais do Tratado da Emenda do Intelecto são surpreendentes pois resolvem um dilema filosófico antigo: por onde começa o trabalho filosófico? A filosofia deve começar pela epistemologia? Ou o filósofo só começa a filosofar quando faz exame reflexivo de si mesmo? Ou, talvez, o filósofo deve começar pela ética e pela política? A resposta de Espinosa é: *plura simul*. Temos que conhecer simultaneamente a nossa natureza e a natureza das coisas (TIE, §25). E, conforme veremos no próximo capítulo, esse conhecimento plural deve integrar a busca por um bem comum e a construção de uma nova forma de sociedade. Neste sentido, a descoberta de si nunca está separada da inteligibilidade da Totalidade e nem de um projeto ético-político.

III. A gênese da abstração do si na filosofia de Espinosa

Se a saída da abstração do si é o conhecimento simultâneo de si, das coisas e da totalidade do real, Espinosa, na *Ética*, descreve a situação daqueles que vivem quase inconscientes de si, das coisas e de Deus (E V, P 42, *sch*.). No apêndice da Ética I, Espinosa apresenta a gênese de uma estrutura imaginativa permeada por abstrações e com sérios impactos na vida social e política. Estamos diante do momento em que Espinosa finalmente narra a gênese da abstração do si. Vamos analisar a construção desse sistema imaginário que opera como gênese da abstração do si.

a) O preconceito fundante:

Espinosa começa falando que o Apêndice não é o lugar para "deduzir a partir da natureza da mente humana. Aqui, bastará que eu tome por fundamento aquilo que deve ser admitido por todos [...]" (EI, app). A recusa à dedução a partir da natureza da mente ocorre pelo fato de esse ser o tema da segunda parte da Ética. Entretanto, embora não exista uma dedução desde a natureza da mente, no Apêndice encontramos "aquilo que deve ser admitido por todos", isto é, um fundamento — algo tão fundamental que está fora de

disputas. O que é esse fundamento? Espinosa explica: "De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbo de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim" (E I, app).

No texto do *Apêndice*, Espinosa diz: “Esse preconceito, portanto, considerei antes de tudo, buscando *primeiro* a causa por que a maioria lhe dá aquiescência e por que todos são por natureza tão propensos a abraçá-lo” (EI, app. — *itálicos do autor*). Esse trecho é surpreendente, pois nele Espinosa não afirma que fará a exposição da gênese do próprio preconceito em si mesmo, mas da adesão a ele e, como ele explica mais à frente, de como dele “se *originam* os preconceitos sobre bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiúra, e outros desse gênero” (*idem, ibidem — itálicos nossos*). A partir dessa dupla especificação feita por Espinosa, podemos compreender que ele visa mostrar simultaneamente a gênese e a adesão a um sistema de preconceitos basilares da cultura ocidental. Seu ponto de partida é um preconceito elementar e fundante.

b) O desejo como ruptura:

Espinosa explica que esse preconceito fundante, no entanto, decorre do fato de que somos conscientes dos nossos desejos ao mesmo tempo em que desconhecemos as causas que os determinam. “Aqui, bastará”, explica Espinosa, “que eu tome por fundamento aquilo que deve ser admitido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cônscios disto” (E I, *app*).

Sendo assim, podemos afirmar que o desejo, enquanto consciência do apetite que desconhece suas causas, é o primeiro momento de ocultamento — e, portanto, de ruptura imaginária — do contínuo causal e necessário entre nós e o Todo da Natureza. Como vimos, dado que na maioria das vezes “nem por sonhos” cogitamos quais são as causas de nossos desejos, nós nos imaginamos como seres dotados de uma vontade absolutamente livre. Consequentemente, a maneira pela qual a imaginação percebe o desejo nos retira do contínuo do Real e nos lança no discreto fragmentado da abstração.

c) Os usos do corpo e mediação do desejo:

Entretanto, até o momento vimos apenas o primeiro momento da ruptura imaginária do indivíduo com a Totalidade. Espinosa, no apêndice de E I, após falar sobre o desejo, acrescenta: "Ademais, como encontraram em si [*in se*] e fora de si [*extra se*] não poucos meios [*media*] que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimentos [...] daí sucede que considerem todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil [*utile media, considerent*]." Estamos, pois, diante não só da objetificação do mundo (agora entendido como um "fora de si"), mas também da objetificação do próprio eu, que agora é visto como "meio" para a aquisição dos bens desejados. "Máquina de trabalho, instrumento de gozo, objeto de domínio [...], alvo móvel em que se acumula o prazer e se concentra a violência, muitas vezes de forma conjunta e diretamente proporcional" (Esposito, R. 2016, p. 26), o corpo é meio para muitos fins. Da vontade indeterminada, Espinosa passa para os usos dos corpos. A passagem do corpo que sou para o corpo que tenho, isto é, a passagem do corpo como minha existência imediata com o mundo para a imagem do corpo como mediação do desejo, é a marca da dobra abismal que é constitutiva da abstração do si.

Esse segundo momento da abstração do eu consiste no estabelecimento de um tipo peculiar de relação com o corpo: o corpo como "*media*" do desejo, ou seja, como ferramenta dócil e teleologicamente determinada. Os exemplos citados por Espinosa deixam isso explícito. Os "olhos para ver" e os "dentes para mastigar" não marcam apenas a confusão entre causa e efeito — abstração que transforma os efeitos, ver e mastigar, em razão da existência das causas, os olhos e os dentes. Antes, os exemplos dados por Espinosa explicitam um tipo específico de "dobra reflexiva" ("encontraram em si", diz Espinosa) que, em lugar de promover o encontro do indivíduo consigo mesmo, produz o abismo que cinde sua existência em duas partes hierarquicamente vinculadas: o corpo a serviço de uma suposta vontade imperiosa. Abismo que cavamos com os próprios pés, essa cisão, ou melhor, essa abstração, está longe de ser um pequeno detalhe, na verdade, ela faz parte da gênese da abstração do si. Como explica Espinosa, essa relação hierárquica não se limita aos usos do corpo, mas se estende "*extra se*", ou seja, aos outros corpos que, na condição de meios para a satisfação dos desejos, se tornam equivalentes e são classificados como

coisas existentes para o uso dos homens. Tudo existe para os homens, como se tudo o que há fosse produzido para satisfazer os desejos humanos.

d) Valor:

O cenário descrito por Espinosa é o da generalização da finalidade. Todas as coisas começam a se converter em meios para fins, nada possui valor em si mesmo, tudo é julgado e classificado conforme o uso que deles fazemos ou os benefícios que deles tiramos para a satisfação de nossos desejos. Vejamos mais de perto esse complexo processo de abstração que transforma as coisas naturais em meios de satisfação dos nossos desejos. Tomemos como exemplo algo sobre o qual os humanos não possuem nenhuma capacidade de controle: o Sol. Ao afirmar que o sol existe "para iluminar", o processo de abstração opera em diversos níveis:

(1) Primeiro, há a apreensão parcial da coisa e considera-se dela apenas um de seus aspectos, o fato de que ele ilumina.
(2) Essa parcialidade, por sua vez, é expressa sob a forma de uma generalidade — o iluminar —, ou seja, o aspecto pelo qual o sol é apreendido é uma propriedade geral que pertence a todos os corpos luminosos.
(3) Ora, justamente por ser expressa sob a forma de uma propriedade geral, essa mesma parcialidade pode ser pensada de modo abstrato, ou seja, separada do todo ao qual pertence — o Sol — e ser tomada em si mesma. Ou seja, a partir desse momento o iluminar não é um efeito necessário do sol, mas o iluminar geral.
(4) A ponte no abismo e aquilo que volta a vincular o sol ao iluminar é o "para" — "sol para iluminar". Feita a cisão entre causa e efeito, o efeito retorna como função que determina a causa e como finalidade dela. Em suma, dada a ignorância quanto à natureza do Sol, dele só apreendemos um de seus efeitos necessários. Entretanto, esse efeito destacado — abstraído — ao ser expresso sob a forma de uma generalidade, passa a ser considerado não como um efeito, mas como uma função que determina a existência da causa: o iluminar determina o Sol, portanto o Sol existe para iluminar.

O processo de abstração descrito acima reduz o Sol à condição de mero suporte de uma propriedade abstrata — o iluminar — que, ao ser transformada em função determinante dele, o transforma em mero operário da função que carrega. Falamos em redução e não em desvalorização, pois se de um lado há redução, do outro lado há valoração. O valor do Sol está na função que ele executa: iluminar. Ou seja, há uma deflação da coisa na mesma proporção em que há uma inflação da propriedade abstraída e transformada em função determinante da coisa. Essa função determinante é eleita pelo desejo e opera como polo de valorização da coisa (conforme veremos mais à frente). O Sol, reduzido a um operário, só possui valor na medida em que exerce sua função para o benefício dos homens.

Com isso, neste momento do *Apêndice*, vislumbramos o processo de mutação das coisas em suportes de propriedades, isto é, elas se transformam naquilo que a tradição aristotélica chamava de substância. Também, passamos a ver que as propriedades começam a ocupar um papel determinante sobre as coisas, operando como determinações teleológicas. Em linguagem metafórica, o mundo, diante de tais abstrações, parece um imenso teatro no qual o palco está em toda parte e tudo se converteu em atores cuja função é executar papéis pré-determinados em função da satisfação do desejo. Ao Sol cabe o papel de iluminar, às mãos o de pegar, aos olhos o de ver... Nós e as coisas, cada qual tomando seu lugar no imenso palco do mundo, cada um a executar suas respectivas funções em um enredo que ninguém escreveu, mas que impera em toda parte. Nós e o mundo, valorizados apenas na medida em que conseguimos executar esse enredo. Mostruosa construção que torna monstros aqueles que desviam do roteiro: mãos que não pegam, olhos que não enxergam, pênis que não penetram, vaginas que não acolhem, úteros que não reproduzem; monstruosidades perigosas e sem valor, alvos de destruição. Entretanto, a abstração ainda não finalizou seu curso.

e) *Fazer do incomensurável equivalente*:

O mundo sob a perspectiva da abstração do si aparece como uma enorme coleção de coisas submetidas às finalidades. Entretanto, nada impede que essas múltiplas coisas sejam dispersas, contrárias umas às outras, não relacionadas, fragmentadas ou contraditórias. Afinal, o que há de comum entre iluminar e o pegar? À primeira vista, nada. Entretanto, logo

que nos acercamos dessa múltipla realidade, percebemos que nela se ocultam, sob o olhar da abstração do si, sutilezas metafísicas. Embora diferentes entre si, as coisas já não são mais incomensuráveis. Do Sol para iluminar aos olhos para ver, tudo exprime algum fim. Da mesma maneira que no serrote o ferro está para o serrar, as diversas formas materiais, do Sol ao olho, operam como suportes necessários para a efetivação dos diversos fins. As diferenças se apagam na medida em que 'todas as coisas naturais são tidas como meios para o que é humanamente útil' (EI, app). Mais do que isso, à finalidade individual de cada coisa impõe-se uma outra: a utilidade para os homens. Imposição que é, na realidade, a repetição da origem das abstrações: o desejo humano enquanto abstração. O fundamento de todo o processo descrito até o momento é o desejo e as múltiplas finalidades postas por ele e que dele não se desprendem nem à distância de um passo. Tudo é fim porque em tudo o desejo encontra ocasião. A comensurabilidade não é o efeito da comparação dos diversos fins, mas seu pressuposto necessário. Ou seja, é porque em tudo o desejo encontra um fim que todas as coisas passam a ser comensuráveis. Estamos diante do apagamento das singularidades e das diferenças irredutíveis para o surgimento da equivalência de tudo com tudo.

De fato, essa abstração não acontece por comparação entre os diversos — ato que supostamente revelaria as suas equivalências. Se formos comparar o pegar e o iluminar, tendemos a encontrar mais incomensurabilidades do que equivalências. Antes, é a equivalência que é o pressuposto da comparação: tudo é comensurável porque tudo é equivalente, e tudo é equivalente porque tudo é um meio para satisfação do desejo. Do sol à mão, do iluminar ao pegar, tudo existe para o homem. O desejo assume então seu lugar de fundamento: ele é logicamente anterior às coisas e anterior às finalidades das coisas. Ele está fora, antes e acima de tudo, ele está em abstração. E se o desejo é o apetite consciente de si (como afirma E III, *def. af*. 1), então esse "si" começa a se desprender da realidade assumindo um lugar de destaque. Temos assim, a formulação espinosana da abstração do si. No palco do mundo, o desejo assume o papel da personagem principal para o qual todo o enredo se dirige. Ele é o fio que unifica as partes do enredo e que impede as coisas de se dispersarem de modo aleatório e sem sentido.

***

Desejo irrestrito, audácia antropocêntrica, exagero antropomórfico que faz da ignorância salvação, o desconhecimento das causas que determinam o desejo produz em nós a imagem de um "si" abstrato, separado da ordem causal da Natureza inteira. Mais do que transformar o mundo em uma representação para um eu que é anterior às suas representações, o que ocorre é que o mundo é transformado em representação do eu para o eu, espelho. A abstração do si é o primeiro momento da abstração do mundo. A abstração do si a cada passo vai sendo espelhada de modo antropomórfico nas coisas: primeiro em nosso corpo, depois nas coisas que encontramos na natureza, na sequência vêm os outros seres humanos e, por fim, em Deus. A imagem de um si separado é reificada na imagem do grande monarca do universo, do Soberano celestial. Uma vez que o desejo desconhece a si e está alienado de si, ele se reifica fora de si, na imagem de um Deus transcendente cuja vontade é soberana e indeterminada.

Qual a saída? Se o que produz a abstração do si é o desconhecimento das causas que determinam o desejo, em sentido contrário, no final da Ética, Espinosa explica que o sábio é aquele que conhece a relação que existe entre si, as coisas e Deus (E V, P 42, sch.). Se no §105 do TIE Espinosa escreve que o método para se chegar ao conhecimento das coisas eternas é reflexivo e consiste em conhecer o próprio intelecto: suas forças e suas propriedades, agora, na Ética, esse conhecimento conduz à percepção de que as ideias não são desprendidas do Todo, abstratas, soltas e isoladas da nervura do real. Em outras palavras, se há alguma saída para a abstração do si, ela nasce da recusa ao independentismo das ideias atrelado ao conhecimento aprofundado das determinações dos desejos, das imagens e das ideias. Em suma, só uma perspectiva materialista pode emendar a abstração enquanto procedimento mental e afastar a abstração do si. Isso é tema do próximo capítulo.

Nota complementar nº 1: Espinosa, o herdeiro rebelde de sua época

Ao voltarmos nosso olhar para o século XVII vemos que o sentido em que o termo abstração é tomado pode variar de autor para autor. Antoine Arnauld e Pierre Nicole por exemplo dedicaram uma parte significativa de seu livro *Lógica ou a Arte de Pensar* ao tema das abstrações, em especial o capítulo V da primeira parte dedicado à "maneira de conhecer por abstração ou precisão" (2016 [1683], p. 81). Neste capítulo Arnauld e Nicole explicam: "a parca extensão do nosso espírito faz com que ele apenas possa compreender de forma perfeita as coisas com algum grau de composição se as considerar por partes e segundo os diversos aspectos que ela pode assumir. É isso que em geral se chama conhecer por abstração" (*idem, ibidem*). Assim, para os jansenistas nós só podemos conhecer algo complexo pelo processo de abstração (decompondo o complexo em partes e considerando-as sob diversos aspectos).

Arnauld e Nicole oferecem três exemplos sobre as maneiras de conhecimento por partes: o primeiro exemplo é o da anatomia, o segundo é o da geometria e o terceiro (o mais abstrato de todos) é o do *cogito*. Para eles o primeiro caso não trata-se de uma abstração propriamente dita, de fato o corpo é formado por partes distintas uma das outras e seria impossível adquirir conhecimento do corpo sem separar suas partes umas das outras. Neste caso é interessante que Arnauld e Nicole aproximam a anatomia e aritmética: "toda a aritmética se funda também nisto" (*idem*, p. 82). Levando-se em conta que não precisamos de nenhuma capacidade especial ou grande esforço para contar os números pequenos, "toda a arte consiste em contar por partes aquilo que não poderíamos contar pelo todo" (*idem, ibidem*). Dessa maneira, ao lidarmos com números grandes é preciso fazer na aritmética o que o anatomista faz com o corpo: decompor em partes e considerá-las uma a uma em separado. O segundo exemplo dado por Arnauld e Nicole é o dos geômetras que para melhor conhecer os corpos extensos partem primeiramente de apenas uma das três dimensões, o comprimento (chamando-os de linhas); depois os consideram segundo duas dimensões, o comprimento e a largura (chamando-os de superfícies); por fim, consideram os corpos extensos em todas as três dimensões, comprimento, largura e profundidade (chamando-os de sólidos ou corpos) (*idem, ibidem*). Arnauld e Nicole explicam que os geômetras "não supõem de maneira nenhuma que haja linhas sem larguras ou superfícies sem profundidades, tão somente acreditam que se pode considerar o comprimento sem prestar atenção à largura [...]" (*idem*, p. 83). Assim como no caso da anatomia e da aritmética, aqui também a abstração é tomada como um método de aprendizagem na medida em que "quanto mais separamos as coisas em modos diversos, mais o espírito se torna capaz de melhor conhecer" (*idem, ibidem*).

Por fim Arnauld e Nicole oferecem um terceiro exemplo, mais peculiar e o que mais propriamente pode ser chamado qualificado como abstração: o *cogito* universalizado para todos os seres pensantes. "Se eu reflito, por exemplo, sobre o fato de estar a pensar e, portanto, sou eu aquele que pensa, na ideia que eu tenho do "eu que pensa", posso aplicar-me na consideração de uma coisa que pensa sem prestar atenção ao facto de ser eu, [...] eu e aquele que pensa sejam a mesma coisa" (*idem*, p. 84). Neste caso há uma cisão imposta entre o pensante e o pensamento, cisão que se manifesta na passagem da ideia do "eu penso" para a consideração "de uma coisa que pensa". Essa cisão permite a generalização do *cogito*, como explica Arnauld e Nicole: "assim a ideia que eu conceberia de uma pessoa que pensa poderia representar-me, não somente a mim, mas a todas as outras pessoas que pensam" (*idem, ibidem*). Neste caso a abstração opera por cisão e generalização, ou nas palavras do jansenistas "perante uma mesma coisa que tem diferentes atributos, pensamos num deles sem pensar nos outros, ainda que haja entre eles uma tão-só distinção de razão" (*idem*, p. 83). A referência à distinção "tão-só de razão" é importante, pois no *cogito* não é passivel separar realmente o pensante e o pensamento (da mesma maneira que não é possível separar um passeante do passear). No entanto, é possível transportar cogito para uma instância abstrata e generalizante: coisa que pensa. Esse transporte só pode ocorrer graças à cisão "tão-só de razão" entre o eu pensante e o pensamento, isso é, só pode ocorrer na medida em que é desfeita a auto referência presente no "eu penso" por meio da abstração do "eu".

Assim, na Lógica de Port-Royal a abstração é tida num registro positivo, ela opera como metodologia necessária para conhecimento que opera por meio da da decomposição do concreto em conceitos cada vez mais elementares e gerais; processo esse que possibilita a ascese do mais singular ao mais geral. Por vezes os jansenistas parecem misturar o método analítico com o processo de

abstração. Ainda assim, nos três exemplo dados por Arnauld e Nicole para o "conhecer por partes" fazem menção a uma suposta ampliação do conhecimento: no primeiro exemplo é nos dito que não é possível possuir um conhecimento da anatomia ou realizar cálculos aritméticos se não separar o corpo ou os números em partes, no segundo exemplo essa separação em partes constitui a maneira pela qual os geômetras conhecem os sólidos e, por fim, no terceiro exemplo a abstração permite a ascese ao mais geral e mais elementar (além de permitir a generalização de conceitos como o *cogito*).

Em sentido oposto à lógica de Arnauld e Nicole, Bacon no Novum Organum faz severas críticas às abstrações. No aforismo XXII do Novum Organum o barão de Verulam fala que enquanto a verdadeira via para o conhecimento se detém de forma ordenada nos dados da experiência sensível e se eleva gradualmente às coisas que realmente são as "mais comuns na natureza", a outra via "desde o início estabelece certas generalizações abstratas e inúteis" (BACON, 1999 p. 36). Para Bacon tanto a via do erro quanto a da verdade partem dos dados sensíveis e da experiência, ou seja, as vias não se distingue quanto à origem de seus conteúdos. Partindo ambas de um mesmo ponto elas só podem se diferenciar quanto ao método. No aforismo IX Bacon fala que todos os males na ciência se originam quando "admiramos e exaltamos de modo falso os poderes da mente" (*idem*, p. 34) e, também, no aforismo X ele ressalta que a "natureza supera em muito, em complexidade, os sentidos e o intelecto" (*idem, ibidem*). Além disso, para Bacon "a mente anseia por ascender aos princípios mais gerais para aí se deter" (*idem*, p. 36). Assim, a abstração ocorre quando a mente voluptuosa não se detém nos dados primários passando a experiência na carreira a fim de estabelecer os princípios pelos quais passará a julgar os novos dados sensíveis — princípios estes que terão bases precárias e, por isso, aproximando-se muito mais de uma mera ficção do que de um conhecimento verdadeiro. No aforismo XLVIII Bacon afirma que o intelecto humano jamais pode encontrar repouso; agitado, ele sempre procura ir além. "Daí ser impensável, inconcebível, que haja um limite extremo e último do mundo. Antes, sempre ocorre como necessária a existência de algo além" (idem, p. 43). Para Bacon, o intelecto humano, em um determinado domínio de suas atividades (aquele da via que conduz ao erro) se vê atormentado por questões às quais não pode evitar e, no entanto, não pode responder. Como ele fala em dois aforismos atrás "o intelecto humano, quando assente em uma convicção, tudo arrasta para seu apoio e acordo" (*idem*, p. 42). No aforismo XLIX, Bacon afirma que "o intelecto humano não é uma luz pura, pois recebe a influência da vontade e dos afetos, donde poder gerar a ciência que se quer" (*idem*, p. 43). Deste modo, em sua forma ativa, tal qual luz a iluminar, o intelecto nunca é uma fonte de conhecimento confiável por si só. Mais do que isso, Bacon chega a afirmar que o intelecto afetado pela vontade e pelos afetos pode produzir a "ciência que se quer" (*idem, ibidem*), ou seja, pode compor como ciência o que lhe apetecer. A conclusão desses encadeamentos vem no aforismo LI no qual Bacon fala que "o intelecto humano, por sua própria natureza, tende ao abstrato [...] " e, sendo assim "é melhor dividir em partes a natureza do que traduzi-la em abstrações" (*idem*, p. 44). Desta maneira, Bacon toma as abstrações num registro diferente do tomado por Arnauld e Nicole. No Novum Organum a abstração não aparece como um método, mas como uma tradução, mais do que isso: a abstração é uma tradução mal fundamentada, na qual se confunde o que é próprio da mente humana e o que próprio da natureza.

Para além das divergências no entendimento sobre o que é a abstração o antagonismo entre Bacon e Arnauld e Nicole se passa num registro mais profundo. O núcleo dessa divergência se encontra na maneira pela qual cada uma das duas perspectivas tomam a relação homem e natureza. Partindo do pressuposto agostiniano de uma ordem hierárquica dos seres os jansenistas Arnauld e Nicole têm cravado em suas mentes as palavras de Agostinho no *De Vera Religione*: "o que julga é maior do que o julgado". Sendo assim, o espírito humano possui ontologicamente garantido a capacidade e o direito de julgar e determinar o conhecimento segundo uma lei própria, ou melhor dizendo, segundo uma lei que transcende à própria natureza e que se encontra assegurada na própria iluminação divina. Bacon, por outro lado, parte do pressuposto de que o intelecto humano "por sua própria natureza" é corrompido. Isso fica mais evidente se tomarmos nota do que Bacon fala em The Interpretation of nature e também do que disse em *The advancement of learning*. No primeiro, Bacon escreve que o homem sendo investido por Deus desde a criação "da soberania de todas as coisas [...] não tinha necessidade de poder ou de domínio" (BACON, 1963, p. 217 op. cit. in ZATERKA, 2004, p. 96-7); já no *Advancement*, Bacon afirma que o verdadeiro fim do conhecimento é a "restituição e restauração do homem à soberania e ao poder que ele tinha no primeiro estágio da criação" (idem, p. 222 op. cit.

idem, p. 98). Para Bacon o homem havia perdido aquele poder que tivera nos primórdios da criação, quando ele foi capaz de 'chamar as criaturas pelos seus nomes e comandá-las' (idem, ibidem). É a perda desse domínio que consiste na própria fraqueza do intelecto. Se no aforismo III do primeiro livro do Novum Organum Bacon afirma que "ciência e poder do homem coincidem" é porque ele está convicto de que o projeto científico é uma restauração de um poderio perdido. Além disso, se no mesmo aforismo Bacon afirma que se deve obedecer a natureza para vencê-la isso ocorre porque na perspectiva baconiana o intelecto já não possui mais aquela força e capacidade necessária para a partir de si mesmo fazer a ciência. Não devemos esquecer as palavras finais do segundo livro do *Novum Organum*: "Pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo que em parte, ainda nesta vida; a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e com as ciências." (BACON, 1999, p. 218) . Assim, o tema da abstração por vezes aparece nos seiscentos envolto de questões teológicas e metafísicas. Engana-se quem acredita que trata-se apenas de uma questão de epistemologia. Além disso, nos dois casos citados a abstração aparece vinculada à incapacidade humana: seja entendida como método para a aquisição de conhecimento, seja entendida como confusão e erro, ela ocorre graças a fragilidade humana na aquisição de um conhecimento verdadeiro.

***

Espinosa se insere no contexto das críticas modernas às abstrações, retomando o tom crítico de sua época ele faz severas advertências contra as abstrações. No TIE ele assevera: "um máximo engano [...] origina-se do seguinte: eles concebem as coisas abstratamente demais" (TIE, §74-5). Alguns parágrafos à frente ele faz a seguinte exortação: "nunca nos será lícito, enquanto tratarmos da Inquisição das coisas, concluir algo a partir de abstrações" (*idem*, §93) Assim, para Espinosa a abstração jamais pode ser tida como um método para o verdadeiro conhecimento. Entretanto, isso não o aproxima de Bacon e nem de outros filósofos modernos que também criticam os processos abstratos. Ao contrário, ao ser questionado por Oldemburg a respeito de quais erros ele imputava a Bacon e a Descartes, Espinosa responde que, embora não esteja acostumado a assinalar os erros cometidos por outros, irá expor de maneira sucinta os principais erros cometidos por ambos os filósofos: "o primeiro e maior erro de ambos consiste em que estão muitíssimo distanciados de conhecer a primeira causa e a origem de todas as coisas. A segunda é que não conhecem verdadeiramente a natureza da alma humana. A terceira é que jamais aprenderam a causa do erro" (ESPINOSA, 2014, p. 42). O conhecimento dessas três coisas (a causa primeira, a natureza da mente e a causa dos erros) é, nas palavras de Espinosa, "indispensável para o exato conhecimento" e "somente o ignora aqueles que carecem em absoluto de todo estudo e disciplina" (ESPINOSA, 1988, p. 82). Duras palavras! No entanto, Espinosa não se detém apenas no anúncio dos erros alheios, ele dá exemplos de como estes erros se tornam manifestos na teoria de Bacon. Espinosa parafraseia os aforismos XLI, XLVIII, XLIX e LI do primeiro livro do Novum Organum baconiano resumindo-os em três conjuntos de crenças que para ele exemplifica os erros de Bacon: (1) a suposição de que o entendimento humano erra por sua própria natureza, pois, tudo concebe segundo a sua imagem e não segundo a imagem do universo, (2) a crença de que o intelecto por sua própria natureza tende ao abstrato e finge ser fixo o que na verdade é cambaleante, e, por fim (3) que a vontade humana é livre e mais ampla que o próprio entendimento e que por isso ele não é uma luz pura, antes, sofre interferência da vontade e dos afetos. Assim, é a própria crítica baconiana à tendência natural do intelecto ao abstrato que é mobilizada como fruto exemplar dos erros cometidos pelo barão de Verulam. Se na concepção espinosana todos os erros que os filósofos comentem envolvem em sua origem algum nível de abstração, então ao caracterizar como errada a crítica baconiana à abstração Espinosa aponta que ela própria (a crítica) é fruto de uma concepção abstrata.

Acreditamos que a distinção de Espinosa em relação a outros filósofos de sua época quanto ao tema da abstração ocorre porque para Espinosa a abstração geralmente vem acompanhada do desconhecimento dos modos de produção de seus conteúdos. Ou seja, ao usar a abstração corre-se o risco da força intelectual produtiva não se encontrar enquanto tal; em outros termos: a abstração,

quando praticada por aqueles que não são máximamente cautelosos, pode operar como uma força mental produtiva que não tem consciência do seu próprio produzir. Assim, enquanto nas formulações presentes na *Lógica de Port-Royal* e no *Novum Organum* o problema da abstração aparece como um problema na relação sujeito e objeto, acreditamos que em Espinosa a interpretação vai além, pois para ele a abstração reflui sobre o indivíduo quando ele não toma os devidos cuidados. Herdeiro de sua época, Espinosa vai além e subverte a própria herança que recebeu.

CAPÍTULO III: O MAIS MATERIALISTA DE TODOS OS COMEÇOS

> *"A reflexão não é representação de uma exterioridade, não é a construção de uma exterioridade mas é atividade ou trabalho intelectual e trabalho real. Movimento simultâneo de constituição do sujeito e do objeto um no outro e um pelo outro; é a impossibilidade separar a forma e o conteúdo de um pensamento ou de um discurso, porque a apreensão da gênese do real, do sujeito e do objeto reciprocamente determinados por essa gênese faz com que o conhecimento do objeto seja autoconhecimento do sujeito e o autoconhecimento do sujeito seja conhecimento do objeto. A reflexão é [...] afirmação da historicidade do real e do pensamento sem cair no historicismo."*
>
> (Saber x Poder: em busca do espaço da reflexão — Marilena Chaui)

I. Materialismos

Os termos "materialista" e "materialismo" são problemáticos, "[...] eles não nos conduzem a uma perspectiva claramente definida, que nos posicione a priori em um campo conceitual capaz, por sua vez, de explicitar o sentido dessa nomenclatura" (GAINZA, M. 2008, p. 10). De acordo com Mariana de Gainza, o primeiro a introduzir o vocabulário "materialista" foi Robert Boyle em 1674 em sua obra *The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy* (*idem*, *ibidem*). Inicialmente, o termo buscava agrupar sob uma única categoria os filósofos que aderiam aos postulados da filosofia corpuscular ou mecanicista (*idem, ibidem*). Ora, de lá para cá, os manuais de filosofia começaram a oferecer um conjunto de distinções que podem ser resumidas da seguinte forma: (1) filosofias espiritualistas ou idealistas, aquelas cuja ênfase ontológica recai prioritariamente sobre o psíquico e mental; (2) filosofias materialistas, aquelas filosofias

cuja ênfase ontológica recai sobre o material ou físico; e (3) filosofias monistas, quelas filosofias que acentuam o caráter total da realidade abrangendo tanto o material quanto o espiritual (*idem*, *ibidem*).

Entretanto, como nos lembra Mariana de Gainza, foi Marx quem mais influenciou o conceito contemporâneo de materialismo. Em primeiro lugar, Marx criticou o que ele chamou de velho "materialismo contemplativo" — presente no atomismo de Demócrito, Epicuro e Lucrécio — por considerar que esse tipo de materialismo "dessocializa e des-historiciza a realidade, de modo que, na melhor das hipóteses, pode apenas levar à 'cientificidade', mas não a sustentar" (SEWELL, R. 2016, s. p.). Em seu lugar, Marx propôs uma perspectiva materialista na qual o "mundo real é concebido como estruturado, diferenciado e em desenvolvimento" (*idem*, *ibidem*). Isto é, o mundo real não é a uma coleção de fatos atomizados, mas uma unidade complexa de relações, a realidade não é uma unidade homogênea, mas atravessada por diferenças qualitativas, a realidade não é estática e não é um processo finalizado, antes é um processo em contínuo desenvolvimento — e, no caso humano, esse desenvolvimento é histórico.

Em segundo lugar, dado que existimos no mundo real e fazemos parte dele, o materialismo marxiano afirma que a realidade "constitui um possível objeto de conhecimento para nós" (*idem*, *ibidem*). Ou seja, o real pode ser objetivamente conhecido. Além disso, a partir de Marx a palavra "materialismo" passa a indicar uma postura perante a realidade, postura que "permite captar, como dirá Engels, 'a natureza sem nenhuma adição de fora'" (HARNECKER, 1971, p. 16). Isto é, o real não apenas é um objeto passível de conhecimento, mas o seu conhecimento não depende de algo externo, o fundamento da inteligibilidade da realidade se encontra na própria realidade.

Realizada a crítica ao materialismo contemplativo e afirmada a possibilidade de conhecimento do real, o materialismo marxiano vai se estabelecer como uma crítica ao idealismo e ao empirismo. São objetos de crítica de sua crítica: (1) o apriorismo conceitual e das ideias, (2) a redução do ser ao conhecer — que Marx chama de "falácia epistemológica" —, (3) a separação entre filosofia e vida social — que ele denomina de "ilusão especulativa" —, (4) a ideia de uma essência ou natureza humana fixa e imutável — como ele mesmo afirma na sexta tese contra Feuerbach: "A essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo isolado. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais" (1982, s. p.) —, (5) uma filosofia da história que não a conceba como práxis humana, isto é, como reprodução e transformação do processo social — como ele

próprio afirma: “A história é apenas a atividade dos homens em busca de seus fins” (A Sagrada Família, VI, parte 2). Portanto, o materialismo inaugurado por Marx se opõe tanto à “ontologia idealista das formas, ideias ou noções, com suas totalidades conceituais (ou religiosas), quanto à ontologia empirista dos fatos atomizados e dados, e suas conjunções constantes” (ALVES, Alvaro, 2010, p. 4).

Desse modo, chegamos a um conjunto de características que grosso modo, e não sem o risco de simplificações e reducionismos, resumem o que pode ser entendido como “perspectiva materialista”:

(1) *Recusa do dualismo*: para a perspectiva materialista há uma única realidade, o real não é cindido, não há duas substâncias e nem mundo espiritual sem a realidade material. Antes, a realidade é uma só e consiste no fluxo constante de um processo natural incriado e constante.
(2) *Recusa da teleologia*: para os filósofos materialistas não há fins últimos no fluxo constante da natureza, não há motores imóveis e nem finalidades previamente dadas que teleologicamente determinariam o real.
(3) *Recusa da transcendência*: não há nada que seja transcendente, superior ou radicalmente separado do universo natural. Consequentemente, o conhecimento é imanente à própria realidade. Portanto, é possível compreender a realidade e a natureza, como dirá Engels, sem nenhuma adição de fora.
(4) *A realidade antecede os homens*: para os filósofos materialistas os seres humanos são apenas uma parte da realidade, parte que em algum momento desenvolveu a capacidade de pensar (e com ela a consciência de si e o poder de produzir ideias gerais — abstrações). A realidade, entretanto, existe desde sempre e não depende da mente humana. A mente humana não produz a realidade, o real não é um produto da mente, antes é a mente que é produto de uma realidade que lhe é anterior. Portanto, qualquer conhecimento que podemos adquirir sobre a realidade é imanente à própria realidade.
(5) *Recusa do apriorismo da consciência e da mente*: para os materialistas não existe uma consciência prévia, condição de possibilidade de toda representação. Também não existe consciência separada do corpo e da realidade (que, conforme dissemos, antecede qualquer consciência). Ou seja, para os materialistas, uma mente sem corpo é um absurdo.

(6) *Recusa do independentismo das ideias*: para os filósofos materialistas as ideias são conceituações e interpretações críticas ou imaginárias engendradas em meio ao mundo material nos circunda. “Todas as ideias retiradas da experiência, são reflexões – verdadeiras ou distorcidas – da realidade”, afirma Engels. Ou para usar as palavras de Marx, “A vida não é determinada pela consciência, mas a consciência é determinada pela vida” (MARX, K. 1983, p. 9). Os materialistas não negam a realidade das mentes, da consciência de si, dos desejos, dos sentimentos e dos afetos, eles negam que essas coisas sejam realidades em si, autônomas e indeterminadas, desprendidas de tudo mais.

(7) *Recusa do sujeito abstrato moderno*: para os filósofos materialistas não existem indivíduos absolutamente separados, isolados e nem existe uma interioridade humana pura, absoluta ou intocada. Consequentemente, não há o sujeito como realidade autônoma, isolada e intocada. O sujeito nunca é o ponto de partida, antes, os seres humanos pensam e agem ao se relacionarem com seus semelhantes e com as coisas disponíveis no mundo, momento em que racionalizam, usam a criatividade e, por meio das condições materiais dadas, produzem mudanças na realidade e em si mesmos.

(8) *O real pode ser conhecido por nós*: dado que existimos no mundo real, e o real não é uma dimensão externa a nós — não há abismo que nos separa do mundo — o materialismo vai afirmar que a realidade “constitui um possível objeto de conhecimento para nós” (SEWELL, R. 2016, s. p.).

(9) *Os homens se modificam ao mudar a realidade da qual fazem parte*: “o materialismo entende que os seres humanos não apenas observam o mundo real, mas podem modificá-lo; ao fazer isso, eles se modificam” (*idem*, *ibidem*). Neste caso, para os materialistas, a história humana é a história dos modos pelos quais os homens modificam o mundo e são modificados por essa mesma ação produzida no real.

Em suma, os materialistas criticam aquilo que a modernidade tardia chamou de sujeito e, juntamente com a crítica do sujeito, os seus corolários, o dualismo, a teleologia, a transcendência e o independentismo das ideias. No lugar dessas teses, os materialistas defendem o apriorismo do real — do qual os homens participam —, a historicidade das

ideias e das imaginações e, sobretudo, a capacidade humana de compreensão e modificação da realidade por meio das possibilidades imanentes à essa própria realidade.

Essa talvez seja uma das maiores marcas dos materialistas modernos (e neste caso, Marx é o exemplo máximo): a recusa em conceber as mudanças políticas e sociais como produtos de um sujeito prévio ou de uma suposta consciência separada, preliminarmente dada. Na verdade, quando os materialistas falam em consciência, geralmente, eles falam da condição natural das mentes humanas e não de algo transcendental ou metafísico. Nessa concepção, a consciência seria apenas o mero ato de estar ou ser consciente de si, de suas ideias e do meio onde se vive e trabalha. Ora, na ordem natural a consciência é posterior, pois a verdadeira condição de possibilidade da consciência é, em última instância, a autoprodução da natureza e a autoprodução do homem no seio dessa mesma natureza. Neste sentido, a primazia não é da consciência, mas da própria existência — primeiro existimos em um mundo que *já existia* antes de nós e só então, por meio das múltiplas relações que estabelecemos nesse mundo dado, é que podemos tomar consciência de nós mesmo e da nossa existência *neste mundo*. Sendo assim, em um sentido muito específico, podemos dizer que os homens primeiro existem e *depois* têm consciência. Eis o motivo dos materialistas considerarem impostora a ideia de uma "consciência" prévia, privada, separada e condição de possibilidade de representação do mundo. Toda consciência já é resultado de um processo que ocorre tanto a nível social quanto natural (o surgimento e o desenvolvimento de formas de vida conscientes de si).

Sobre esse tema, Marx e Engels, sem reduzir a consciência a um mero espelhamento das condições materiais, não a transformam em substância, não a reificam e não a consideram o fundamento de um sujeito. Na Ideologia Alemã, eles explicam:

> Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente [...] (2007, p. 35 – 36).

É interessante que nesse trecho, conforme comenta Jorge Grespan, a consciência não é vista como "um momento secundário ou posterior às condições que garantem a produção da vida social" (2021, p. 56). Para Marx, a consciência está "imbricada na atividade material como consciência do "meio sensível mais imediato" em que se vive e trabalha e como consciência do vínculo [...] com outras pessoas com quem se trabalha e se convive (*idem, ibidem*). Ou seja, os homens são conscientes na medida em que se relacionam e interagem com o ambiente e com outros humanos — interações que não são desinteressadas, mas emergem da necessidade humana de criação das condições de sobrevivência. Em nossos termos: não há consciência abstrata. Mais do que isso, para Marx e Engels, os humanos são tanto mais conscientes de si quanto mais desenvolverem sua capacidade de agir no real de forma autônoma (*Cf*. Grespan, J. 2021, p. 56 – 64).

Sendo assim, é impossível compreender as consciências, os desejos, os sentimentos e os afetos fora da produção da vida, das forças históricas, sociais, políticas e econômicas, isto é, materiais, que os determinam. As ideias não descem do céu à terra e não se originam no vazio da indeterminação. Supor que as ideias sejam primeiras em relação à história e à formação social e política de um povo é inverter a ordem do real: é fazer do último primeiro, colocar o efeito como causa, é virar a realidade de ponta-cabeça tal como as imagens formadas no olho. Essa é, inclusive, uma das principais críticas de Marx ao idealismo hegeliano. Para Marx, Hegel inverte a ordem do real ao fazer das ideias primeiras em relação à realidade, convertendo o processo do pensamento em sujeito autônomo de tal forma que o pensamento "converte-se numa espécie de demiurgo do real, real que seria apenas o instrumento para a sua manifestação exterior" (Marx, K. 1984, p. 15).

Ora, o filósofo materialista não é um teórico que, recluso em sua solidão, despreocupado com o mundo e desocupado em relação a ele, põe-se a elaborar uma teoria que, embora nascida da realidade histórica e social, se coloca como discurso *sobre* a realidade — teórico que, olhando desde o alto, supostamente seria capaz de explicar a realidade tal como o delirante Brás Cubas consegue em um só lance ver todos os tempos comprimidos na velocidade de um raio. Para os materialistas tal postura epistêmica se não

for mau-caratismo é ignorância produzida pelas diferenças entre as classes sociais[1]. No lugar do pensamento demiurgo, os materialistas reconhecem que a filosofia é sempre um "depois", é sempre uma reflexão que emerge de um processo social e histórico que já está em andamento, processo ao qual ela integra e efetivamente passa a fazer parte.

O reconhecimento de que toda filosofia é sempre um "depois" possui implicações epistêmicas. Podemos resumi-las da seguinte forma: No lugar de elaborar teorias puras, "emancipadas do mundo", o pensador materialista entende que todo conhecimento verdadeiro é imanente ao real e, portanto, qualquer elaboração conceitual deve ser pautada pela maneira das coisas efetivamente se comportarem na realidade. Mais do que isso, o pensador materialista busca compreender quais são as causas que operam na realidade e como elas a determinam. Uma vez encontradas as causas, cabe ao filósofo materialista demostrar como essas causas explicam a relação entre fenômenos aparentemente dispersos na superfície da sociedade. Desse modo, ele supera a aparente atomização dos fatos até então abstratos. Acima de tudo, a inteligibilidade das causas também oferece ao materialista a apreensão das reais possibilidades de ação dentro dessa mesma realidade.

Essa postura diante da realidade também é válida quando o objeto de estudo são as ideias e os conteúdos imaginários que povoam as mentes de uma formação social específica. Como dito antes, os materialistas recusam o apriorismo e o independentismo das ideias. Consequentemente, para um filósofo materialista, não basta descrever as ideias, imagens e imaginações pertencem a uma sociedade historicamente determinada. Antes, é necessário compreender as causas históricas, sociais, políticas e econômicas que engendram essas imaginações e ideias e quais as causas do ocultamento dessa mesma gênese. Só assim, compreendendo as causas, é que o filósofo materialista consegue fazer a crítica às ideias dominantes de sua época.

[1] "Assim imbricadas com a produção da vida, as ideias só se separam quando passam a ser formuladas por uma classe social que não exerce trabalho direto. Segundo o texto [da Ideologia Alemã], a consciência dessa classe pretende, então, ser "diferente da práxis existente" e elabora teorias "puras", quer dizer, emancipadas do mundo da ação imediata. A conclusão fundamental é que, pela separação do mundo da práxis, a consciência dessa classe pode "representar algo sem realmente representar algo real". Esse enunciado indica um novo sentido de realidade, que não mais se refere ao mundo representado, e sim à própria representação: como produto da nova classe dedicada às tarefas "espirituais", a representação encontra em si mesma a verdade, e não mais na referência à realidade" (Grespan, J. 2021, p. 56).

II. Postquam

Todo começo é uma abstração, um recorte no contínuo, um ponto de partida que, precisamente por ser ponto, é abstrato. No entanto, é preciso começar. Começos são inevitáveis, pois aquilo que não começa acaba por não existir. Por outro lado, todo começo é superado, afinal algo só assume a forma incial, e só pode ser reconhecido como um estágio primitivo, quando já se encontra superado pelas fases subsequêntes. Sendo da natureza do inevitável superado, os começos exigem de nós generosidade: aprendemos a perdoar os começos pois estamos cientes que, embora significativos, eles não são definitivos. Tentar e não conseguir, começar e não concluir, abandonar o começo para atingir o fim, deixar a juventude para chegar à maturidade: quem nunca rompeu com os começos para alcançar a forma definitiva? Seria diferente com Espinosa?

Alguns comentadores consideram o *Tratado da Emenda do Intelecto* uma obra de juventude de Espinosa, na qual o filósofo ainda estaria demasiadamente influenciado pelo cartesianismo (*Cf*. FERREIRA, G. G. 2015, p. 16 – 22). Nessa perspectiva, embora o TIE seja uma obra interessante para uma análise histórica do desenvolvimento do sistema espinosano, ele é limitado quando o que se exige é uma exposição da filosofia espinosana plenamente desenvolvida. Outros comentadores sugerem que, ao redigir o TIE, nosso filósofo encontrou-se diante de certos problemas que na perspectiva adotada no tratado eram insolúveis e, como resultado, foi compelido a abandoná-lo e a recomeçar sua filosofia, rompendo com alguns dos pressupostos presentes no *Emendatione* (*Cf.* MORFINO, V. 2021, p. 26 – 36). Outros acreditam que a causa do rompimento não são necessariamente as incoerências internas ou os paradoxos do tratado, mas sim alguns acontecimentos biográficos que levaram Espinosa a adotar uma abordagem mais materialista do que o idealismo a presente em suas obras de juventude (*Cf*. NEGRI, A. 2018, p. 178).

Quanto à suposta perspectiva idealista do *Tratado da Emenda do Intelecto*, não faltam elementos que parecem respaldar essa interpretação. O próprio título da obra — *Tratado da Emenda do Intelecto* — sugere tal abordagem. Embora a expressão "emenda do intelecto" seja dotada de certa ambiguidade — visto que ela pode ser compreendida tanto como (1) a correção que o intelecto sofre, ou seja, a ação de emendar o intelecto, quanto como (2) a

correção que o intelecto efetua —, o título da obra nos conduz, predominantemente, a uma reflexão de cunho espiritual. A situação não parece melhor quando examinamos as primeiras páginas da obra, já que nelas deparamos com uma narrativa pessoal escrita em primeira pessoa e com tonalidades subjetivistas, no qual Espinosa parece relatar parte de sua biografia, seus medos, reflexões oscilantes, mudanças internas que experienciou e suas tomadas de posição. A complexidade aumenta quando, no único momento em que Espinosa explora uma proposta de mudança na sociedade, ele afirma que para concretizar esse projeto devemos "*antes de tudo* [...] elaborar um modo de aperfeiçoar o intelecto e purificá-lo" (TIE, §16 — *itálicos nossos*). Ao considerar a melhoria do intelecto como uma tarefa prioritária, Espinosa, se não aderir ao idealismo, pelo menos parece adotar uma perspectiva intelectualista. De fato, o texto sugere que as transformações sociais dependem de uma modificação na maneira de pensar, uma reforma no e do intelecto. Se levada a suas últimas implicações, essa tese subordina a realidade social a um processo iniciado no âmbito espiritual. Assim, a questão fundamental do começo se apresenta.

Começar pelo intelecto pode reforçar uma espécie de "independentismo das ideias" que é característica das filosofias idealistas[2]. É importante destacar que essa concepção se harmoniza bem com o dualismo cartesiano, que apesar de ter conferido substância à extensão, defende a possibilidade da ação da mente sobre o corpo e, por conseguinte, a produção de um processo cuja origem está no pensamento e a culminância na extensão. Ora, a marca fundamental do materialismo é o seu "excesso de mundo" (Gainza, Mariana. 2008 p. 176). Na perspectiva materialista o real é algo sempre já dado, é uma natureza que já está em andamento sem nós e que é anterior a nós (*idem, ibidem*). Ademais, para o materialismo, a objetividade não é uma prerrogativa humana, mas um elemento presente na própria realidade (*idem, ibidem*). Em outras palavras, a realidade é intrinsecamente causa de si mesma e de sua inteligibilidade. Por conseguinte, o que historicamente perturbou no materialismo foi sua crítica à suposição de que as ideias são independentes do mundo ou da realidade. Essa crítica à independência das ideias e ao antropocentrismo é o que tornou o materialismo desgostoso para o paladar ocidental habituado à primazia do pensamento.

Parece que o Espinosa apresentado no *Emendatione* ainda está substancialmente influenciado pelo cartesianismo. Isso o manteria vinculado à tese da causalidade entre mente

[2] Mariana de Gainza é quem nos forneceu a expressão "independetismo das ideias". Sobre a crítica de Espinosa ao "independetismo" das ideias (Cf. Gainza, Mariana. 2008 p. 188).

e corpo e, por conseguinte, à suposição de que o intelecto pode iniciar processos que se desdobram para além dele alcançando a extensão. Tal perspectiva parece ser reforçada por certos trechos do tratado, nos quais Espinosa afirma a existência de uma união [*unitam*] entre corpo e alma (*Cf.* TIE, §21, notas *g* e *h*) bem como por outras passagens em que o filósofo sugere que as ideias falsas têm origem na imaginação. Por exemplo, no §84, ele afirma que as ideias falsas derivam de "algumas sensações fortuitas e (por assim dizer) soltas, que *não se originam da própria potência da mente, mas de causas externas [...] onde a alma tenha razão de paciente*" (TIE, §84 — itálicos nossos). Se todas essas considerações tornam o jovem Espinosa, pelo menos em parte, um idealista, então sua teoria do método parece ser a última peça a se encaixar nesse quebra-cabeça. Afinal, o método não é senão o reconhecimento da imanência da verdade ao pensamento, estabelecendo como ponto de partida a norma de uma ideia verdadeira dada (*Cf.* TIE, §38).

Todo começo é uma abstração na medida em que implica um ponto inicial, um recorte no contínuo, uma certa independência e desprendimento em relação ao antes. E as filosofias idealistas são, por excelência, filosofias do começo. O idealismo revela sua natureza abstrata ao afirmar a independência das ideias, ignorando que elas se inserem em um processo que já estava em curso antes de sua concepção. Ao rejeitar as influências históricas e sociais nas ideias, o idealismo acaba por estabelecer as próprias ideias como um ponto de partida. Por essa razão, ele reduz a história a desdobramentos que têm início e término no espírito. A história não sendo outra coisa senão a fenomenologia do espírito na marcha de sua conquista por si mesmo. E, consequentemente, ao sustentar que as ideias instauram o início, as filosofias idealistas sustentam a noção de que são as ideias que transformam a realidade, em detrimento da perspectiva de que é a realidade que determina as maneiras de pensar. Diante do que foi até agora explorado a respeito do *Tratado da Emenda do Intelecto*, podemos questionar se existe começo mais idealista do que o encontrado na filosofia de Espinosa. Vamos então recomeçar!

Postquam: Espinosa não começa, ele é deslocado. Ou melhor, se há algum começo na filosofia de Espinosa, certamente não se trata de um ponto de partida, mas do movimento instigado por um processo que precede esse próprio início. Eis como Espinosa começa o *Tratado da Emenda do Intelecto*: "Depois [*postquam*] que a experiência me ensinou" (TIE, §1). O verdadeiro protagonismo no início do TIE não pertence a Espinosa, mas sim à experiência. Aqui ocorre uma reviravolta copernicana: em vez do filósofo ser o ponto central

imóvel em torno do qual tudo orbita, é ele que está em movimento devido à experiência. Espinosa não age como alguém que, de dentro de si, ao olhar para si mesmo, percebe suas falsas opiniões sobre tudo que está fora dele. Pelo contrário, na abertura do TIE, é a experiência que assume o papel de educadora, impulsionando o filósofo a pensar. O primado não pertence ao eu reflexivo solipsista que reflete sobre si mesmo e, por extensão, sobre o mundo. Em vez disso, a imagem delineada nas primeiras palavras do TIE é de um mundo que se impõe sobre nós, gerando experiências que inevitavelmente nos compelirão a pensar. Se, conforme veremos, a *emendatio* é um processo reflexivo, a ideia da ideia, isso não decorre da abstração do espírito em relação à vida mundana. Antes, no começo do TIE, o jovem filósofo começa a pensar não porque quer, mas porque é necessário pensar. E, conforme iremos explorar, essa necessidade não é um imperativo da razão, antes, é uma estratégia de sobrevivência imposta pela própria realidade experienciada.

Dessa forma, quando Espinosa menciona no §16 que "antes de tudo [*ante omnia*]" devemos "elaborar um modo de aperfeiçoar o intelecto"(TIE, §16), esse "*ante omnia*" assume uma posição paradoxal na estrutura do proêmio do TIE: ele não sinaliza nem o início nem o fim do processo. O início se encontra no "*Postquam*", no "Depois que a experiência me ensinou", estrategicamente colocado no §1, e o desfecho está na realização da "natureza humana mais perfeita" (*Cf*. TIE, §13 – §15) — momento em que a emenda, juntamente com outras ações descritas no início do *Emendatione*, já está em pleno desenvolvimento. Além disso, o "*ante omnia*" do §16 é um entre vários. No §17, Espinosa escreve: "Mas, porque é necessário viver enquanto cuidamos de consegui-lo e enquanto trabalhamos para reconduzir o intelecto à reta via, somos, pois, *antes de tudo* [*ante omnia*] coagidos a supor como boas algumas regras de vida [...]" (TIE, §17 — *itálicos nossos*). Parece existir um "antes de tudo" do próprio "antes de tudo" anunciado no §16. Vale ressaltar que esse “antes do antes” não é mera exigência espiritual, mas imposição decorrente de uma necessidade vital: “porque é necessário viver enquanto [...] trabalhamos para reconduzir o intelecto à reta via” — explica Espinosa (*idem*, *ibidem*). Por último, o próprio “antes do antes” é antecedido por um intenso processo reflexivo que surge *postquam* da experiência que assume o papel de instrutora. Se anteriormente foi dito que poderíamos questionar sobre a existência de um começo mais idealista do que o encontrado na filosofia de Espinosa, agora a pergunta parece ser outra: há algum começo para a filosofia de Espinosa? Paradoxalmente, se há “começo” ele é um depois, é o reconhecimento de que sempre há um antes.

***

O início do Emendatione é surpreendente por pelo menos duas razões: (1) ao começar pelo "depois [*postquam*]", o TIE não possui um começo propriamente dito, pelo menos não um que se assemelhe a um ponto de partida inicial, em sentido contrário, seu momento inicial é conexão que remete para fora da própria obra — afinal, todo depois pressupõe um antes. (2) Embora o exista no início uma narrativa de cunho pessoal e individualizante — que fica evidente desde a expressão "me experientia" (TIE, §1) — não há presença de um sujeito voluntarioso e a ideia de um indivíduo abstrato é recusada ali mesmo onde a escrita toma o tom pessoal. Em outras palavras, embora o uso do "*me*" confira desde o início um tom pessoal e individualizado ao texto, esse "me" se refere ao efeito produzido pela "*experientia*", a 'experiência me ensinou', é ela que é o agente do ato inalgural da filosofia espinosana. Portanto, quer seja pela expressão inicial "postquam", quer seja pela frase "*me experientia docuit*", a abertura do TIE é uma articulação que, mesmo quando se dirige a um indivíduo, o faz ao conectá-lo a um processo já em curso. Isso significa que o ato inaugural da filosofia espinosana é a recusa à abstração do si.

Que a expressão "*me experientia docuit*" não se refira a uma experiência de meditação puramente espiritual e abstraída da concretude do mundo, torna-se evidente pelo que se segue no texto: "Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum [*comuni vita*] é vão e fútil" (TIE, §1). A experiência à qual Espinosa se refere é aquela que se manifesta na vida cotidiana e comum. Aliás, o filósofo menciona "*vitæ meæ*" somente no terceiro parágrafo, ao descrever sua primeira tentativa de mudança de vida. Entretanto, mesmo ao discutir especificamente sobre sua própria vida, Espinosa prontamente acrescenta "e junto aos homens [*& apud homines*]" (TIE, §3). Os acontecimentos vãos e fúteis da *vita communi* não são uma peculiaridade da vida do jovem Espinosa; eles ocorrem com frequência no comum da vida humana. Isso implica que o começo da filosofia espinosana não é o resultado de uma reflexão gerada em um momento oportuno, em boa hora. O filósofo não pode se desligar de todas as preocupações e, no sossego de um retiro solitário, pôr-se a derrubar as suas antigas opiniões. O que se encontra no proêmio do TIE não é o relato daquele que se abstrai da vida comum dos homens para, recluso em sua pacífica solidão, se dedicar ao

pensamento. Pelo contrário, utilizando uma bela expressão de Homero Santiago, no início do TIE Espinosa carrega consigo "todas as dúvidas do mundo, e as dúvidas de todo o mundo" (SANTIAGO, H. 2019 p. 100).

Ainda no §1 do TIE, Espinosa acrescenta: "como eu visse que tudo o que eu temia e o que me levava a temer nada tinha *em si mesmo* de bom nem de mau, senão enquanto por isso *o ânimo fosse movido*" (TIE, §1 — *itálicos nossos*). Essa segunda parte da frase de abertura do TIE expande e esclarece o papel educativo da experiência. Nessa frase, ocorre a distinção entre o "*in se*" [em si mesmo] e o "*animus movebatur*" [movimento ou agitação do ânimo]. Essa passagem serve para demonstrar que Espinosa é um filósofo para além do bem e mal e, em contrapartida, ela afirma a existência do bom e do mau. A filosofia espinosana critica a tendência a substancializar o bem e o mal como entidades reais — o que seria uma forma de abstração semelhante àquela produzida pela linguagem, como mencionamos no capítulo anterior. Se de um lado, como se evidencia nesse trecho, Espinosa se quer reconhece que as coisas em si mesmas sejam intrinsecamente boas ou más, por outro lado, ele não recusa radicalmente as ideias de bom e mau. Pelo contrário, ele afirma que aquilo que consideramos bom ou mau nas coisas deriva de uma experiência baseada no impacto das coisas sobre nós. Isso reforça ainda mais o papel desempenhado pela experiência e o não isolamento do indivíduo que narra o proêmio do TIE. A recusa à abstração do bem e do mal como substantivos é solidária da recusa da abstração do si no início do tradado. Ainda mais, só podemos compreender a verdadeira natureza do bom e do mau se recusarmos a abstração, pois somente as relações é que se podem ser qualificadas como boas ou más.

Dito isso, gostaríamos de enfatizar que essa passagem do TIE não endossa a ideia de um "em si mesmo" no sentido de uma coisa-em-si e também não promove uma separação nítida entre as coisas e nós. Ao afirmar que as coisas em si mesmas não são boas nem más, Espinosa não está se referindo a uma suposta coisa-em-si como uma realidade separada da experiência. Não se trata aqui de uma concepção de coisa-em-si como uma exterioridade pura e desabitada. Na realidade, sobre uma tal "coisa-em-si"que fosse para nós como uma terra selvagem, inexplorada e desconhecida, ou seja, que fosse pura exterioridade, nós não teríamos como emitir juízos. Assim como a América um dia não fazia parte das representações cartográficas europeias, o que está além de nossa compreensão é simplesmente aquilo que não conhecemos. É a experiência íntima e próxima das coisas que nos ensina a perceber que elas, em sua essência, não carregam qualidades de bondade ou maldade. O termo "*quatenus*" não

denota um dualismo entre duas realidades: a coisa em si e a coisa para nós. Não estamos lidando com um dualismo que posiciona, de um lado, as coisas em si mesmas, resguardadas sob o manto enigmático de uma diferença ontológica que as separa absolutamente de nós, criando um abismo intransponível entre elas e nós, e coloca do outro lado a psicologia de um sujeito que, apesar de ser afetado pelas coisas, permanece imune às suas próprias afecções. *Quatenus* não indica uma separação. Ao contrário, o termo "*quatenus*" sinaliza que é a perspectiva proporcionada pela experiência que nos habilita a compreender as coisas tanto in si, quatenus moventes do ânimo. É o nosso habitar íntimo com as coisas que nos permite compreendê-las em suas diferentes perspectivas.

O fato de ser a mesma experiência que nos ensina que as coisas não possuem intrinsecamente bondade ou maldade, ao mesmo tempo em que nos mostra a existência do bem e do mal como estados de comoção do ânimo, revela a multiplicidade de significados presentes na experiência. A experiência, na qualidade de educadora, nos capacita a reconhecer os diferentes níveis de sentido, os vários "*quatenus*", que permeiam as conexões que estabelecemos com as coisas e com outros seres humanos. De fato, como discutiremos adiante, a negligência dessa diversidade e a transformação da parcialidade em totalidade são características da abstração. Como bem explicou Lívio Teixeira, Espinosa entende a abstração como a tentativa de compreender a parte sem considerar o todo, ou seja, é a atribuição de realidade ao que parcial (2001, p. 11).

Dada a riqueza intrínseca da experiência, é ela própria que incita o filósofo a se engajar no trabalho de decifrá-la. Este processo, ao final, levará o filósofo a reconhecer que, quando desacompanhanda da reflexão crítica, a própria experiência é parcial e tende a se tornar abstrata se não for devidamente compreendida. De fato, é precisamente isso que o §84 sinaliza quando Espinosa afirma que os erros decorrem do fato de que as experiências na imaginação são "soltas" (TIE, §84).

Embora não seja explicitamente explorado por Espinosa, identificamos na maneira como ele estrutura e emprega os temas no TIE uma rejeição radical à abstração do si. Em primeiro lugar, o (não)começo do TIE repudia a abstração do si justamente onde ela costuma encontrar seu terreno mais propício — numa reflexão de caráter pessoal e individualizante. Essa recusa surge, como já mencionamos, através do papel central atribuído à experiência docente. Ou seja, recusa que se manifesta no fato de não ser o sujeito do pensamento quem

decide voluntariamente iniciar a reflexão. No entanto, em segundo lugar, o fato de a experiência instigar o trabalho de reflexão e deciframento evidencia a necessidade de negar que a experiência seja uma dádiva imediatamente compreensível. Em outras palavras, a experiência não deve ser isolada e, como o §84 sugere, não deve ser considerada desarticulada. Consequentemente, não há uma supremacia unilateral da experiência sobre o pensamento nem do pensamento sobre a experiência. Em vez disso, ocorre uma relação dialética em que a experiência impede a abstração do sujeito, e o trabalho do pensamento evita a abstração da experiência imediatamente dada. O elo entre o esforço do pensamento e os ensinamentos da experiência reside na rejeição da abstração em ambos os polos dessa interação: a não aceitação de ideias desconexas e tampouco de uma realidade em si separada de nós. Abstrações que só podem ser refutadas por meio da interpolação recíproca da realidade sobre o pensamento e do pensamento sobre a realidade. Dessa forma, o começo espinosano é mais profundamente uma revolução de paradigma, pois enraizado na materialidade, ele inaugura uma nova forma de materialismo: o materialismo como crítica do estabelecido.

Essa crítica ao estabelecido permeia todo o proêmio do TIE. Aquele que reflete no início do *Emendatione*, mesmo fazendo referência constante a si próprio, jamais se aborda como uma entidade isolada e atomizada. Por exemplo, no §2 do TIE, ao expressar que inicialmente parecia imprudente abandonar algo certo em favor do incerto, Espinosa menciona que via "as vantagens obtidas da honra e da riqueza". Agora, tanto a honra quanto a riqueza são benefícios produzidos socialmente e que engendram formas particulares de interação entre os seres humanos. Assim, ao considerar a possibilidade de buscar um "novo modo de vida", Espinosa carrega consigo, em sua reflexão, a trama das conexões que moldam a sociedade da qual ele faz parte. No §3, observamos que o impacto emocional causado por essas conexões é tão significativo que, mesmo após aprender com a experiência, Espinosa tenta sem sucesso conciliar o novo empreendimento com “a ordem e o comum instituto da minha vida” (TIE, §3). Instituto esse que é o mesmo que ocorre “no mais das vezes da vida” e “junto aos homens” (TIE, §3). A transição do antigo modo de vida para o “novo instituto” somente é abordada no §11, quando Espinosa finalmente expressa: “enquanto a mente se voltava para perto desses pensamentos, ao mesmo tempo afastava-se daquelas coisas e seriamente pensava no novo instituto; o que foi para mim de grande consolo” (TIE §11).

Que pensamentos são esses referidos por Espinosa? Trata-se de uma profunda reflexão acerca da maneira de viver socialmente instituída pelos homens. Mais uma vez, o meditante

do proêmio não contempla sua vida de maneira isolada. Espinosa discute sobre os bens desejados pelos homens e as consequências que a busca desses bens acarreta nas relações humanas. Riqueza, glória e prazer são alvos privilegiados do desejo humano, objetos que, frequentemente, os homens consideram como o "sumo bem" (TIE, §3). No entanto, esses bens são incertos e, na maioria das vezes, transformam-se em males certos. O prazer é efêmero e, quando buscado de maneira excessiva, acelera a chegada da morte (TIE, §8). Além disso, o excesso de prazer entorpece a mente (TIE §4) e, após sua indulgência, a pessoa tende a sentir um profundo arrependimento [*pœnitentia*] (TIE §4 - §5). Da mesma forma, a busca por riquezas também embotam a mente (TIE §4) e, adicionalmente, seus possuidores frequentemente enfrentam perseguições. Alguns indivíduos, ao buscar a acumulação de riqueza, chegam ao ponto de arriscar suas vidas e acabam pagando com a vida por sua imprudência (TIE, §8). Por sua vez, o desejo por glória e a defesa da honra conduzem a pessoa a sofrimentos lamentáveis (TIE, §8), dos quais o principal é ter que submeter sua vida à orientação dos homens, ou seja, viver "de acordo com a compreensão dos homens [...] evitando o que comumente os homens evitam e buscando o que comumente buscam" (TIE, §5). O resultado dessas adversidades consiste em uma ampla gama de conflitos: disputas, invejas, ódios, medos, e outros (TIE, §9).

É relevante observar que não apenas os desejos apresentam um caráter além do indivíduo — já que Espinosa utiliza o plural, '"tido pelos homens como supremo bem" —, mas também a maioria dos males está associada a formas de interação social. Perseguição, submissão, ódio, litígio e inveja são vivenciados nas complexas tramas das relações humanas. Quanto ao arrependimento, mencionado por Espinosa como particular do prazer, este também possui uma dimensão social. Espinosa faz referência à dimensão social da *pœnitentia* ao explicar sua definição em E III, D 27, onde ele afirma:

> [...] cumpre aqui notar que não é de admirar que em geral sejam seguidos de tristeza todos os atos costumeiramente chamados depravados, e de alegria aqueles chamados retos. Pois, a partir do que foi dito acima, facilmente *entendemos que isso depende antes de tudo da educação* [...]. O que também é comprovado pela própria experiência. Pois *o costume e a Religião não são os mesmos para todos, mas, ao contrário, o que é honesto para uns é torpe para outros. Assim, conforme cada um foi educado, arrepende-se de um feito ou glorifica-se pelo mesmo* (E, III, D27 — *itálicos nossos*).

Dessa forma, o protagonista do proêmio encontra-se imerso nas complexas relações sociais. O texto gradativamente revela uma tensão subjacente entre o que constitui a norma

comum da vida social e o anseio por uma nova forma de existência individual e coletiva. Quando o jovem Espinosa fala sobre si, ele também discorre sobre a sociedade à qual pertence. Ao constatar que "via-me, pois às voltas com um sumo perigo" (TIE, §7), ele expõe uma sociedade inteira atravessada por inseguranças, temores e ódios. É uma sociedade na qual os indivíduos se violentam mutuamente na busca por bens que, por sua própria natureza, não podem ser desfrutados por todos. Não é sem motivo que o jovem Espinosa antevia sua própria morte, pois ele sente de forma tangível os perigos de se envolver nos jogos de poder e prazer de um mundo que parece ter sido estruturado mais para degolar os seres humanos do que a protegê-los.

A discussão no proêmio do *Emendatione* ocorre no contexto de um conflito entre a adesão e o afastamento da vida comum dos seres humanos, envolvendo a "identificação com" e o "perder-se" no seio da convivência social. A dualidade subjacente no prólogo é a oposição entre, por um lado, a sensação de segurança e conforto proporcionados pela adesão ao *modus operandi* da sociedade que aí se encontra posta e, por outro lado, o reconhecimento por meio da experiência dos perigos inerentes a essa adesão: a alienação, a perda de si mesmo, a letargia da mente, a vivência de tristezas e desilusões, e, principalmente, o risco da morte imposto por essa identificação. Entretanto, não está em jogo apenas a escolha entre o que é certo e o que é duvidoso no contexto da permanência ou ou não de um estilo de vida dentro da sociedade. Uma vez que o mal é social, a *emendatio* também se torna uma práxis social: a formulação de um projeto ético, um novo plano educacional para as gerações futuras, avanços contínuos nas áreas médicas e o desenvolvimento das forças produtivas por meio mecânica tendo em vista proporcionar maiores facilidades e comodidades para a vida (Cf. TIE, §15). Acima de tudo, formar uma sociedade que deseje alcançar a suma perfeição humana, isto é, uma sociedade onde o verdadeiro bem seja compartilhado por todos. "Aqui está, então, o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo" — escreve Espinosa (TIE, §14). Por que não dá para viver sem ser feliz e não dá para ser feliz na solidão de um individualismo solipsista, Espinosa começa com o mais materialista de todos os começos: *postquam*.

Nem todo começo é uma abstração; nem todo começo envolve um *ab*, um afastamento, uma desassociação, um recorte no contínuo, uma abstração. Em um sentido mais amplo, podemos afirmar que a emenda do intelecto começa com a rejeição da abstração do si. Espinosa começa por recusar a ideia do pensamento desgarrado, desconectado de tudo mais,

fechado em si mesmo e abstraído da trama histórica e social. Ao contrário de Robert Burton, Espinosa não é um mero espectador; ele sabe, da mesma forma que Machado de Assis sabia, que o olhar de sobrevoo é apenas um delírio.

Postquam: Nesse singelo ato inicial encontramos implicitamente a rejeição à ideia de um sujeito pensante que se coloca a si mesmo como a condição fundamental para toda representação. *Postquam*: índice da inexistência de um sujeito prévio, abstrato. *Postquam*: afirmação silenciosa da reflexão encarnada e entrelaçada com os fatos da vida. *Postquam*: o começo não surge da vontade indeterminada do sujeito, mas da imposição de uma experiência que leva à reflexão. *Postquam*: o início não é a jornada do Espírito em busca de si mesmo, mas descentralização e pertubação do espírito que é arrastado pela experiência. *Postquam*: um início sem heróis e sem sujeitos. *Postquam*: o ser humano não emerge como um sujeito voluntarioso, mas como um aprendiz atordoado, por vezes desesperado e cheio de temores. *Postquam*: a experiência ensina que quase tudo na vida tudo é vão e fútil, que nada é em si mesmo bom ou mau e que os bens mais desejados pelos homens não são sólidos, mas se desmancham como a areia no ar. *Postquam*: o mais materialista dos começos.

O mais materialista dos começos não tem um sujeito pensante posto antes do 'excesso do mundo', não tem um olhar de sobrevoo que tudo expia e nada habita, isto é, não tem abstração do si. Espinosa começa pela descrição da realidade na qual se encontra: um mundo que se desfaz a cada passo e no qual nenhum bem está a salvo. Pior ainda, descreve uma realidade na qual os bens incertos se convertem em males certos, transformando recompensas em prisões. Tal realidade, experimentada por Espinosa, faz justiça às palavras de Salomão, o mais sábio de todos os reis de Israel: "tudo é vaidade e um esforço para alcançar o vento" e "não há nada de vantajoso debaixo do sol" (Ecl. 1:2; 2:11). Entretanto, o mais materialista de todos começos é também tomada de posição. Longe do pessimismo de um realismo impotente, conformado à experiência de seu tempo, no mais materialista dos começos Espinosa apresenta um projeto político de transformação da sociedade. Espinosa aposta na capacidade humana de forjar uma outra forma de sociedade, na qual o verdadeiro bem seja compartilhado por todos.

Nem todo começo é um ponto de partida: Espinosa não tem um ponto de partida, ele próprio é ponto em deslocamento. Sem o ponto inicial de ruptura, sem abismo entre nós e o mundo, sem cisão entre o indivíduo e as tramas sociais, sem a coisa em si e o sujeito transcendental, o início da filosofia espinosana é articulação e crítica. É trabalho do

pensamento a se levantar contra a abstração de um eu absoluto e separado do mundo, ao mesmo tempo que recusa aceitar o mundo tal como ele é. O proêmio do TIE não envolve um eu que se isola — um eu que, nu em seu leito, pode se voltar para sua interioridade pura e se colocar a pensar. Espinosa não perde o sono porque pensa, ao contrário, é porque não encontra paz para dormir que é obrigado a pensar. Sua mente não se desconecta de todas as preocupações, ao contrário, está atravessada por todas elas. Ao refletir sobre suas angústias, não se fecha sobre si e não se separa do mundo, antes, se apresenta como alguém adoecido pelos perigos da vida comum dos homens. E, o mais importante, o remédio para a sua condição não é o isolamento profilático e nem o exorcismo da vida comum, mas uma *emendatio* que se exprime numa mudança de atitude: encontrar meios para conquistar uma natureza humana muito mais firme e se esforçar para compartilhar dessa natureza junto aos outros, ou como ele próprio afirma 'faz parte da minha felicidade trabalhar para que muitos os outros também fruam do verdadeiro bem' (TIE, §13 e §14). Não dá para ser feliz sozinho, lição que Espinosa expressa reiteradamente em sua obra. No *Tratado Teológico-Político* ele assevera:

> A verdadeira felicidade e a beatitude consistem, para cada um, no gozo do bem e não na glória de o único a usufruí-lo, estando os demais excluídos. Com efeito, estimar-se na posse de uma felicidade maior porque se está sozinho numa boa condição, e outros não, ou porque se goza de uma beatitude maior, tendo-se um destino melhor do que outros, é ignorar a verdadeira felicidade e a beatitude. A alegria que se experimenta crendo-se superior, se não é infantil, só pode nascer da inveja ou de um mau coração. (TTP, III, §1)

Se no Teológico-Político Espinosa critica duramente a ideia de uma felicidade privada tecida na contramão do bem dos outros, no *Emendatione* ele vai além e afirma que a verdadeira felicidade só pode ser usufruída quando trabalhamos para o usufruto comum das coisas que fortalecem a natureza humana (TIE, §13 e §14). Por fim, talvez seja por causa disso que, enquanto empreende essa laboriosa reflexão, o eu do proêmio aos poucos se afasta das doces ilusões suscitadas pela sociedade na qual se encontra e compreende a servidão que elas suscitavam. E, no lugar de conjurar com a sua servidão, ele encontra remédios que acalmam as trevas que antes o assombravam.

III. Os modos de produção das ideias

O mais materialista dos começos é contrário à formulação de uma teoria apriorística do conhecimento. Em vez disso, seguindo uma abordagem posteriormente adotada pelos

filósofos materialistas, Espinosa inicia com uma análise crítica. Isso fica claro no §16 do TIE, quando Espinosa assinala que, para concretizar seu projeto, ele deve começar por encontrar uma maneira de "remediar o intelecto e purificá-lo, de modo que possa compreender as coisas com acerto, sem erro e da melhor maneira possível" (TIE, §16). No entanto, a emenda não é a imposição de um tipo de dever ser que, externamente, determinaria a forma do conhecimento. Em vez disso, no §18, Espinosa explica que, para emendar o intelecto, é necessário realizar um levantamento que englobe "todos os modos de percepção" já empregados para "afirmar ou negar algo", a fim de selecionar "o melhor de todos eles" (TIE, §18). Desse modo, o projeto de reforma do intelecto não é transcendente ao próprio intelecto, mas se origina a partir de uma análise dos modos de percepção — modos que, aliás, só podem ser analisados por já existirem no uso prático.

É fundamental enfatizar que a crítica que estamos abordando aqui não implica a rejeição automática daquilo que é o alvo da crítica[3]. Além disso, o tipo de crítica que está sendo empregada aqui, no contexto do TIE, não é o mesmo que, de acordo com Althusser, será a ação inaugural do materialismo moderno, ou seja, a crítica à ideologia presente no *Tratado Teológico-Político* e no *Apêndice* da primeira parte da *Ética*. Na verdade, quando afirmamos que há uma análise crítica em andamento no início do TIE, utilizamos o termo "crítica" em seu sentido etimológico. Na sua origem, a palavra "crítica" remonta ao grego *kritikos*, que se refere à capacidade de discernir, julgar e decidir. *Kritikos* tem suas raízes em *krinein*, que significa distinção e está relacionado a *krisis*, termo utilizado tanto para indicar momentos de mudança abrupta quanto para o ato de discriminar e decidir. Adicionalmente, *kritikos* tem vínculos com a raiz indo-europeia *krei*, que denota peneirar, distinguir e separar. É nesse contexto que a análise dos modos de percepção empreendida por Espinosa é considerada crítica, pois diante da crise apresentada no prólogo, surge tanto a necessidade de distinguir entre os diferentes modos de percepção quanto a de selecionar qual deles é o mais apropriado.

[3] Isso é condizente com o tipo de crítica empregada pelos filósofos materialistas. Como explica Mariana de Gainza, o que uma crítica materialista faz é confrontar as diferentes perspectivas entendendo-as, e não simplesmente rejeitando-as (Cf. GAINZA, M, 2008, p. 18). Poderíamos dizer que um dos elementos mais distintivos da crítica materialista é o fato de ela não ser moralista, característica que poderia ser resumida da seguinte forma: "não rir, não lamentar, mas compreender" (TP, I, §4).

Outro ponto importante é a forma pela qual ocorre essa análise crítica, que se desenrola sob a roupagem de uma historiografia. Ainda no §18, Espinosa indica que para realizar sua análise crítica e selecionar o melhor modo de percepção, a "ordem que naturalmente temos" exige um resumo de todos os modos de percepção que ele já usou para afirmar ou negar algo. O termo "resumo" assume um caráter técnico nesse contexto, revelando um modelo historiográfico sugerido por Bacon e predominante no século XVII. Que Espinosa tinha em mente construir uma história dos modos de percepção é algo reforçado pelas palavras que ele expressa na Carta 37, endereçada a Bouwmeester, onde escreve: “Para compreender o que é isto [a distinção entre o intelecto e a imaginação], tanto quanto exige o método, não é necessário conhecer a natureza da mente por sua causa primeira, basta compor uma história das percepções da mente como aquela ensinada por Bacon” (Carta, 37). Em que termos é realizada essa historiografia? Cristiano Rezende comenta:

> A história, por um lado, corresponde à circunscrição de um campo temático, à descrição dos dados ou elementos encontrados, não colocando ainda em questão se são verdadeiros ou falsos, ou se estão bem ou mal fundados: ela não se dá numa chave probatória ou demonstrativa. Não se trata ainda de demonstrar mas tão somente de mostrar certos elementos. Por outro lado, devemos também reconhecer que essa ordem exige que a descrição inicial dos conteúdos dados se faça sob a forma de um resumo completo – o qual, se não abarca tudo o que é logicamente concebível como pertinente ao conjunto, cobre, porém, tudo o que está disponível ‘até o momento’ [...]. A ordem que naturalmente temos é aquela em que, para o conhecimento de algo desconhecido, o primeiro movimento é a realização de um inventário, isto é, um expediente que, na medida mesma em que encontra – *invenit* – uma multiplicidade dispersa e indiferenciada, busca encontrar alguma unidade, ainda que seja uma unidade de fato ou de atribuição. E, como inventário, denominação e numeração, a história já é ordenação”. (REZENDE, 2004, p. 106).

Desse modo, a historiografia, inicialmente, procede através da coleta, reunião, observação, descrição e classificação dos dados presentes dentro do âmbito temático delimitado. Subsequentemente, essa reunião, observação e reorganização dos elementos encontrados no campo de pesquisa possibilitam, em uma segunda etapa, a identificação dos princípios adequados sobre os quais se pode basear o processo dedutivo (*Cf*. TTP, VII, §2). No contexto do TIE, fica claro que essa historiografia é crítica, pois Espinosa deixa explícito que ela serve a um propósito específico: “eleger o melhor de todos” os modos de percepção (TIE, §19). Ou seja, a história dos modos de percepção não é apenas uma descrição

desinteressada; é, antes de tudo, uma reflexão crítica visando descobrir uma maneira de perceber que possa proporcionar com mais eficácia a emenda do intelecto (um passo essencial para alcançar o sumo bem mencionado anteriormente). Reconhecer isso é fundamental para evitar certos equívocos interpretativos, como os que Lívio Teixeira cometeu.

Reconhecendo as valiosas contribuições de Lívio Teixeira para a interpretação do tema da abstração na filosofia de Espinosa, é importante destacar certos pontos de sua interpretação que consideramos equivocados. Por exemplo, ao abordar o §18 do TIE, Lívio Teixeira sugere que Espinosa, ao propor que iniciemos nosso exame pela "ordem que mais naturalmente temos", estaria indicando que devemos começar pela "experiência psicológica comum; aquilo que nos é oferecido ao examinarmos *o conteúdo de nossa consciência em seu estado natural*" (2001, p. 22-23 – *itálicos nossos*). Aparentemente, Lívio Teixeira, quando lê Espinosa, acaba encontrando John Locke. Além disso, ao explicar o trecho do parágrafo que diz que devemos analisar os modos de percepção "independentemente de dúvidas" (TIE, §18), Lívio Teixeira comenta: que o termo latino "*indubie*" "exprime não a certeza, mas o fato de não se duvidar por ausência de espírito crítico [...]. Espinosa está se referindo aos *juízos não críticos* de que ele mesmo se tem servido até o momento para afirmar ou negar" (2001, p. 23 – *itálicos nossos*). Sendo assim, de acordo com Lívio Teixeira, no §18 encontramos um estado de consciência acrítico que é o ponto de partida da reforma do entendimento.

Do nosso ponto de vista, discordamos da ideia de um "exame do conteúdo da nossa consciência" (TEIXEIRA, L. 2001, p. 23). Para ser mais preciso, questionamos a tese de que Espinosa parte dos "dados da consciência". Mesmo que se considere que Lívio Teixeira possa ter errado no uso do termo, mas não no conceito, e, portanto, mesmo que aceitemos a possibilidade de que a hipóstase da consciência não exista nas interpretações do autor, e que por "dados da consciência" ele desejou dizer "as ideias presentes na mente de um indivíduo", ainda assim identificamos certos equívocos. Em primeiro lugar, Espinosa não fala que vai fazer uma análise das percepções, mas dos "modos de perceber" (TIE, §18). Ou seja, o foco do exame espinosano não são as ideias presentes na experiência de uma consciência, antes, o alvo do inventário são as práticas cognitivas, as maneiras de conhecer, das quais Espinosa lançou mão até o momento. Lívio Teixeira erra por não se atentar de modo mais acurado para a distinção entre os modos de perceber e as percepções por eles produzidas. Isso fica evidente quando Lívio Teixeira fala que Espinosa está se referindo "*aos juízos* [...] de que ele mesmo se tem servido até o momento para afirmar ou negar" (2001, p. 23 – *itálicos nossos*). Em

outros termos, Lívio Teixeira considera que os objetos da análise de Espinosa são as ideias e não os modos de produção em produtos.

A consequência imediata de não ressaltar a distinção entre os modos de percepção e as ideias é a perda daquilo que é absolutamente inovador na proposta espinosana: que as ideias são produzidas de acordo com certos modos de produção das ideias. O risco de uma interpretação que confunde os modos de percepção com as ideias é o de reduzir as diferenças dos modos de produção a uma mera classificação baseada nas diferenças qualitativas das ideias. Que assim seja fica evidente quando, um pouco mais à frente, Lívio comenta que "Espinosa se atém aos dados da consciência, examina-os, *classifica-os* segundo suas qualidades que, a bem-dizer, lhes são intrínsecas, como modos da consciência, *procurando, por simples comparação, entre essas qualidades, verificar qual o melhor*" (p. 26 — itálicos nossos). Ironicamente, ao reduzir os modos de percepção à noção de classes obtidas por comparação de reunião por semelhança, Lívio acaba por reduzi-los a uma abstração. Os modos de percepção deixam de ser modos de produção das ideias e passam a ser grandes classes ou gêneros baseados em características comuns obtidas por mera comparação entre as ideias. Podemos dizer, recorrendo a um anacronismo, que Lívio Teixeira, ao supor que Espinosa propõe uma comparação entre ideias e não dos seus modos de produção, mantém a proposta espinosana no mesmo nível da ideologia do mercado — para a qual o valor se explica e se justifica apenas por meio da comensurabilidade de tudo com tudo sem ter que recorrer à produção.

Seria a recusa em distinguir entre os modos de percepção e as próprias ideias uma arbitrariedade despropositada? Acreditamos que não. Na verdade, a própria filosofia espinosana nega a possibilidade de considerar os modos de percepção como algo separado das ideias. Devemos lembrar que não existe em Espinosa algo como as "faculdades da alma". De fato, no escólio de E, II, P48, Espinosa afirma que "não se dá na mente nenhuma faculdade absoluta de entender, desejar, amar etc." Para ele, tais faculdades nada mais são do que universais forjados por meio da abstração das volições singulares, "de modo que o intelecto e a vontade estão para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, da mesma maneira que a pedridade para essa ou aquela pedra" (E, II, P48, *sch*). Ora, se, por um lado, não fazer a distinção entre modos de percepção e as ideias dadas leva ao esvaziamento do sentido dos

primeiros, por outro lado, tratá-los como separados das ideias conduz a uma concepção reificante sobre eles — como se eles existissem em si mesmos, fora das ideias. Nos dois casos estamos diante de um equívoco que apaga o verdadeiro significado dos modos de percepção.

Como, então, considerar os modos de percepção? Em primeiro lugar, temos que lembrar qual é o propósito de Espinosa ao abordar o tema dos modos de percepção. Ele escreve: "para que eleja o melhor de todos e simultaneamente comece *conhecer minhas forças e natureza*" (TIE, §18 — itálicos nossos). De acordo com esse trecho podemos deduzir que há uma relação intrínseca entre os modos de percepção e as "minhas forças". Compreender o que são os modos de percepção equivale a compreender nossas forças e natureza. Evidentemente, isso só ocorre porque os modos de percepção são forças — e, como sabemos, força em Espinosa é a capacidade atual de produzir efeitos necessários. Além disso, na Ética, Espinosa afirma o caráter ativo e produtivo das próprias ideias. Por exemplo, na *Ética*, Espinosa se refere à ideia como "*conceito que a mente forma* por ser coisa pensante" (E, II, D3 – *itálico nosso*). Na explicação dessa definição, ele acrescenta que usou o termo "conceito" em vez de "percepção" visando indicar o caráter ativo da mente. Ser uma coisa pensante consiste justamente em formar ideias, produzir conceitos. Entretanto, essa produção pode ocorrer de acordo com leis e regras diversas. Isso fica evidente no §86 do TIE quando Espinosa fala que as "operações pelas quais as imaginações são produzidas se fazem segundo outras leis, inteiramente diversas das leis do intelecto" (TIE, §86). Isso significa que os modos de percepção indicam, na verdade, diferentes processos produtivos cada qual seguindo regras leis próprias. Aliás, Espinosa reconhece a novidade de sua maneira de compreender a formação das ideias, ele diz: "nunca, que eu saiba, conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo leis certas e assim como um autômato espiritual" (TIE, 85).

Por sua vez, no Breve Tratado, Espinosa, por meio do diálogo entre a razão e a concupiscência, explica: "o intelecto é causa de seus conceitos e, por isso, também eu o chamo causa (na medida dos, ou em relação a seus conceitos, que dependem dele); e, por outro lado, o chamo todo, enquanto consiste em seus conceitos" (KV, I, 2, §12, d. I). Isso significa que o intelecto é tanto a causa quanto a totalidade das suas ideias. Em outras palavras, o intelecto não é uma faculdade da alma, mas uma força produtiva de ideias que consiste no próprio conjunto articulado dessas ideias. Mais do que isso, se levarmos em consideração o que

Espinosa fala no §40 do TIE, notaremos que a força produtiva da mente se fortalece à medida que a mente conhece. Além disso, "quando melhor intelige suas forças, tanto mais facilmente pode dirigir a si mesma e propor regras para si" (TIE, §40), ou seja, quanto mais a mente conhece suas forças, mais ela ganha capacidade de autogestão. Desse modo, podemos entender que os modos de percepção não são nem faculdades da alma e nem são meras classificações arbitrárias. Antes, os modos de percepção são os modos de produção de ideias que não se separam das próprias ideias, pois exprimem em maior ou menor grau a força imanente das próprias ideias e da mente (que é uma ideia). Em suma, se no TIE, Espinosa faz uma historiografia, ele não faz uma história das afirmações ou negações, mas das maneiras pelas quais ele até o momento afirmou ou negou algo (Cf. TIE, §18), isto é, ele faz uma história dos modos de produção das ideias.

Ao falar que essa historiografia será feita "independentemente de dúvidas", estaria Espinosa agindo de modo acrítico? A expressão "independentemente de dúvidas" não indica que Espinosa age de modo acrítico e muito menos, como sugere Lívio Teixeira, que aqui temos a alusão "a um estado de consciência" que não tem dúvidas — uma "consciência acrítica" — (TEIXEIRA, L. 2001, p. 23) Na verdade, que esse inventário e essa história possuem, desde o início, um propósito crítico é algo evidente, afinal, Espinosa deixa explicito que esse inventário está a serviço de um único propósito: "eleger o melhor de todos" os modos de percepção (TIE, §19). O que explica a expressão "independentemente de dúvidas" é o fato de Espinosa deslocar o alvo de sua análise crítica. O que exatamente é alvo da análise crítica de Espinosa? Como vimos, não são as ideias em si, mas os modos de percepção. Quais são as maneiras pelas quais as ideias são produzidas? Eis a questão central que move Espinosa! Ou seja, diferente de Descartes, que foca o caráter objetivo das ideias buscando uma ideia cujo conteúdo objetivo não possa ser colado em dúvida, Espinosa foca nos modos de produção das ideias. Ora, a compreensão de como as ideias são formadas elimina a necessidade de recorrer à dúvida enquanto método para encontrar uma ideia verdadeira, afinal o conhecimento do modo de produção de uma ideia indica se ela foi ou não produzida de acordo com "a norma da ideia verdadeira". Em outros termos, só o conhecimento dos modos de produção das ideias pode garantir a certeza — isto é, o conhecimento do caráter necessário do valor de verdade de uma ideia. Diante da posse desse conhecimento alguém não precisa dizer "essa ideia é verdadeira porque não consigo duvidar dela", mas poderá dizer "essa ideia é verdadeira

porque ela foi produzida da seguinte forma...". É por isso que Espinosa pode seguir sem recorrer a dúvida.

Sendo assim, Espinosa não só é crítico, mas sua crítica é mais radical do que a de Descartes, pois enquanto o primeiro foca nos conteúdos representacional das ideias, Espinosa busca compreender as ideias desde sua raiz, desde a sua produção. Se o uso metódico da dúvida conduziu Descartes à descoberta da verdade pela via negativa — é verdadeiro aquilo que não conseguimos duvidar —, Espinosa quer descobrir, pela via positiva — quais normas regulam a produção das ideias verdadeiras. Em suma, a expressão "independentemente de dúvidas" é apenas mais uma das formas de Espinosa demarcar sua distância em relação a Descartes.

Há ainda algo que é notável no empreendimento proposto por Espinosa. Ao propor a reflexão como meio de encontrar o melhor modo de produção, ele recusa submeter o intelecto ao crivo de uma regra que lhe fosse transcendente. Ou seja, Espinosa rejeita a receita agostiniana fundada na distinção hierárquica dos seres. Neste caso, o retorno reflexivo a si proposto por Espinosa — resumir todos os modos de que ele se utilizou para afirmar e negar — é subversivo, pois rompe com o autoritarismo presente no adágio "quem julga é maior do que aquele que é julgado". Na verdade, Espinosa propõe um julgamento que se dá entre iguais: ideia da ideia. O intelecto não precisa recorrer a uma instância superior para se sentir autorizado a analisar criticamente os modos de percepção. O que revela esse julgamento entre os iguais? Como Espinosa descreve os modos de produção? Façamos um breve resumo de como Espinosa os descreve em suas obras de juventude, O Breve Tratado e o Tratado da Emenda do Intelecto. Isso nos permitirá compreender como desde jovem Espinosa estava preocupado com a relação abstrato e concreto nos modos de produção das ideias.

a. Os modos de produção das ideias no *Breve Tratado*

No *Breve Tratado*, Espinosa fala em três maneiras de conhecer [manier van kennisse]: (1) por crença ou opinião, (2) por uma verdadeira crença e (3) por uma intelecção clara e distinta (KV, II, 1, §2). Quanto ao primeiro, Espinosa explica: "Chamamos opinião ao primeiro porque está sujeito a erro e porque jamais tem lugar com respeito a algo de que estamos certos, mas só quando se fala de conjeturar e supor" (KV, II, 2, §2). A primeira

maneira de conhecer não envolve a certeza, mas apenas conjecturas e suposições. Cristiano Rezende, ao comentar a descrição que Espinosa faz dessa primeira forma de conhecer, oferece a seguinte síntese:

> No Breve Tratado, a primeira das três maneiras de conhecer (*manier van kennisse*) é caracterizada como conhecimento por fé simplesmente (*enkelyk door Waan*) ou opinião (*Opinie*), que se origina: (1.1) por experiência (door ondervinding) ou (1.2) por ouvir dizer (*door hooren zeggen*). Tanto no primeiro quanto no segundo caso, essa maneira não produz conhecimento necessário, pode errar, é duvidosa e dá lugar ao conjecturar (*gissen*) e ao presumir (*meynen*) mas não à certeza. Sob a forma 1.2, está sujeita à mentira dos testemunhos, bem como às demais insuficiências que decorrem da condição extrínseca do signo frente àquilo a que se reporta. Sob a forma 1.1, fracassa ao pretender uma regra (*regul*) ou conclusão (que pode não ser formal) de validade universal. Lida com o particular. Todavia, apesar de tais limites, a experiência produz certa união e fruição interior do objeto experimentado (REZENDE, C. 2004, p. 61).

Espinosa explica que essa maneira de conhecer nos torna propícios à admiração, ao amor irrefletido, ao ódio descabido e ao aliciamento do desejo. A admiração decorre do fato de operar com universais abstratos. Na opinião ou crença, a pessoa "extrai de alguns particulares uma conclusão que é universal" e acaba ficando "surpreso quando vê que algo contradiz sua conclusão" (KV, II, 3, §2). Por sua vez, o amor que nasce da opinião é infantilizado. Espinosa explica que o amor que nasce por ouvir dizer assemelha-se aquele desperto nas crianças por meio dos pais, ele explica: "estas [as crianças], porque o pai lhes diz que isto ou aquilo é bom, inclinam-se a tal coisa sem saber nada mais a respeito. Vemo-lo igualmente em quem deixa sua vida por amor à pátria; e finalmente naqueles que, por ouvir falar de algo, vêm a enamorar - se dele" (KV, II, 3, §5). Já o ódio pode ser baseado em meras suposições, por exemplo, uma vez que alguém supõe que algo bom, ele passa a odiar todos os que se colocarem contra aquilo que ele tem em estima (KV, II, 3, §8). Além disso, o ódio pode ser nutrido e alimento por meio de discursos, como explica Espinosa: "o ódio vem também do mero ouvir dizer, como vemos no caso dos turcos contra os judeus e os cristãos, e os judeus contra os turcos e os cristãos, e os cristãos contra os judeus e os turcos" (*idem, ibidem*). Esse ódio, alimentado pelos discursos, encontra terreno fértil quando há ignorância sobre "os cultos e os costumes dos outros" (*idem, ibidem*). Por último, Espinosa explica que na opinião o desejo fica à mercê do assédio publicitário, pois "se alguém ouve dizer que uma coisa é boa, adquire o apetite e a atração por ela, tal como se vê em um enfermo que, só por ter ouvido

dizer ao médico que tal ou qual remédio é bom para o seu mal, imediatamente se sente inclinado ao remédio" (*idem*, §10).

A segunda maneira de conceber é caracterizada por Espinosa como "crença verdadeira". "Esse modo de conhecimento", explica Espinosa, "nos mostra *o que deve ser a coisa*, porém não o que ela é verdadeiramente. Por isso *jamais nos pode unir à coisa em que cremos*" (KV, II, 4, §2 — itálicos nossos). Em uma nota de rodapé, Espinosa explica que a "crença [verdadeira] é uma poderosa *convicção por razões*, que me convence em meu intelecto de que a coisa é verdadeiramente, *fora do meu intelecto*, tal qual estou convencido de que é em meu intelecto" (*idem*, §1 – nota — itálicos nossos). Isso significa que, embora a crença verdadeira seja uma convicção fundada em razões e não possa se enganar, ela mantém um nível de abstração que mantém as coisas como exteriores a nós e, consequentemente, não nos permite a união com elas. Temos aqui a formulação mais explícita de Espinosa sobre a abstração do si. Conforme vimos, a abstração do si consiste no processo de produção de um sujeito afastado e separado do real. Ora, sobre a crença verdadeira é dito que por meio dela nós "apreendemos [as coisas] *unicamente pela razão, nós não as vemos*, mas somente *as conhecemos pelo convencimento*, no intelecto, *de que devem ser assim*, e não de outra maneira" (KV, II, 2, §2 — itálicos nossos). Mantendo a separação entre nós e o real, essa maneira de conceber é sobrevoo sem visão. Dada a articulação racional, ela nos convence sobre como as coisas devem ser ao mesmo tempo que não nos permite um mergulho no real. Portanto, a crença verdadeira envolve um distanciamento, um *ab*, uma cisão entre interno e externo, entre nós e a suposta realidade dada fora de nós. Sabemos que esse modo de conceber é melhor do que a opinião, afinal por meio da crença verdadeira obtemos conhecimentos necessariamente verdadeiros e realizamos deduções que efetivamente alcançam realidades exteriores ao intelecto. Entretanto, qual a principal característica da crença verdadeira? Lívio Teixeira responde: "O que caracteriza, pois, a razão [a crença verdadeira] é a *ausência da coisa*, a razão trabalha não com o *concreto* ou *dado*" (TEIXEIRA, L. 2001, p. 87).

Por fim, temos o modo de concepção claro e distinto (KV, II, 4, §9). Essa terceira maneira de conceber, igual ao anterior, produz um conhecimento necessariamente verdadeiro. Entretanto, o mais interessante desse modo de concepção é que ele nos permite contemplar a coisa presente a nós. Isto é, o terceiro modo de concepção consegue superar o caráter abstrato do modo anterior. Espinosa explica: "este último nunca opina [imagina] nem crê, porém

contempla a coisa mesma, não por outra coisa mas em si mesma" (KV, II, 1, §3). Essa terceira forma de conceber "não precisa do ouvir dizer, nem da experiência, nem da arte de raciocinar, porque com sua intuição *vê imediatamente*" (KV, II, 1, §3 — *itálicos nossos*). Como comenta Rezende,

> Conhecer desta maneira é estar unido à coisa mesma, senti-la (*gevoelen*) e fruí-la (*genieten*). A união aí produzida é análoga à da mente com o corpo, e quando ela se dá com o ente perfeitíssimo proporciona como que um segundo nascimento. Por essa maneira de conhecer, vivemos dentro de nosso elemento (*element*) (REZENDE, C. 2004, p. 62).

O conhecimento claro não é "convencimento da razão", mas "um sentir e um gozar a própria coisa" (KV, II, 2, §2). No lugar do automatismo independentista da crença verdadeira, o conhecimento claro nos religa às coisas, ele é um encontro com a realidade. Podemos, portanto, afirmar que o conhecimento claro é essencialmente 'antiabstrativo'. Como explica Espinosa: "Dirá então em verdade que a coisa é assim, considerando que ela está nele, e não fora dele" (*idem*, §2).

b. Os modos de produção das ideias no *Tratado da Emenda do Intelecto*

O Tratado da Emenda do Intelecto fala em quatro modos de percepção: (1) uma percepção que obtemos a partir do ouvir ou a partir de algum signo arbitrário, (2) uma percepção que é originária da experiência vagante, (3) uma percepção na qual a essência de alguma coisa é deduzida a partir de outra, (4) uma percepção na qual a coisa é percebida a partir de sua essência.

Sobre o primeiro modo de percepção, Espinosa explica que ele se forma ou a partir do ouvir, ou de algum signo arbitrário (TIE, §19). Por meio desse modo de percepção posso chegar a certas crenças que podem durar sem envolver dúvida — como acontece no caso da data de nosso nascimento, que só sabemos por ouvir dizer e, mesmo assim, geralmente não duvidamos dessa informação — (TIE, §20). Além disso, os saberes produzidos pelo primeiro

gênero de percepção eles envolvem a crença na autoridade e não nos dão certeza. Isso decorre do fato de que aquilo que aprendemos por ouvir dizer não envolver demonstrações, mas exigir confiança no que foi dito pelos mestres (idem, §23). Esse modo de percepção envolve a memória e as disposições do corpo, pois são dessas últimas que provêm os signos. Ele produz saberes muito incertos, coloca nomes negativos ao que é positivo e, devido à natureza combinatória das palavras, permite um conjunto maior de associações, afirmações e negações do que comporta a realidade, ou seja, ele pode operar como gênese de ideias fictícias e falsas (Cf. REZENDE, C. 2004, p. 62).

Já sobre a experiência vagante, Espinosa explica que esse modo de percepção produz a maioria dos saberes úteis à vida — os saberes que são originários da nossa experiência cotidiana — (TIE, §20). Além disso, a experiência vagante produz certos saberes por meio do mimetismo, por exemplo, ao ver pessoas semelhantes a mim morrerem, posso concluir que morrerei também (*idem*, *ibidem*). Porém, assim como o anterior, esse modo de percepção depende das disposições corporais e da memória. Esse modo de percepção produz saberes incertos, não consegue perceber nas coisas naturais nada além de acidentes — e, por isso, não alcança um verdadeiro conhecimento das essências — (TIE, §27). Sobre a experiência vagante, Rezende comenta:

> O segundo modo de percepção se dá [...] por uma experiência não determinada pelo intelecto (*non determinatur ab intellectu*). Tal experiência é assim designada porque ocorre por acaso (*casu occurrit*), permanecendo inabalada (*inconcussa*) apenas por ausência de um experimento (*experimentum*) que a refute (*oppugnat*). Procura formar axiomas universais a partir do êxito em casos simples e patentes (onde o resultado *per se patet*). Conclui ser sempre boa a operação que reproduz o resultado que já fora obtido, de um outro modo, nesses casos simples, isto é, sem a mesma operação acerca de cujo valor, no entanto, ajuíza favoravelmente (Cf. REZENDE, C. 2004, p. 62)

Já o terceiro modo de percepção é aquele que no qual a essência de alguma coisa é deduzida a partir de outra. Nesse terceiro modo de percepção envolve dedução, seja da essência que é deduzida a partir de um universal, seja da causa que é deduzida de algum efeito (TIE, §19 — nota *f*). Porém, justamente porque deduz em ordem analítica, indo do efeito para a causa, esse modo não compreende da causa nada além do que já continha no efeito (TIE, §21 — nota *g*). Embora as deduções sejam corretas, esse modo de percepção não alcança a

essência singular da coisa (TIE, §19 — nota *f*). Além disso, conclusão alcançada é certa, mas não suficientemente segura, a menos para os extremamente cautelosos, já que sem tal cautela, esse modo de percepção pode sofrer interferência da imaginação (TIE, §21 — nota *h*). Sobretudo, esse modo concebe as coisas de maneira abstrata e não permite que conheçamos a união que temos com a natureza inteira (TIE, §21). É interessante que esse modo de seja capaz de produzir deduções sem o risco do erro, entretanto, ele não consegue alcançar o verdadeiro modo de produção das coisas. Consequentemente, ele é insuficiente para conduzir à perfeição humana. Esse modo de percepção é, portanto, não adequado.

O último modo de percepção possibilita conhecer ou pela essência ou pela causa própria. Este modo proporciona certeza, como exemplificado por Espinosa ao dizer que "pelo fato de que conheci algo, sei o que seja conhecer" (TIE, §22). Além disso, ele revela características reflexivas; ao gerar conhecimento, compreende seu próprio processo e, assim, apreende o valor necessário das afirmações verdadeiras. Opera da causa para o efeito, revelando os processos subjacentes à produção das coisas e das ideias. Esse gênero de conhecimento também não deduz por meio de abstrações, antes, seu ponto de partida é uma essência particular afirmativa – possivelmente a razão pela qual Espinosa sugere que esse modo de percepção não "faz operações". Por meio do emprego das definições genéticas, o quarto gênero de percepção evita a confusão entre a essência e as propriedades das coisas e alcança a concretude do real destacando a necessidade que impera na natureza. Quando aplicado a objetos incriados, deriva sua definição da própria essência da coisa, excluindo a adição de causas anteriores. Além disso, produz uma definição que incorpora a necessidade da existência do objeto incriado, eliminando qualquer questionamento sobre sua existência (*Cf*.. Além disso, evita o uso de substantivos que possam ser transformados em adjetivos para evitar abstrações (*Cf*..

***

Ao observamos, ainda que de modo sumário, os modos de produção das ideias na maneira como eles aparecem nos textos do jovem Espinosa, podemos chegar a algumas conclusões que são fundamentais. Sobre o primeiro conjunto dos primeiros modos de produção — no *Breve Tratado*, o por crença ou opinião e, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, o por ouvir dizer ou por meio dos signos arbitrários e o pela experiência vagante — podemos

concluir que estão sujeitos ao erro, operam por meio de conjecturas e suposições, não oferecem certeza, sofrem influência da manipulação dos discursos, podem conduzir a associações equivocadas, podem estar na gênese de ideias fictícias e falsas, e, sobretudo, produzem abstrações. As abstrações produzidas por esses modos de produção consistem em generalizações a partir de particulares, isto é, na criação de universais abstraídos da experiência sensível. Além disso, conforme veremos, há abstrações que nascem do fato da linguagem permitir abstrair e substantivar coisas que só existem instanciadas em outras ou em relações. O mais surpreendente desses modos de produção das ideias é que eles, mesmo partido da experiência concreta do real, acabam por não permitir que o entendamos. Além disso, Espinosa deixa explícito que neles a mente tem razão de paciente (*Cf.* TIE, §84), isto é, ela passa a ser determinada por dinâmicas que ditam seu modo de operação. Consequentemente, os saberes produzidos por esses modos de produção são vagos, inconstantes, sujeitos às flutuações a variações e, sobretudo, lançam os homens constantemente em crises como as apresentadas no proêmio do TIE e nos capítulos sobre o amor, o ódio e o desejo no KV.

O segundo bloco dos modos de produção das ideias, formado pela crença verdadeira e pela percepção a partir de outra coisa, nos permite concluir que o verdadeiro não se opõe ao abstrato. Afinal, a crença verdadeira é fundamentada em razões e, embora produza conhecimentos necessariamente verdadeiros, mantém um nível de abstração que separa o sujeito da realidade, sendo uma convicção interna sem contato direto com as coisas. Por sua vez, o terceiro modo de percepção envolve dedução ou a partir de um universal, ou por meio de um efeito, indo na ordem analítica e não genética. Espinosa informa que essas deduções produzem conclusões corretas, porém não compreende da causa nada além do que já estava no efeito, além disso, ele é incapaz de alcançar a verdadeira essência da coisa concreta. Isso lança esses modos de produção verdadeiramente naquele olhar de sobrevoo que tudo espia sem nada habitar. Esses modos de produção, sendo a razão, são não adequados. Cristiano Rezende acrescenta que esses modos de produção envolvem o risco de um caráter fetichista. O autor comenta:

> A maneira racional de conhecer, à diferença da intelectual, corre o risco de limitar-se à aplicação externa de um instrumento de cálculo, de utilidade inquestionável, mas, em essência, indistinta de um competente trabalho

> administrativo sobre um "jogo de signos". Portanto, o verdadeiro perigo, aquele contra o qual é mister acautelar-se, isto é, aquele que não se confunde com a possibilidade de errar no resultado, é que a razão se tome e se dê por autônoma, limitando a percepção a essa capacidade de supervisionar o mundo, então reduzido ao objeto X das operações racionais. E essa limitação também consiste, assim, em ficar pelo caminho (*weg*), numa atitude que, com ares fetichistas, entreter-se-ia mais com a escada (*trap*), com o instrumento, do que com o fim a que serve, ou mais ainda, eclipsaria a natureza imanente deste último com a eficácia operatória daquele primeiro (2004, p. 111).

Isso explica por que Espinosa considera a intelecção clara e distinta, juntamente com o quarto modo de percepção no *Emendatione*, como os mais adequados e eficazes para o aperfeiçoamento da natureza humana. Esses modos de concepção permitem que o indivíduo contemple a própria coisa em si mesma — sua essência particular e afirmativa. Assim, eles possibilitam um conhecimento direto da realidade, um saber que nos coloca na nervura do real. Isso rompe com a abstração das formas anteriores de conhecimento, unindo a mente à realidade.

No entanto, esses métodos não apenas unem, mas também fomentam a certeza, pois são reflexivos. Eles revelam simultaneamente a origem da coisa pensada e do próprio ato do pensamento. Por meio deles, não só conhecemos, mas também entendemos como e por que possuímos o conhecimento que temos. Em resumo, ao fazer a transição da razão para a intelecção clara e distinta, avançamos da opacidade de um conhecimento verdadeiro que nos impede de enxergar a realidade em si, em direção à transparência de um conhecimento que abraça as estruturas da realidade, tanto as do pensamento quanto as do objeto pensado (REZENDE, C. 2004, p. 100).

Então, qual é a grande diferença e vantagem da intelecção clara e distinta, ou do quarto modo de conhecimento? Ao rejeitar a abstração do olhar de sobrevoo, ao não se contentar em manipular a realidade apenas através da mera comparação de sinais, ao recusar-se a limitar-se ao que é simplesmente revelado pelos efeitos e, de maneira positiva, ao buscar as causas e conexões que dão origem à realidade, ao compreender as leis e regras que governam tanto a realidade quanto sua compreensão, ao criticar os discursos e resistir à submissão ao que é imediatamente oferecido pela experiência, ao promover a união entre pensamento e realidade,

ao capturar a concretude do real e acolher as suas estruturas, podemos, finalmente, enunciar qual é a grande vantagem da intelecção clara e distinta: ela é materialista.

Ao fazer do quarto gênero de conhecimento o mais adequado, Espinosa opera uma crítica às ideias soltas, à abstração do si, às generalizações abstratas, à fé puramente dogmática nos discursos, ao assédio publicitário do desejo e à manipulação dos amores e dos ódios. Não é gratuito que a intelecção clara e distinta promova, de acordo com Espinosa, um renascimento (KV, II, 22, §7). Sem abstrair as ideias do real, o renascimento é ter aquele "pasmo essencial" anunciado por Alberto Caeiro, heterônomo de Fernando Pessoa. Se atentarmos que para Alberto Caeiro termos "pensar" e "filosofia" correspondem não ao quarto gênero de conhecimento, mas à maneira racional de conhecer, poderemos afirmar que as palavras do poeta fingidor encontram abrigo no pensamento do judeu amaldiçoado:

> O meu olhar é nítido como um girassol. / Tenho o costume de andar pelas estradas / Olhando para a direita e para a esquerda, / E de vez em quando olhando para trás... / E o que vejo a cada momento / É aquilo que nunca antes eu tinha visto, / E eu sei dar por isso muito bem... / Sei ter o pasmo essencial / Que tem uma criança se, ao nascer, / Reparasse que nascera deveras... / Sinto-me nascido a cada momento / Para a eterna novidade do Mundo... Creio no Mundo como num malmequer, / Porque o vejo. Mas não penso nele / Porque pensar é não compreender... / O Mundo não se fez para pensarmos nele / (Pensar é estar doente dos olhos) / Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo […] (PESSOA, F. 1946, p. 24)

IV. Definição genética e o trabalho do pensamento

Para Espinosa, as ideias não são meras representações. Em sua obra *Cogitata*, Espinosa esclarece que "as ideias nada mais são que narrações, ou seja, histórias mentais da natureza" (CM, VI). Narrar implica em articular eventos, estruturar fatos em uma ordem específica e, acima de tudo, comunicar algo, afirmar acontecimentos. Uma narrativa que não comunica, que não afirma algo, ou seja, uma narrativa incapaz de apontar para fatos, não pode ser considerada em si uma narrativa. Em suma, narrar é uma atividade, é a afirmação de um acontecimento. É justamente isso que Espinosa reforça ao dizer, na E, II, P49, *sch*, que as ideias não são como "pinturas mudas em um quadro". As ideias não precisam de um juízo separado para afirmar ou negar o seu conteúdo, antes elas já são afirmações e negações — como o próprio Espinosa pergunta retoricamente: "o que é perceber um cavalo alado senão

afirmar asas do cavalo?" (E, II, P49, *sch*). Entretanto, nós só conseguimos compreender bem a metáfora da narração se levarmos a sério sua equivalência com a história, afinal, nos *Cogitata*, Espinosa nos diz que as ideias são "narrationes *sive* historiae" (CM, VI). O que exatamente significa dizer que as ideias são histórias? Como explica Marilena Chaui, "o trabalho histórico não relata simplesmente o acontecido, mas descobre a *ratio* do acontecimento em sua singularidade irredutível, oferecendo os dados que permitirão estabelecer os princípios e as causas do sucedido e a definição de uma essência singular histórica" (1999, p. 120). Encontrar a *ratio*, estabelecer princípios, determinar as causas e vislumbrar a gênese de uma essência singular, eis os elementos constitutivos do verdadeiro conhecimento.

A teoria espinosana da definição genética leva à máxima potência o caráter ativo das ideias. De acordo com ela, uma definição não pode ser pensada à maneira de um mero conjunto exclusivo de propriedades necessárias (REZENDE, C. 2023, s. p.) Como explica Cristiano Rezende, em Espinosa "a definição é entendida como uma narrativa inteligível da história causal constitutiva de algo, como um enredo dinâmico de uma complexidade de elementos aptos a ser fonte fecunda de todas as propriedades que se seguem do definido, numa crase ontológica entre propriedades e efeitos" (*idem, ibidem*). Em nossos próprios termos: a definição genética é trabalho simultâneo de produção e exposição: na medida em que o pensamento vai em busca da gênese, do modo como alguma coisa é produzida, a exposição dessa gênese, desse modo de produção, é o movimento de produção e autocompreensão da própria definição (*Cf.* CHAUI, M. 2014 p. 164). Ou, se quisermos usar uma formulação que se tornou usual, podemos dizer que 'a ideia da causa é a causa da ideia do efeito'.

Isso significa que os elementos que constituem uma definição se relacionam nela causalmente da mesma forma que a coisa definida — ambas são constituídas por relações causais. Peguemos o exemplo dado por Espinosa no TIE, o círculo. A definição genética do círculo é a seguinte: círculo é a figura formada pelo movimento de um seguimento de reta cuja uma extremidade é fixa e a outra móvel (TIE, §95). Neste caso, a ideia de seguimento de reta fixo em uma extremidade e móvel em outra causa da ideia de círculo. Seguindo o adágio seissentista, "sabe quem faz", podemos afirmar que para Espinosa o fazer é saber e o saber é fazer. O pensamento só define na medida que produz.

Uma primeira consequência imediata dessa nova concepção da definição é que nela as propriedades (os *definiens*) não atuam como agentes a revelar ou determinar a essência, ou coisa definida, antes, eles é que são explicados pela ação que constitui a coisa definida, sua essência *actuosa*. Ou seja, e ainda seguindo a formulação de Cristiano Rezende, na definição genética, as propriedades não são entendidas enquanto for ignorado o trabalho de seu proprietário (*Cf*. REZENDE, C. 2023, s. p.). De outro modo, para evitar certas confusões que comentaremos daqui a pouco, as propriedades não são compreendidas enquanto não for entendido que é o seu modo de produção, a ação produtiva que as produz, que as tornam constitutivas daquilo que, justamente por produzi-las, as possuem como constitutivas de si. Como explica Rezende:

> Sem essa concepção da essência como trabalho, que é o que as definições genéticas vêm exemplificar, as propriedades se limitam a uma superfície sem fundamento, ao revestimento externo de um conteúdo vago, uma casca ou escudo, em cujo interior, mais uma vez, se abriga e se asila a ignorância (REZENDE, C. 2023, s. p.).

Em suma, sem uma definição causal, as propriedades se apresentam sob a forma de propriedades genéricas pertencentes a um proprietário anônimo. Em sentido contrário, para Espinosa a *copulationem in intellectu* deixa de ser mera reunião de característica para a atribuição de uma identidade e passa a ser a ciência das conexões singulares que constituem a essência e a realidade de um indivíduo que, enquanto causa, produz seus efeitos.

Desse modo, Espinosa pode se esquivar das dificuldades encontradas por Tomás de Aquino. Lembremos, diante da questão sobre a existência ou não dos universais, Tomás responde afirmando há diferentes modos de ser e que os universais "não subsistem fora da alma *pelo mesmo modo de ser que têm no intelecto*" (CONTARATO, 2015, p. 217 — itálicos nossos). Posta a disparidade entre os modos de ser, Tomás de Aquino tem que enfrentar um segundo problema: qual a validade para o conhecimento dos universais uma vez que se assume a sua diferença em relação a como as coisas são fora do intelecto? A essa questão, Tomás de Aquino responde dizendo que, embora a verdade exija correspondência, ela não exige que se conceba “tudo o que está na coisa” (AQUINO,1990, S.C.G., Lib. II, c.75, n.6). Espinosa, por sua vez, rejeita a diferença entre o modo de ser da coisa *in intellectu* e *extra animam*. Antes,

conforme afirmado em EII, P7, “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”, isto é, a coisa “*in intellectu*” segue a mesma ordem de conexões causais que a coisa “*extra animam*”. O conceito não é mera representação, mas produção genética do objeto na qual a ideia da causa é causa da ideia do efeito. Embora a ideia de círculo não seja a mesma coisa que o círculo, a definição genética do círculo segue, ou se preferirmos, perfaz, a mesma ordem e conexão causal que o círculo. Consequentemente, da definição genética permite a dedução de todas as propriedades da coisa definida de modo que ela não é uma apreensão parcial.

Recusada a teses das diferentes maneiras de ser das coisas e afirmada a possibilidade de apreensão das coisas em seu modo próprio de ser, Espinosa acaba por romper com a distinção presente no aristotelismo árabe de Averróis entre *huwiya* (ser), *sifat* (atributos) e *dat* (essência). Conforme vimos, a palavra “*huwiya*” em árabe é correlata de “*ens*”. Entretanto, em seu sentido original “*huwiya*” significa identidade no sentido de ser uma reunião de características a fim de descrever sua singularidade (*Cf.* LOHMANN, J. 2013, p. 51). Daí a afirmação de Averróis que o “nome ente (“*huwiya*” em árabe) significa cópula no intelecto”. Por sua vez, a palavra em árabe para essência é “*dat*”, que é uma abreviação de “*Dhat Allah*” (LOHMANN, J. 2013, p. 51). “*Dat*” é a essência de Deus e, sendo o seu aspecto fundamental ela é absolutamente transcendente ao mundo e jamais pode ser conhecida. Por isso a essência (“*dat*”) não se confunde com os “*sifat*”, os atributos e qualidades que descrevem a essência, mas não a constituem.

Para compreender melhor como Espinosa rompe com a cisão entre *huwiya* (ser), *sifat* (atributos) e *dat* (essência), precisamos fazer uma pequena observação sobre a formulação que estamos usando até o momento e que foi inicialmente proposta por Cristiano Rezende. O nosso comentador assevera o seguinte: “as propriedades não são entendidas enquanto for ignorado o trabalho de seu proprietário, isto é, a natureza ou operação constitutiva da identidade da coisa que as possui” (2023, s. p.). Essa formulação pode recair em problemas que julgamos serem contrários à própria interpretação e intenção do comentador. Em primeiro lugar, embora o uso do par “proprietário–propriedade” seja útil, dada as suas conotações econômicas e políticas, e encontrem respaldo no texto espinosano, é importante ressaltar que a definição genética vai muito além de justificar a propriedade pelo trabalho de sua produção. O que é

solapado pela definição genética é a própria dinâmica proprietário –propriedade. A imanência do efeito em relação à causa e a reversibilidade entre causa e efeito impedem que causa e efeitos sejam desassociados. Nesse sentido, a definição genética é crítica à abstração. Diante dela não existe mais o abismo que separava o proprietário e a propriedade, a distância que separava os dois como polos autônomos de uma relação. De modo ainda mais radical, o que encontramos na filosofia espinosana é uma ontologia da ação para a qual já não faz sentido falar em proprietários e propriedades, pois a partir dessa ontologia o próprio "*ens*" é ação que consiste na autoprodução de si mesmo como força produtiva. Justamente por isso, as propriedades (ou melhor, as não-mais-propriedades) não se separam da força produtiva, não são propriedades dela, antes, são suas constituintes.

Sobre a grande inovação espinosana, Marilena Chaui faz um belo resumo que, embora longo, vale ser citado:

> Porque as maneiras pelas quais o ser se diz e aquelas pelas quais nós dizemos deveriam coincidir a fim de que pudessem corresponder-se, o percurso da metafísica só pôde completar-se logicizando o ser (os universais) e reificando nosso pensamento (os transcendentais). Eis o que Espinosa chama de mau fundamento, a confusão entre o que é do ser e o que é do nosso intelecto, a indistinção entre o "investigar a natureza das coisas e nossas maneiras de conhecê-las". Ora, o legado aristotélico ensina que o ser se diz e nós o dizemos segundo a forma predicativa da proposição. O universo de pensamento escolástico e o cartesiano são, pois, balizados pelo campo predicativo. No primeiro, o ser enquanto ser é fundamentum ou subjectum de predicados transcendentais; em ambos, a substância é sujeito de inerência de predicados, portanto, acidentes atributos e modos são predicados inerentes às suas substâncias; necessário e possível são predicados inerentes às coisas; verdade e falsidade, predicados dos juízos ou das ideias/representações; bom e mau, predicados das coisas ou da vontade/atos divinos e humanos. As decisões filosóficas dos Pensamentos Metafísicos, assinalam por onde passa a subversão espinosana, partem da recusa da prioridade do campo predicativo na constituição da ou gênese da Natura Naturans e da Natura Naturata: a substância não é sujeito de inerência de predicados; atributos e modos não são propriedades predicáveis à substância; a existência não é um predicado da essência; a verdade não é um predicado do juízo nem da ideia, e menos ainda da coisa; bom e mau não são predicados das coisas nem da vontade, mas relações organizadas segundo a utilidade (o mau é puro obstáculo ao que é útil à conservação); a vida não é predicado de Deus (Deus é vida) nem das criaturas (a vida é a força de autoconservação na existência; é o conatus). É a admissão de uma estrutura não predicativa da realidade que vem anunciada na divisão do ser em substância e modo (entendido como res), e no tratamento dado aos transcendentais e às categorias, além da redução dos predicáveis a entes de razão que não são ideias das coisas nem ideias. O campo predicativo surge somente a seguir, como *locus* das propriedades deduzidas das essências, como efeitos delas e não como seus constituintes.
>
> Sem dúvida, o momento imediatamente visível da ruptura espinosana é o acontecimento gigantesco instituído na abertura da Ethica, quando o princípio de

> identidade é substituído pelo princípio de razão, ou seja, quando a forma predicativa "A é A" cede lugar à forma causal "A causa A", em que ser causa de si significa a essência que envolve existência necessária e só pode ser concebida como existente. Ciência das primeiras causas de todas as coisas, ciência primeira do Primeiro, a ciência aporética de Aristóteles encontra, enfim, solução ali mesmo onde é superada, quando a mea philosophia não recusa e sim afirma que a causa das causas, a causa primeira, é causa de si mesma. Ontologia do necessário, a *mea philosophia* é, em sentido rigoroso, *prima philosophia*. (Chaui, M. 1999, p. 541).

A definição genética não visa alcançar uma identidade, ao contrário, ela problematiza a própria noção de identidade. A definição genética, ao conceber as coisas como forças produtivas (causas), não aponta mais para uma *idem*-tidade, mas para o trânsito que é a própria coisa e para o seu transitar. Isso explica o motivo de Espinosa recorrer, para além dos exemplos matemáticos, a uma outra metáfora para a definição genética: a da história. Como vimos, Espinosa compara a definição genética à narrativa de um processo histórico — e, diga-se de passagem, em terreno espinosano a história não é repetição do bom passado e nem é desenvolvimento teleologicamente determinado, mas ação instituinte do real. Em suma, a definição genética enquanto narrativa histórica não é mero desvelamento de uma identidade, mas descrição de um processo. Mais do que isso, a definição genética efetua um processo de desidentificação, pois, ao definir as coisas como um processo sem reificação, ela apresenta-se como crítica da identidade. Certamente a definição genética espinosana é inovadora quando aplicada aos entes matemáticos, mas quando aplicada aos indivíduos transindividuais cuja existência consiste em um constante transitar, ela se torna revolucionária.

Por fim, e não menos importante, isso explica os deslocamentos e mudanças do léxico usado por Espinosa na Ética — momento em que ele dá mais privilégio ao par "causa e efeito" do que ao jargão aristotélico. É que a passagem da fórmula "ter/pertencer" para o formato "causar/seguir-se de" vai muito além de colocar a propriedade como efeito de uma causa. Antes, como mostra a E I, P 36 (cuja demonstração retoma E I, P 16), Espinosa aponta para a reversibilidade entre causa e efeito. Reversibilidade essa sendo o coração de uma filosofia da imanência. Aliás, é essa reversibilidade entre causa e efeito que explica o que Espinosa afirma em E V, P 36 quando ele diz que "o amor intelectual da mente a Deus *é o próprio amor de Deus* pelo qual Deus *ama* si próprio" (itálicos nossos). Não deixa de ser notável que Espinosa, na demonstração dessa proposição, nos remeta à E I, P 25, justamente onde Deus é identificado como *causa* das existências e das essências. Ou seja, no caso de E V, P 36, o

intelecto finito, que é um efeito de Deus, não é reificado sob a forma de uma propriedade de Deus, mas toma parte do próprio agir divino — o efeito toma parte na causa. Essa imanência é difícil de ser concebida na relação dos proprietários com suas propriedades, pois o proprietário se define não pela imanência de sua propriedade, mas pela posse dela. Ou seja, em última instância o modelo predicativo, na forma de uma relação de proprietários com suas propriedades, ainda guarda em si conotações hierárquicas que não faz jus à imanência espinosana. Em resumo, o deslocamento da fórmula "ter/pertencer" para o formato "causar/seguir-se de" não indica uma simetria entre "ter" e "causa" e nem entre "pertencer" e "seguir-se de", mas uma subversão. Da mesma forma que fez com Deus, Espinosa subverte a lógica da predicação substituindo-a por uma lógica da causalidade. Subversão essa que, em última instância, vai implodir as noções de propriedade e identidade. Em nossa leitura, que julgamos ser concordante com a interpretação de Cristiano Rezende, essa subversão já se encontra anunciada desde o TIE, o mais materialista de todos os começos.

***

O mais materialista dos começos: as palavras iniciais do TIE, "Depois que a experiência me ensinou", reencontram as do §85, quando Espinosa afirma "nunca, que eu saiba, conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo leis certas e assim como um autômato espiritual" (TIE, §85). O início da filosofia de Espinosa não abre portas para uma espécie de sujeito espiritual voluntarioso e senhor absoluto de suas ideias. Muito menos nos lança para fora do real, antes critica os modos de concepção que não permitem a união da mente com o todo. Como vimos, de uma ponta à outra, o pensamento não se descola da realidade que o suscita e o engendra. Mais do que isso, para Espinosa as ideias possuem modos de produção, isto é, elas são produzidas [*producuntur*] por meio de operações [*operationes*] determinadas por leis precisas para cada tipo de ideias (imaginativas, racionais ou intelectuais) (*Cf*. TIE, §86).

O mais materialista dos começos: na filosofia de Espinosa somos como operários do pensamento e o próprio pensamento é uma força produtiva. O mais materialista dos começos: não produzimos as ideias a partir de uma escolha individual e solitária, baseada no puro

voluntarismo e o eu individual não ocupa o lugar de grande arquiteto de seus pensamentos. Na verdade, os modos de produção das ideias são constituídos pelas leis comuns do pensamento que operam em todos nós. Todos nós compartilhamos os mesmos modos naturais de produção das ideias.

> O mais materialista dos começos: se a emenda do intelecto é fundamental para uma mudança social apresentada por Espinosa no início do TIE, não é porque as ideias mudam as práticas do mundo, mas porque pensar já é uma prática no mundo — uma prática que nos será mais feliz se compreendermos os seus modos de produção e nos apropriarmos deles. Em suma, a emenda do intelecto é uma prática para a liberdade.

CONCLUSÕES DE UM COMEÇO

Em seu "Nervura do Real", Marilena Chaui ressalta que, para Espinosa, uma vez que somos partes de uma causalidade imanente infinita (o Todo), nossa mente é concebida como vis nativa e espontânea para o conhecimento (Chaui, 1999, p. 83). Isso implica que nossa mente pode agir por si mesma, segundo a necessidade interna do pensamento e das conexões entre suas ideias. No entanto, isso só ocorre na medida em que a mente é partícipe do agir da Realidade; ou seja, embora a mente seja, nas palavras de Espinosa, um "*automa spirituale*", esse autômato não se encontra distante do real, não é abstrato. A mente só adquire autonomia quando participa da realidade, compreendendo sua relação com a Totalidade e seu pertencimento a ela. Neste sentido, a autonomia da mente não é condizente com uma espécie de "solidão epistêmica", mas com a descoberta do pertencimento do indivíduo à natureza inteira. Daí que a mente ser um "automa spirituale" não significa que ela é abstrata — distante do mundo —, ao contrário, a autonomia da mente depende de um antiabstracionismo de si mesma. Em outros termos, só podemos afirmar que a mente é autônoma quando ela supera a abstração do si.

Chaui destaca as seguintes palavras de Espinosa no "Breve Tratado": "chamo o Intelecto de causa, enquanto é causa de seus conceitos (ou enquanto depende de seus conceitos); e o chamo de todo, enquanto constituído por todos os seus conceitos" (Espinosa, 2012, p. 65). À luz dessas palavras, Chaui comenta:

> nossa mente é uma potência pensante que causa a suas próprias ideias e as articula com outras ideias […]. Ideias são, pois, acontecimentos mentais que, quando verdadeiras ou adequadas, são atos intelectuais que põem sua própria necessidade tanto quanto à sua gênese como quanto aos seus efeitos e às relações com outras ideias, afirmando o movimento e o trabalho do pensamento que somos e no qual estamos (Chaui, 1999, p. 88).

Isso significa que uma ideia é um acontecimento mental, originário na atividade interna da própria mente para compreender a gênese das afecções corporais, as relações necessárias entre os corpos, a gênese de suas próprias ideias e as conexões necessárias entre elas, de tal

maneira a apreender os nexos que constituem a realidade inteira e as essências singulares por ela produzidas (*idem, ibidem*).

No que se refere à abstração, vimos que:

(1) O tema da abstração surge em Espinosa em meio a um diálogo polêmico com seus contemporâneos.

(2) Espinosa oscila entre um antiabstracionismo radical e moderado.

(3) Para Espinosa, um mesmo processo cognitivo pode ser nomeado como abstração ou outra forma de pensar, sendo o fator determinante na alteração do nome o grau de consciência que envolve tal atividade mental.

(4) Apesar de Espinosa fazer uma forte crítica à abstração, ele não a recusa. Ela pode ser um instrumento que ajuda a reter as coisas inteligidas. Porém, a abstração só está livre de riscos aos máximanete cautelosos.

(5) Por fim, vimos que o desejo, enquanto consciência do apetite que desconhece suas causas, é o primeiro momento de ocultamento — e, portanto, de ruptura imaginária — do contínuo causal e necessário entre nós e o Todo da Natureza. Consequentemente, a maneira pela qual a imaginação percebe o desejo nos retira do contínuo do Real e nos lança no discreto fragmentado da abstração. Eis a gênese da abstração do si.

(6) Entretanto, se o desconhecimento do desejo opera dessa forma, é por meio da compreensão dos nexos que constituem as relações entre os corpos, as relações entre as ideias e a articulação entre corpos e ideias que a mente pode apreender a nervura do real. Ou seja, a mente pode apreender-se como parte da Realidade que consiste numa única Substância, imanente, infinitamente complexa, que se exprime em infinitos modos singulares que se relacionam entre si numa estrutura internamente articulada à qual damos o nome de Natureza. Esse método é, precisamente, materialista, pois recusa o independentismo das ideias.

Além disso, vimos que Lívio Teixeira e Marilena Chaui nos mostram que, para Espinosa, a mente só pode compreender-se como parte de um Todo no momento em que ela compreende a si mesma e seus modos de operação. Esse conhecimento nasce do esforço

reflexivo da mente em apreender a sua própria gênese e a gênese de suas ideias. O saldo desses comentários é mostrar que na filosofia espinosana o caminho reflexivo consiste simultaneamente na saída das abstrações e na descoberta da mente como partícipe da atividade do Real concreto.

Assim, ao cruzarmos (1) a tese de Lívio Teixeira, que aponta que a abstração consiste em considerar a parte fora do todo; (2) os comentários de Marilena Chaui, que mostram que a superação da abstração é a verdadeira entrada da mente na nervura do real, isto é, o seu encontro consigo mesma como parte da atividade divina; (3) os trabalhos de Cristiano Rezende, que evidenciam que a abstração em Espinosa envolve a construção de uma racionalidade meramente instrumental incapaz de efetuar todos os atos mentais implicados em seus cálculos; e (4) as pesquisas de Newlands, que demonstram que o processo de abstração é uma reificação dos modos de pensar; concluiremos que, para Espinosa, a abstração, quando praticada pelos que não são cautelosos, não produz apenas uma ideia confusa e mutilada a respeito de algo, mas efetua um processo que reflui sobre o indivíduo e envolve uma alienação de si. Seja um afastamento imaginário da Totalidade — o que impede ao indivíduo se perceber como parte do Todo (Lívio Teixeira e Marilena Chaui), seja uma ignorância em relação às suas próprias atividades mentais (Cristiano Rezende e Samuel Newlands). Nos dois casos, caímos na abstração do si.

I. Nota para uma interpretação selvagem:

Quais horizontes a crítica espinosana à abstração abre? Ao considerar a diversidade como constitutiva do Ser; ao conceber a interdependência dos seres não como um obstáculo à felicidade, mas como sua única forma de realização; ao entender a liberdade como nossa capacidade de existir e expressar nossa singularidade e, ao mesmo tempo, compreender o processo de singularização como um esforço coletivo na construção de uma realidade até então inexistente; ao criticar os universalismos abstratos, a alienação, a abstração do si, as identidades fixas, os dualismos e a dicotomia entre homem e natureza; ao se opor a todas as formas de poder teológico-político e superstições; ao desconstruir a tese do livre-arbítrio, o essencialismo e os modelos teleológicos; Espinosa, se não fornece todos os elementos necessários para a construção de um materialismo histórico dialético, certamente oferece

todos os elementos necessários para a elaboração de um materialismo queer. É hora de desenvolvermos uma teoria materialista queer, isto é, uma teoria queer espinosana.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.** Tradução: Guido A. de Almeida. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1985. 224 p.

ALENCAR, José de. **Senhora.** 1. ed. Brasil: B. L. Garnier, 1875. 256 p.

ALFREDO C. STORCK. A Constituição das Substâncias Materiais e a Acidentalidade da Existência. Observações acerca da Ontologia e da Semântica Avicenianas. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 15, n. 2, p. 313-342, jul./dez. 2005. Disponível em: https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/download/619/497/1176. Acesso em: 12 dez. 2022.

ALVES, ALVARO, MARCEL. O método materialista histórico dialético: alguns apontamentos sobre a subjetividade **Revista de Psicologia da UNESP** 9(1), 2010, p. 1 – 13.

AQUINO, T. **Suma de teologia: [Primeira parte – questões 84-89] [online].** Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 1. ed. Uberlândia: EDUFU, 2005. 281 p.

AQUINO, T. **Suma de teologia: [Primeira parte – questões 84-89] [online] (Notas do tradutor).** Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 1. ed. Uberlândia: EDUFU, 2005. 281 p.

AQUINO, Tomás de. **Suma Contra os Gentios, vl. 1.** Tradução: Odilão Moura. 1. ed. Porto Alegre: EST, Sulina, UCS, 1990. 378 p.

ARISTÓTELES. **De Anima.** Tradução: Maria Cecília G. dos Reis. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2006. 360 p.

_____. **Metafísica.** Tradução: Carlos Humberto Gomes. 1. ed. Coimbra: Edições 70, 2021. 698 p.

_____. **Segundos Analíticos.** 1. ed. Portugal: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2022. 248 p.

ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA. Testemunhas de Jeová- Proclamadores do Reino de Deus. São Paulo, 1993. Disponível em: https://www.jw.org/pt/biblioteca/livros/Testemunhas-de-Jeov%C3%A1-Proclamadores-do-Reino-de-Deus/.

AVICENNA. **Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina, édition critique de la traduction médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, vl. 3.** 1. ed. Louvain : E. Peeters, 1977. 354 p.

AZEVEDO, Domingos de. **Grammatica Nacional.** 1. ed. Lisboa: [s.n.], 1880. 389 p.

BACON, Francis. **Novum Organum.** Tradução: José A. R. de Andrade. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 256 p.

BARREDA, J. M. B. El problema del concepto abstracto en Aristóteles. **Logos: Anales del Seminario de Metafísica**, Madrid, v. 3, n. 5, p. 51-74, jan. 1968. Disponível em: https://philpapers.org/rec/BAREPD-3. Acesso em: 25 jul. 2022.

BOUREAU, Alain. **Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval.** Tradução: Igor S. Teixeira. 1. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016. 256 p.

BROWN, WENDY. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente**. Tradução: Mario A. Marino, Eduardo A. C. Santos. 1. ed. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019. 256 p.

BURTON, Robert. **A anatomia da melancolia: v.1.** Tradução: Guilherme G. Flores. 1. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2011. 266 p.

BUTLER, Judith. El deseo de vivir: la ética de spinoza bajo presión. **Nombres**, Córdoba, n. 29, p. 9-29, 2015.

_____. **Corpos que importam.** Tradução: Veronica Daminelli, Daniel Y. Françoli. 1. ed. São Paulo: Crocodilo Edições, 2019. 400 p.

CÉSAR, José. V. Abstrato ou concreto? **Revista Letras**; vl 9, 1958; p. 24-34.

CENCI, Marcio P. A indeterminação da vontade em Pedro de João Olivi. **Thaumazein**, Santa Maria, v. 6, n. 11, p. 246-265, jun. 2013.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa** (Tomo 1)**.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 944 p.

_____. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa (Notas, bibliografia e índices)**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 294 p.

_____. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa** (Tomo 2). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. 712 p.

_____. Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira. *In*: ROCHA, André (org.). **Escritos de Marilena Chaui, vl 2: Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. cap. 2, p. 11-116.

_____. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 360 p.

_____. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 328 p.

CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 342 p.

_____. Saber x poder: em busca do espaço da refleção. *In*: SANTIAGO, H. (org.). **Conformismo e resistência, vl 4.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. p. 155-174.

_____. Um anacronismo interessante. *In*: ANDRÉ M.; SANTIAGO, H.;

OLIVA, L. C. (org.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. cap. 15, p. 321-348.

CHICO BUARQUE & MPB-4**. Roda Viva**. [*S.l.*]: RGE Discos, 2009. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IpAR9DlQV6o. Acesso em: 15 set. 2021.

CONTARATO, T. S. R. O "comum" na realidade segundo Tomás de Aquino. **Griot: Revista de Filosofia 12**, [S.l.], v. 12, n. 2, p. 213-226, 2015. DOI: 10.31977/grirfi.v12i2.659. Disponível em: https://philpapers.org/rec/CONOCN-3. Acesso em: 28 out. 2022.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão.** Tradução: GT Deleuze, Luiz B. L. Orlandi (Coord.). 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2017. 432 p.

ESPOSITO, ROBERTO. **Dois: a máquina da teologia política e o lugar do pensamento**. Tradução: Henrique Burigo. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019. 308 p.

ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. Boitempo Editorial, 2024.

FEREZ, Cecilia Abdo. Gobernar a las mujeres: la proposición XI, 4 del Tratado Político, de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia. **Revista de filosofia Aurora,** Curitiba, v. 32, n. 56, p. 334 - 345, maio/ago. 2020. Disponível em: http://doi.org/10.7213/1980-5934.32.056.DS01. Acesso em: 10 abr. 2021.

_____. Naturaleza e imaginación en Spinoza. **Nuevo Itinerario.** [S.l.], v. 16, n. 1, p. 3-21, mai. 2020. DOI: https://doi.org/10.30972/nvt.1614343. Disponível em: https://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/article/view/4343. Acesso em: 20 jun. 2021.
FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia: de Cícero a Heidegger.** Tradução: Álvaro Cabral. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. 152 p.

GAINZA, Mariana de. **Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo**. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011. 316 p.

GALEANO, Eduardo. **O Livro dos Abraços.** Tradução: Eric Nepomuceno. 9. ed. Porto Alegre: L&PM, 2002. 270 p.

GALILEI, Galileu. **O Ensaiador.** 1. ed. São Paulo: Nova cultural, 1999. 256 p.

GILSON, ETIENNE. **A filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 954 p.

GLEIZER, Marcos André. **Metafísica e conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa.** 1. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014. 276 p.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto: uma tragédia.** Tradução: Jenny Klabin Segall. 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2016. 552 p.

GRESPAN, Jorge. **Marx: uma introdução.** 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021. 104 p.

_____. **Revolução Francesa e Iluminismo.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2021. 112 p.

HAYEK, F. A. **Direito, Legislação e Liberdade.** Tradução: Henry Maksoud. 1. ed. São Paulo: Visão, 1985.

HIGGINS, Silvio Salej. **Aristóteles e o problema dos universais.** 1. ed. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2014. 80 p.

HOBBES, THOMAS. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz N. da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 420 p.
https://resistadotblog.wordpress.com/2019/12/20/o-metodo-marx/. Acesso em: 7 nov. 2022.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução: Marcos F. de Paula; Luís César G. Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. 204 p.

_____. **A força do corpo humano.** Tradução: Márcia Patrizio. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2010. 168 p.

_____. Do eu ao si: a refundação da interioridade em Spinoza. *In*: ANDRÉ M.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. (org.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. cap. 16, p. 349-366.

KŘÍŽ, ANTONÍN. K některým Aristotelovým pojmům. (disponível em: https://elearning.tul.cz/pluginfile.php/684594/mod_resource/content/1/slovnicek_Aristotelovych_pojmu.pdf).

LOHMANN, Johannes. Ma'na e Logos — estruturas linguísticas e formas de pensamento. Tradução: Ana Lúcia C. Fujikura; Helena Meidani. **Notandum,** [S.l.], p. 47-56, jan/abr. 2013. Disponível em: http://www.hottopos.com/notand31/47-56Lohmann.pdf. Acesso em: 4 jan. 2023.

MARCUS VIANA, MALU AIRES & TRANSFÔNICA ORKESTRA. Sob o Sol. [*S.l.*]: Sonhos e sons, 2006. Disponível em: **https://www.youtube.com/watch?v=Z3AJFx6-vUA**. Acesso em: 10 ago. 2021.

MARX, Karl. **Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie**. In: MARX, K.; ENGELS, F. Werke (MEGA). Berlin: Dietz, 1983, v. 13.

_____. **A Questão Judaica.** Tradução: Artur Morão. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1993. 39 p.

_____. **O capital: crítica da economia política - Livro I: o processo de produção do capital.** Tradução: Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. 896 p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. Boitempo editorial, 2015.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx.** Tradução: Nélio Schneider. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. 296 p.

MIRALBELL, I. La teoría aristotélica de la abstracción y su olvido moderno. **Sapientia.** [S.l.], v. 63, n. 223, p. 3-28, 2008. Disponível em: https://philpapers.org/rec/MIRLTA. Acesso em: 6 abr. 2022.

MORANDO, L. O método Marx. **Resista! Observatório de resistências plurais**, [S.l.], dez. 2019. Disponível em:

MORFINO, Vittorio. **A ciência das conexões singulares.** Tradução: Diego Lanciote. 1. ed. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021. 100 p.

MORIN, E. Para além do Iluminismo. **Famecos**, Rio Grande do Sul, v. 12, n. 26, p. 24-28, 2005. DOI: https://doi.org/10.15448/1980-3729.2005.26.3299. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3299. Acesso em: 5 out. 2022.

NEWLANDS, S. **Reconceiving Spinoza**. 1ª Edição. New York: Oxford University Press; 2018.

_____. Spinoza's Early Anti-Abstractionism *In*: MELAMED. Y. Y. **The Young Spinoza: a metaphysician in the making**. 1º edição. New York: Oxford University Press; 2015. p. 255-71.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa.** Tradução: Raquel Ramalhete. 2. ed. São Paulo: Editora 34/Politeia, 2018. 416 p.

OLIVEIRA, Júlio Aguiar de. **O fundamento do direito em Espinosa.** 1. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. 116 p.

ORWELL, George. **1984.** Tradução: Alexandre Hubner; Heloisa Jahn. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 543 p.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica.** Tradução: Maria Paula G. Ribeiro. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. 448 p.

RACLAVSKÝ, JIŘÍ. Projikování a abstraktní vs. konkrétní individua. **Studia Neoaristotelica.** [S.l.], v. 6, n. 2, p. 234-246, 2009. DOI: 10.5840/studneoar2009624**.** Disponível em: https://www.phil.muni.cz/~raclavsky/texty/projikovani_a_individua.pdf. Acessado em: 25 jul. 2023.

REPÚBLICA POPULAR DAS LETRAS #12: Spinoza literário. [Locução de]: Antônio Carlos Queiroz. Brasília: Studio 8itobits, 26 jul. 2022. Podcast. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Z6QbyheYZvc. Acesso em: 26 jul. 2022.

REZENDE, Cristiano Novaes. A gênese textual da doutrina da educação das crianças no Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa. **Filosofia e Educação**, Campinas, v. 5, n. 1, p. 52-110, set. 2013.

_____. Sustentação, produção, ação: um caminho até a essência actuosa da substância em Espinosa. **Substância Na História da Filosofia**, [S.l.], p. 387-414, 2023.

_____. Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 14, n. 1, p. 59 – 118, jan./jun. 2004. Disponível em: https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/download/731/615/1364. Acesso em: 3 dez. 2022.

_____. Tratado da Emenda do Intelecto, Medicina da Mente, Correspondência Completa entre Espinosa e Tschirnhaus e Schuller (Pósfacio) . Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2023 [versão digital, sem páginação].

_____. O Estatuto das Hipóteses Científicas na Epistemologia de Espinosa. **Cadernos de História de Filosofia e Ciência**, Campinas, Série3, v. 18, n. 1, jan.-jun. 2008. p. 147-71.

SANTIAGO, Homero. **Entre servidão e liberdade.** 1. ed. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019. 448 p.

SANTOS, B. S.; COSTA, R. da. **História da filosofia medieval.** 1. ed. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2015. 230 p.

SEWELL, ROB. **O que é materialismo Dialético?** Disponível em: https://www.marxismo.org.br/o-que-e-materialismo-dialetico/. Acessado em Acesso em: 7 abr. 2023.

SHARP, Hasana. Feminismo y heterodoxia: Spinoza según Moira Gatens. [s.n.], [S.l.], n. 58, mai. 2020.

SILVA, N. **O problema dos universais na idade média.** [S.l.]: [s.n.], 2016. Disponível em: https://cesad.ufs.br/ORBI/public/uploadCatalago/16493315082016Historia_da_Filosofia_Medieval_I_Aula_10.pdf. Acesso em: 7 abr. 2022.

SOUZA, Laiza Rodrigues de. **O problema dos universais no medievo: o nominalismo de Ockham e a passagem da ontologia à lógica.** 2015. 129 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Paraíba Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes Programa de Pós-Graduação em Filosofia, João Pessoa, 2015.

SPINOZA, B. **Obra completa I: (Breve) tratado e outros escritos.** J. Guinsburg; Newton Cunha; Roberto Romano (org.). 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. 488 p.

_____. **Obra completa II: correspondência completa e vida.** J. Guinsburg; Newton Cunha; Roberto Romano (org.). 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. 390 p.

_____. **Obra completa III: tratado teológico-político.** J. Guinsburg; Newton Cunha; Roberto Romano (org.). 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. 376 p.

_____. **Obra completa IV: ética e compêndio de gramática da língua hebraica.** J. Guinsburg; Newton Cunha; Roberto Romano (org.). 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. 560 p.

_____. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos.** Tradução: Homero Santiago; Luís César G. Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. 320 p.

_____. **Ética**. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos (Coord. Marilena Chaui). 1. Ed. São Paulo: Edusp, 2015. 593 p.

_____. **Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar**. Pref. Marilena Chaui. Intr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Erika Itokazu. Trad. enotas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva.Belo Horizonte: Autêntica Editora 2012.

_____. **Tratado Teológico-Político**. Trad. introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna.** Tradução: Adail U. Sobral, Dinah de A. Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. 672 p.

TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa.** 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2001. 200 p.

TEIXEIRA, R. A.; REZENDE, C. N. Há Abstração de Si na Origem de toda a Abstração na Filosofia de Espinosa?. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea,** Brasília, v. 7, n. 2, p. 89-121, ago. 2019. DOI: https://doi.org/10.26512/rfmc.v7i2.25586. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/25586. Acesso em: 13 nov. 2022.

TIRO, Porfirio de. **Isagoge.** Tradução: Gustavo Barreto V. de Paiva. 1. ed. [S.l.]: Attar, 2015. 21 p.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **La semiótica de Spinoza.** Traducción: Fernando Venturi. 1. ed. Buenos Aires: Cactus, 2020. 192 p.

ZATERKA, L.A. **Filosofia Experimental na Inglaterra do Séc. XVII: Francis Bacon e Robert Boyle**. São Paulo: Humanitas, 2004. 298 p.