UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRAN DE OLIVEIRA ALAVINA

Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve Tratado

Versão Corrigida

São Paulo

2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve Tratado

FRAN DE OLIVEIRA ALAVINA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como parte das exigências para a obtenção do título de doutor.

Orientador: Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

Versão Corrigida

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Alavina, Fran de Oliveira

Ae Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o
Breve Tratado

/ Fran de Oliveira Alavina ;

orientador Luís César Guimarães Oliva. - São Paulo,
2017.

222 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Renascimento. 2. Modernidade. 3. Espinosa. 4.
Leitor. 5. Amor. I. Oliva, Luís César Guimarães,
orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Fran de Oliveira Alavina

Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve Tratado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como parte das exigências para a obtenção do título de doutor.

Área de concentração: Filosofia/História da Filosofia

Aprovada em: 07 de Março de 2018

Banca Examinadora

Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

Instituição: USP Assinatura: _____

Prof. Dr. Antonio Alcir Bernárdez Pécora

Instituição: UNICAMP Assinatura: _____

Prof^a. Dr^a. Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Instituição: UNIFESP Assinatura: _____

Prof^a. Dr^a. Maria das Graças de Souza

Instituição: USP Assinatura: _____

Prof. Dr. Homero Silveira Santiago

Instituição: USP Assinatura: _____

Dedicatória (*In memoriam*)

À Liliane Severiano Silva: com todo
o afeto do seu amigo que,
infelizmente, teve que completar esta
jornada sem você. Foi difícil sem sua
presença, mas sem sua amizade e
companheirismo não teria sido
possível, pois você não me deixou
“sair da Filosofia” quando eu já me
via fora dela. Depois de sua partida,
recordar de nosso começo foi o
motivo para continuar. Completar a
jornada sozinho é sempre mais difícil,
porém nossa amizade é eterna como
são imperecíveis todas as coisas de
um amor verdadeiro, posto que
singular.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais (Francisco José Lima de Alavina e Maria Neci de Oliveira Alavina), e ao meu irmão Romulo Alavina: sem o apoio de vocês não poderia ter chegado ao fim desta peleja intelectual.

À FAPESP, (*Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo*) pela concessão de bolsa de estudo, sem a qual, não teria sido possível a boa realização desta pesquisa.

Ao meu orientador, Professor Luís César Guimarães Oliva pelo carinho, paciência e generosidade durante o longo processo de orientação. Muito obrigado, este trabalho é uma expressão viva de suas qualidades como professor e pesquisador.

Ao professor e amigo José Expedito Passos Lima que foi o primeiro incentivador desta pesquisa e a quem devo grande parte de minha formação filosófica.

Aos meus amigos de moradia estudantil, companheiros de todas as horas no CRUSP: Thiago Guerim (o mais filósofo dos meus amigos geógrafos), Leonardo Sena, André, Ivan Rocha, Igor Venceslau (amigo e companheiro de bons e eruditos cafés) e mais recentemente o alegre e destemido J.J.

Ao Paul Clívilan Santos Firmino, o mais “valente” dos meus amigos geógrafos, por me abrigar no último ano da pesquisa: sem, talvez, seu gesto nobre, este trabalho não teria sido possível.

Ao Francisco Baraglia, por me receber em sua casa e pela paciência com o destino dos meus livros: sempre grato pelo seu gesto ao mesmo tempo nobre e gentil.

À Claudia Ávila, por todas as formas de apoio. Estamos sempre juntos no tempo do afeto, mesmo que distantes no espaço. Muito obrigado, daquele que te considera como uma mãe!

À secretária do Departamento de Filosofia da USP: muito grato pela atenção e cordialidade de sempre.

Ao Professor Homero Santiago pelas valiosas sugestões e orientações durante a banca de qualificação deste trabalho, bem como na banca final.

À Professora Marilena Chaui por ter aceito participar da banca de qualificação. Sou sinceramente agradecido pela oportunidade da convivência nas reuniões do *Grupo de Estudo Espinosanos*, suas intervenções sempre são oportunidades únicas de aprendizagem. É uma grande honra, mas também grande responsabilidade poder travar um verdadeiro diálogo intelectual com quem admiramos.

Aos professores Alcir Pécora e Cecília Cavaleiro que com liberalidade aceitaram participar da banca final de defesa e com os quais travei um profícuo diálogo na defesa: ainda que não tenha lhes dado o Leão Hebreu que esperavam, mas que eu não havia prometido. Aguardemos, outros entusiastas do amoroso renascentista estão por vir...

À Professora Maria das Graças de Sousa que aceitou prontamente participar da banca final, mesmo sendo convidada de “última hora”: muito grato pela generosidade e pela leitura atenta deste trabalho.

Aos colegas do *Grupo de Estudos Espinosanos* da USP.

Ao “mano velho”, o amigo Leonardo Moreira: obrigado por tudo, mas principalmente pelo companheirismo sincero!

À Raquel Rodrigues Rocha, amiga e debatedora das mais sinceras e “cearenses” conversas filosóficas, e todos os outros amigos remanescentes daquela briosa turma de graduação (2006.1) da UECE: os longevos “pensadores da 44”!

À Jaqueline, que esteve presente desde o começo da jornada: obrigado!

Ao Paulo César dos Santos: aquele que sempre me recorda da urgência da história do presente. E não é que chegamos até aqui...

Por fim, recordemos Espinosa: *só os homens livres são capazes de verdadeira gratidão!*

“Há naturezas eróticas que não são absolutamente sexuais, (...) [neste caso] talvez Spinoza, (...) tão erótico, que pretendeu amar as coisas pelo simples fato de que as compreendia”.

(Georg Simmel, *Fragmentos e Aforismos*).

RESUMO

ALAVINA, O. F. *Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve Tratado*. 2017. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Este trabalho filosófico tem por escopo explicitar a influência do autor renascentista Leão Hebreu, com base na obra *Dialoghi d'amore*, sobre o pensador seiscentista Espinosa, mais particularmente o conceito de *amor* e sua relação com o *conhecimento* no *Breve Tratado*, obra espinosana que esboça, ainda que minimamente, a estrutura que se solidificará posteriormente na *Ética*. A relação entre estes dois autores, além do problema sobre a natureza do amor como paixão da beatitude, implica também reconhecer a mudança entre dois *ethos* filosóficos distintos: *Renascimento* e *Modernidade*. Se um pensador renascentista influencia um moderno, a negação dos seus antecessores feita pelos modernos pode não ser, pois, uma crítica aniquiladora, capaz de apagar todos os resquícios de um modo de pensar supostamente ultrapassado. Daí se indagar: *o que há de moderno na renascença e o que há de renascentista na modernidade?* Na resolução desta indagação de dupla dimensão, justifica-se o breve excuro pelo pensamento cartesiano e a proposição da concepção filosófica de *leitor* como um dos traços distintivos de fundação da filosofia moderna. O pensador moderno parece ser, antes de tudo, um leitor, o bom leitor, ou nos termos de Espinosa: o *leitor-filósofo*.

Palavras-chave: Amor. Conhecimento. Renascimento. Modernidade. Leitor.

ABSTRACT

ALAVINA, O. F. *Spinoza, reader of Leo the Hebrew: a study about the Short Treatise* 2017. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

This philosophical work has as a scope to make explicit the influence of the renaissance author Leo the Hebrew, based on the work *Dialoghi d'amore*, upon the 17th century thinker Spinoza, particularly the concept of *love* and its relation with *knowledge* in the *Short Treatise*, Spinozian work that outlines, even if minimally, the structure that will be later solidified in the *Ethics*. The relation between these two authors, besides the problem of the nature of love as passion and beatitude, implicates also to recognize the change between two distinct philosophical *ethoses*: *Renaissance* and *Modernity*. If a renaissance thinker influences a modern one, the negation of its predecessor by moderns cannot be, though, an annihilating critique, able to delete all the remnants of a supposedly outdated way of thinking. Therefore the inquiry: *what is there of modern in Renaissance and what is there of renaissance in Modernity?* The resolution of this bi-dimensional question justifies the short passage through the Cartesian thought and the proposition of the philosophical concept of *reader* as one of the distinctive features of the foundation of modern philosophy. The modern thinker seems to be, first of all, a reader, a good one, or in terms of Spinoza: the *philosopher-reader*.

Keywords: Love. Knowledge. Renaissance. Modernity. Reader.

SUMÁRIO

Introdução p. 11

Parte I

Capítulo I: *Yehudah Abravanel, pensador hebraico do Renascimento: a tratadística do amor* p. 30

1.1 Os Dialoghi d'amore: a gênese entre o conhecer e o desejo p. 31

1.2 Entre os laços do amante e do amado p. 57

1.3 Acerca de uma questão renascentista e de hipótese interpretativa: a erudição filosófica p. 79

Parte II

Capítulo II: *Descartes e a filosofia moderna: crítica da erudição e busca da verdade* p. 90

2.1 A crise da tradição renascentista: o lugar da verdade p. 91

2.2 Do lugar da verdade à sua busca p. 103

Capítulo III: *Tratado da Emenda e Breve Tratado: conhecimento e amor* p. 123

3.1 Ainda sobre uma especificidade da hipótese: o porquê da determinação de Espinosa como leitor p. 126

3.2 Da Emenda, o amor: do tratado inconcluso ao tratado breve p. 173

3.3 O diálogo amoroso espinosano p. 194

Considerações Finais p. 205

Referências Bibliográficas p. 216

Introdução

“De todos aqueles que li, tanto os antigos, quanto os modernos, e que escreveram sobre o amor não importa em qual língua, Filone agrada-me mais do que todos e é com quem sinto ter apreendido mais; pois, a meu pouco juízo, era quem tratava o assunto não apenas de maneira mais geral, mas com maior verdade e, talvez, doutrina”¹. (Tullia D’Aragona, *Della Infinità di Amore*, 1547).

“a [definição] dos Autores que definem o Amor como a vontade do amante unir-se à coisa amada não exprime a essência do amor, mas uma sua propriedade e, como a essência do Amor não foi suficientemente examinada por eles, tampouco puderam ter um conceito claro de tal propriedade; daí ocorreu que todos tenham julgado a definição deles bastante obscura (...)”². (Espinosa, *Ethica*, III, Def.af. VI, 1677).

Estas, em parte, discordantes epígrafes possibilitam uma apresentação e aproximação iniciais ao tema desta investigação filosófica: a influência dos *Dialoghi d’amore* de Leão Hebreu no pensamento de Espinosa, particularmente no *Breve Tratado*, obra de juventude que se constitui em peculiar testemunho da formação filosófica espinosana³. O encômio que a pensadora renascentista Tullia D’Aragona (1508-1556)⁴ realiza por meio de um dos personagens do seu diálogo (*Sobre a Infinitude do Amor*)

¹ Cf. D’ARAGONA, Tullia. *Della Infinità di Amore*. Firenze: Edizioni Polistampa, 2011.

² Cf. ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. Cord. Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

³ Cf. Dio, L’Uomo, La Libertà. *Studi Sul “Breve Trattato” di Spinoza*. A cura di Filippo Mignini. Roma-L’Aquila: Japadre Editore, 1990.

⁴ Tullia D’Aragona destacou-se na prosa filosófica renascentista. A sua especificidade diz respeito não apenas ao tema abordado, inserindo-a no debate mais amplo das formulações filosóficas sobre o amor, bem como expressa a presença de uma autêntica pensadora no âmbito de uma atividade marcadamente masculina. Ademais, sua dupla atividade de *cortigiana* e filósofa lhe confere uma peculiar posição, ainda pouco explorada, no âmbito da *História da Filosofia*. Sobre Tullia D’Aragona, ver: ANTES, Monika. *Tullia d’Aragona, cortigiana e filósofa*. Trad. it. Riccardo Nanini. Firenze: Edizioni Polistampa, 2011.

sintetiza de modo loquaz a entusiasta recepção⁵ aos *Dialoghi d'amore* de Leão Hebreu⁶. Com efeito, Tullia, em seu escrito, expande um problema não completamente respondido pelo pensador judeu que é alvo de seus elogios. Ora, mas qual problema Tullia retoma dos *Dialoghi d'amore*?

Trata-se do problema do fim do amor: quer enquanto término da ação amorosa; quer enquanto fim almejado. Há limites para o amor? Amar é o próprio fim do amor, isto é, no amor não há qualquer fim extrínseco, de forma que todo ato amoroso se consuma em si mesmo? Ou, pelo contrário, o amor é busca infundável: aquele que ama, mais quer amar; na mesma intensidade daquele que não ama, mas busca amar? Neste último caso, já amar e buscar amar possuiriam intensidades semelhantes. O amante correspondido e o amante não correspondido estariam embebidos na mesma necessidade: buscar unir-se à coisa amada, sempre. O primeiro com a finalidade de continuar amando, portanto, a manutenção de seu estado atual; o segundo com a finalidade de elevar seu estado atual: amar e ser amado, isto é, realização da reciprocidade que exige toda perfeição amorosa. Uma vez que o segundo consiga elevar seu estado amoroso, isto é, garantir a reciprocidade do amor, sua condição parece não ser muito diferente daquela anterior, pois é preciso manter a união com a coisa amada. Assim, parece que há certo índice de indeterminação, um grau de flutuação de mesma intensidade, tanto para o amante correspondido, quanto para o amante não correspondido, ou o amante sem amado. Não é este o caso do amor, que, buscando a coisa amada, se apresenta sofregamente no primeiro diálogo do *Breve Tratado*?

Se assim ocorre, amar é uma atividade infundável, desde o princípio fadada a uma imperfeição, pois não possui término, completude: se perfeitas são as coisas que não possuem índice de indeterminação, ou seja, que não são inacabadas. O amor, todavia, pode apresentar um tipo de incompletude não negativa, pois o término nunca alcançado do amor lhe permite uma duração infundável: amar para mais amar. Do contrário, amar

⁵ Os *Dialoghi* tiveram mais de 30 edições apenas no século de seu lançamento. A obra se constituiu em um grande sucesso editorial e de público, merecendo um número crescente de traduções. Com efeito, o volume dos *Dialoghi* que Espinosa possuía em sua biblioteca particular era uma tradução vertida para o espanhol, muito provavelmente a famosa tradução do inca Garcilaso de la Veja. O sucesso e a difusão dos *Dialoghi* explicam-se, por um lado, pela “moda” renascentista da tratadística do amor, por outro, pelo caráter enciclopédico do escrito. Nesse sentido, os *Dialoghi d'amore* se firmaram como obra de referência sobre o tratamento filosófico do amor.

⁶ Sobre a recepção e edição dos *Dialoghi*, ver aqui: CARVALHO, Joaquim. *Leão Hebreu, Filósofo. Para a história do platonismo no Renascimento*. In: *Obras Completas. Vol. I. Filosofia e História da Filosofia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992; BARATA-MOURA, José. *Leão Hebreu e o sentido do amor universal*. In: *Estudos de Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1998.

para continuar amando, sem realização de satisfação completa, pareceria ser melhor não amar, pois amar seria entregar-se ao fluxo contínuo de vicissitudes nunca completamente superadas ou satisfeitas. Batalha sem garantia de vitória, pois a coragem e a firmeza de ânimo de entregar-se à peleja não realizam nem garantem por si mesmos a reciprocidade amorosa. Não é este o caso do amante personagem *Filon* dos *Dialoghi d'amore*, que ante sua amada *Sofia*, em duras penas de sofreguidão busca passar de amante a amado?

Como percorrer uma via penosa, porque longa, na qual o encontro do pouso não é garantia de repouso: assim se apresentam as intempéries amorosas, mesmo no circuito do amor intelectual. Sendo doce e prazeroso o amor correspondido, não se pode olvidar quão penosa é a manutenção do amor, já que nada parece pior para o amante do que a possibilidade da perda do amado. Dessa maneira, ao que parece, os amantes nunca estão completamente calmos, aquietados. São sempre sôfregos, angustiados, inquietos, agitados. Sempre empenhados em demonstrar e expressar seu sentir publicamente⁷. O

⁷ É de se notar que a manifestação do amor depois de despertado ocorre, quase sempre, de modo máximo, como uma força que não reconhece obstáculos, isto é, sua capacidade de esconder-se ou dissimular-se somente a muito custo. Tal se explica em virtude da força da natureza amorosa, algo que ensaja os *tratados da arte de amar*. Neste caso, a *arte de amar* exigindo um cálculo passional exercitado com apuro e perícia, pode até mesmo inverter ou sanar a dor daqueles que sofrem de amor, ou que sofrem por não amar. Imbuídos da técnica amorosa, os antigos sôfregos podem passar de conquistados a conquistadores. Todavia o domínio da técnica da conquista amorosa não tem uma validade absoluta, pois, dada a força do amor, o perito pode aplicar a técnica sobre outros, mas não sobre si mesmo. Ele pode passar de conquistador a conquistado, desde que seja arrebatado por um amado ou amada, ou seja, desde que o amor se imponha à técnica que tenta em vão torná-lo mesurado. Ora, Espinosa afirmará no *Breve Tratado* que é impossível não amar. É próprio do amor vencer o vencedor, ele não se contém, mas quer sempre expandir-se, mostrar-se: o amor, ainda que silenciado, fala. Logo, no século XVII, quando os tratados da técnica amorosa começam a declinar, o tratado da dissimulação honesta, a técnica não do simular, mas do esconder, rende o seguinte comentário: “a mesma dor que atormenta os amantes, se não basta para fazer com que digam seus afetos, transforma-se em ambição amorosa de demonstrá-lo; e, se os ânimos honestos contentam-se em não se manifestar, com grande esforço conseguem cobrir-se inteiramente com o manto que há de encobrir tantos anseios”, (ACCETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. Trad. Edmir Misso. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 57). Se o autor italiano dá o amor como exemplo de algo sobre o qual é impossível *dissimular* (sendo que é possível simular no amor, pois se assim não fosse não haveria sedução), o Padre Antonio Vieira, no Sermão do Mandato, apresenta um caso único no qual um amante dissimulou e, por isso, segundo a régua cristã foi o mais perfeito dos amantes. Pregou o jesuíta que: “Se a nossa ignorância nos faz menos ingratos, também vos faz a vós menos amante, porque na pedra da ingratidão afia o amor as suas setas, e quanto a dureza é maior, tanto mais as afina. Como formais logo desculpas a nossas ingratidões, donde podíeis crescer motivos as vossas finezas? Cuidei que tinha dito a maior de todas, mas esta foi a maior. Chegou Cristo a diminuir o crédito de seu amor, para dissimular e encobrir os defeitos do nosso, e quis parecer menos amante, só para que nós parecêssemos menos ingratos. (...) O que era eleição sua quis que parecesse necessidade; o que era ingratidão nossa, quis que parecesse contingência, para que na contingência ficasse dissimulada a ingratidão”, (Padre Antonio Vieira. Sermão do Mandato de 1645. In: Sermões. Tomo I. Org. Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2014, p. 362). Com efeito, parece absurdo que um amante queira parecer “menos amante”, uma vez que é próprio dos amantes demonstrar sua paixão, não só demonstrar, mas na sua exposição fazer prevalecer que é grande o seu amor. Mostrar-se menos amante é mostrar-se indigno aos olhos do amado. Isto que nos aparece como absurdo também o é aos olhos do orador sacro, mas justamente por ser único, posto que absurdo, é que pode servir de exemplo. Onde o pressuposto de Vieira ser este: “Primeiramente só Cristo amou, porque amou sabendo: *Sciens*. Para inteligência desta

amor não resiste ao segredo restrito absoluto: ainda que segredado, nunca o é por inteiro, pois se configura como um bem que, conquistado, deve ser comunicado. Não é deste bem, amoroso e comunicável, que se fala já no primeiro capítulo do espinosano *Tratado da Emenda do Intelecto*? Com efeito, o amante necessita expressar-se ao amado com vistas a obter a reciprocidade; e, uma vez que obtenha a reciprocidade, alcançando o máximo gozo amoroso, expressa aos outros, gradualmente, o que sente.

Desse modo, parece ser impossível não amar. Nisto concordam Leão Hebreu, Tullia D’Aragona e Espinosa. Existir sem amar é quase como nunca ter vivido⁸, pois no amor está um gozo de fruição e expansão de vida, no amor sustenta-se a própria beatitude, de tal modo que a felicidade só se diz plenamente em termos amorosos. Por conseguinte, apresenta-se uma das hipóteses desta investigação: os modernos herdaram dos renascentistas um tratamento diferenciado acerca do amor através da mútua relação entre o conhecimento intelectual e as paixões. Ora, Leão Hebreu e Espinosa, no *Breve Tratado*, não concordam que o conhecimento causa amor?

Com efeito, os diálogos de Leão Hebreu poder-se-iam definir como uma *enciclopédia filosófico-amorosa*. Nos *Dialoghi* amorosos de *Filon* e *Sofia* se entrecruzam diversas tradições filosóficas e suas respectivas abordagens sobre o amor. Desde a tratadística do amor cortês, passando pela tradição amorosa lastreada no *Cântico dos Cânticos*, inspirado na sabedoria salomônica, até a tradição platônica e neoplatônica. Todavia, postula-se, aqui, uma compreensão dos *Dialoghi d’amore* não como mais um tratado de amor cortês do *Cinquecento* italiano.

Neste caso, por um lado, prepondera para os *Dialoghi* uma inserção em certa tradição filosófica, aquela de matriz platônica e neoplatônica, sem, contudo, desconsiderar o efetivo interesse que a obra alcançou em breve espaço de tempo, destacando-se entre os tratados de *amore* no Renascimento, quer entre os estudiosos renascentistas, quer entre os historiadores da Filosofia. Apesar disso, a obra de Leão Hebreu permaneceu carente de uma tradição interpretativa própria, que objetivasse inquirir suas fontes filosóficas, bem como explicitasse o novo tratamento dispensado pelo autor às questões herdadas de pensadores medievais, tais como Ibn Gabirol (Avicébron),

amorosa verdade, havemos de supor outra não menos certa, e é, que no mundo e entre os homens, isto que vulgarmente se chama amor, não é amor, é ignorância”, (Ibidem, p. 344).

⁸ Daí que Espinosa possa falar em termos de renascimento após experimentar os efeitos do *amor intelectual de Deus*.

citado explicitamente nos *Dialoghi*, por meio do *De Fonte Vitae*, e Maimônides. Por outro lado, a relação entre Leão Hebreu e Espinosa é apontada com certa constância entre os estudiosos do pensamento espinosano⁹, entretanto, trata-se de uma relação sempre aludida, porém pouco esmiuçada em seus detalhes mais determinantes¹⁰.

Ademais, em relação aos renascentistas florentinos (em particular Ficino e Pico della Mirandola)¹¹, Leão Hebreu é frequentemente identificado como continuador destes, porém imputando-se à sua elaboração filosófica falta de originalidade e de rigor reflexivo. Daí, correntemente ser apontado entre aqueles autores renascentistas que, transitando entre a Filosofia e as disciplinas humanísticas (os *studia humanitatis*)¹², teriam se perdido em construções especulativas híbridas: consequência de sua orientação metódica que, privilegiando uma multiplicidade de vias, não foi capaz de fundamentar, ao final, uma segura e precisa convergência de tradições¹³.

Todavia, mesmo que não totalmente encerrado o debate acerca de certa originalidade da filosofia de Leão Hebreu, não se pode desconsiderar seu ineditismo, entre os renascentistas, ao conceber um tratado filosófico em forma de diálogo, não sendo um mero comentário da concepção amorosa platônica. Os *Dialoghi* expressam o ponto alto em que chegou a tradição renascentista na consideração do *amore* como objeto de reflexão filosófica. Leão Hebreu identifica, pois, no amor, um elemento metafísico peculiar no tratamento ontológico. Assim, é possível considerar os *Dialoghi* como uma obra síntese da reflexão renascentista sobre o amor, na qual se encontram reunidas

⁹ Cf. CHANTAL, Jaquet. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, 163: "Dans le Court Traité, et plus particulièrement dans le Dialogue entre l'entendement, l'amour, la raison et la concupiscence inséré entre les chapitres II et III de la première partie, un certain nombre de commentateurs, comme Zimmels et Gebhardt, soulignent l'influence dominante des Dialoghi d'amore de León Abrabanel".

¹⁰ Com efeito, a única obra dedicada apenas à relação entre Leão Hebreu e Espinosa é o trabalho de Solmi. SOLMI, Edmondo. *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo. Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo*. Modena: Vincenzi, 1903. Conforme se pode aferir do próprio título da obra, trata-se de um estudo que insere o judeu renascentista no âmbito da história do pensamento filosófico italiano. Todavia, mais contemporaneamente apresenta-se a tentativa de identificar em Leão Hebreu um pensador português. Não obstante seus diálogos tenham sido editados em italiano. Sobre este aspecto veja-se: GOMES, Pinharanda. *Dicionário de Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Edições Dom Quixote, 1987; *História do Pensamento Filosófico Português. Vol. II Renascimento e Contra-Reforma*. Direção Pedro Calafete.

¹¹ Cf. FESTUGIÈRE, J. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*. Paris: Vrin, 1941.

¹² Cf. KRISTELLER, P. *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento* [1954]. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

¹³ Cf. CARVALHO, J. *Leão Hebreu, Filósofo. Para a história do platonismo no Renascimento*, p. 189: "O pensamento de Leão Hebreu não tem a espontaneidade nem a originalidade de alguns pensadores (...). Enleava-o ainda, pela época e formação, a influência tradicional dos filósofos árabes e judaicos, cujo método e atitude filosófica não era o da interior meditação pessoal, mas o comentário, o desenvolvimento dum ponto de partida que o texto fornecia".

distintas tradições de pensamento: platônicos, neoplatônicos, aristotelismo árabe, judeus medievais, sem esquecer a *qabbalah*.

Tal não significa desconsiderar que o amor já houvesse recebido uma atenção filosófica por parte da tradição imediatamente anterior, aquela medieval¹⁴. Contudo, é com a retomada da tradição platônica no Renascimento que o interesse filosófico sobre o amor se desenvolve plenamente, alcançando o posto de elemento universal na ordem ontológica dos vínculos comuns entre os entes. O amor e sua universalidade inerente são garantidores da unidade do todo: tal é a concepção de Leão Hebreu. Por conseguinte, a necessidade de uma *amorosa filosofia*, que não se contente apenas em refletir e elucidar a natureza unitiva do amor, seus efeitos. Porém que, além disso, se constitua como discurso filosófico que, nutrindo-se da potência amorosa, expresse os efeitos mais imediatos do amor: seu caráter unitivo e o gozo de fruir a coisa amada. Algo que se aproxima da filosofia de Espinosa, cujo conhecimento intelectual está acompanhado de um amor que lhe é próprio, e que por estar unido ao conhecimento não se restringe a gozo intimista, mas deve ser comunicado.

Justifica-se, assim, o uso do modo dialogado: tanto em Leão Hebreu, quanto no *Breve Tratado* espinosano. Não se trata meramente de aproximação ao modelo expositivo platônico, tal como realizado por Ficino¹⁵. Porém, se trata do uso de uma forma argumentativa que se coaduna com o objeto abordado. Sendo o amor o elemento unitivo por excelência, deve-se considerar que toda e qualquer unidade só é possível graças ao *transitus*: passagem pelos diversos para o alcance da convergência. Todavia, não tem esta destinação o uso do diálogo na *Recherche de la Vérité*, de Descartes (primeiro objeto de análise do *Capítulo II* da tese). Neste caso, conforme se verá, o modo dialogado é a forma que expõe a busca da verdade, porém esta forma não mimetiza seu objeto, tal como o diálogo amoroso mimetiza a relação entre amante e amado. Na *Recherche*, o diálogo é

¹⁴ Sobre o amor, como questão filosófica no pensamento medieval, ver aqui: ROUSSELOT, P. *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*. Paris: Vrin, 1981. Com efeito, se a tradição escolástica latina tentou conciliar o amor *eros-philía* com o *ágape* cristão, os renascentistas, ao se voltarem diretamente para as fontes clássicas, particularmente platônicas, objetivaram ir além das conciliações possíveis, considerando o amor como elemento determinante na reflexão filosófica, perpetuado em toda consideração metafísica que contemplasse o problema dos vínculos metafísicos entre os entes na constituição de uma unidade possível. Cumpre observar também que entre os medievais o amor concebido como *caritas* possui maior importância e relevo entre os místicos, se comparado aos pensadores que exercem a atividade filosófica na universidade. Destacando-se entre aqueles Hugo e Ricardo de San Victor, sem esquecer São Bernardo.

¹⁵ Cf. FICINO, Marsilio. *De Amore. Comentario a Banquete de Platón*. Trad. Esp. Rocio de La Villa Ardura. Madrid: Tecnos, 2001.

utilizado em seu caráter expositivo-demonstrativo. O diálogo não pode mimetizar a busca da verdade, porque esta não é feita a dois, mais de modo solitário. Ademais, conforme se demonstrará, a verdade não é aferida do *medium* da posição contrária dos dialogantes *Poliandro* e *Eudoxo*. Em Descartes, conforme pretende demonstrar o *capítulo II*, por meio das análises da *Recherche*, do *Discurso do Método* e das *Paixões da Alma*, a virada moderna rompe não apenas com a base filosófica renascentista dos *studia humanitatis*, como opera também uma mudança na forma da escrita filosófica. A questão metódica está acompanhada de uma mudança de estatuto da prosa filosófica. Daí, o fenecimento do diálogo não apenas como forma, mas também como meio privilegiado de aferição da verdade.

Daí a importância para esta investigação da passagem pela filosofia cartesiana, ocupando no corpo do texto um lugar determinante. Por um lado, se opõe à filosofia renascentista de Leão Hebreu, por outro, trata-se de um autor que ainda influencia Espinosa no modo como são concebidas as paixões no *Breve Tratado*¹⁶. Assim, poder-se-ia indagar, em diálogo com as teses da estudiosa Chantal Jaquet: se no *Breve Tratado* Espinosa ainda segue certa orientação cartesiana no tratamento das paixões; no caso específico da paixão amorosa, ele não se distanciaria de Descartes? Tal não resultaria da herança renascentista de Leão Hebreu na filosofia espinosana, pelo menos até o *Breve Tratado*?

Por conseguinte, a filosofia cartesiana apresenta-se, aqui, como um duplo em relação ao pensamento espinosano. Ao mesmo tempo em que desfaz o modo de operar renascentista, no interior do *Breve Tratado* ela encontra-se em concomitância com uma concepção de amor, em parte, herdada do Renascimento.

Nesse sentido, cumpre aqui salientar, uma vez que as proposições desta investigação doutoral se inserem no âmbito da *História da Filosofia*, mais especificamente da *filosofia moderna*, inquirindo (como resultante das hipóteses adotadas a partir da relação entre as filosofias de Espinosa e Leão Hebreu) as particularidades da *Modernidade* enquanto *ethos* filosófico determinado e suas ambiguidades na ruptura com

¹⁶ Segundo Chantal Jaquet, ainda que “*não se trate de reduzir o Breve Tratado a um texto cartesiano*”, deve-se considerar que: “*No Breve Tratado, com efeito, a análise da natureza dos afetos desposa ainda um esquema cartesiano em pelo menos dois níveis*”. Segundo a estudiosa francesa, tais níveis são constituídos pela relação de causalidade entre corpo e alma e na ordem expositiva das paixões-efeitos. Desse modo, Espinosa no *Breve Tratado* seguiria o princípio cartesiano de enumeração e ordem expositiva dos afetos. (Cf. CHANTAL, Jaquet. *A unidade do corpo e da alma. Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. br. Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 67-73).

o *Renascimento*, o que se poderia denominar de hipótese de fundo desta investigação, não na perspectiva de um trabalho historiográfico, porém de caráter filosófico. Isto é, não apenas na tarefa do detalhamento e localização da produção filosófica dos autores no espaço da longa duração da história do pensamento, ou, em termos hegelianos, na simples apreciação da *galeria dos heróis da razão pensante*¹⁷; mas, no sentido mais profundo, segundo o qual pertencer ao âmbito da *História da Filosofia* supõe uma justificativa filosófica para tal pertencimento. A *História da Filosofia*, em virtude da potência e natureza do seu objeto específico, o pensar, não pode se exaurir no puro ato historiográfico, não se reduz à história das ideias, à pura descrição das diferenças e das particularidades dos pensamentos de cada filósofo¹⁸.

Não se reduzindo a estes aspectos, trata-se de explicitar no movimento do pensamento de Leão Hebreu (nos *Dialoghi d'amore*) e de Espinosa (no *Breve Tratado e no Tratado da Emenda do Intelecto*) não apenas a passagem de dois períodos históricos distintos. Nesta passagem, se mostram e se explicitam rupturas e continuidades no próprio modo como a *Filosofia* pensa a si mesma. Ora, se originalmente a *Filosofia* é a conjunção de amor (*filo*) e conhecimento (*sofia*), o modo como se conhece o amor, que resulta em uma definição de sua natureza e compreensão de sua potência, determina o próprio modo como a *Filosofia* pensa a si mesma. Assim, por meio da justificação filosófica do amor pode-se inferir também a definição de Filosofia. Nos autores aqui analisados, os efeitos do conhecimento filosófico são fortes e duradouros como aqueles do verdadeiro amor, pois na essência do filosofar está o amor como *paixão-afeto* que acompanha o saber.

Na compreensão do movimento conceitual, a atividade filosófica se mostra não redutível ao discurso ordenador das vicissitudes temporais, pois sua atividade imanente não se explica na simples descrição da diferença entre o que fazia antes e o que se faz depois. A *Modernidade*, na qual se insere Espinosa, não obstante a radicalidade de seu pensamento ante seus contemporâneos, revela a demanda de um ato fundacional, ao mesmo tempo instaurador e de ruptura; ruptura que a *Modernidade* opera em relação aos renascentistas. Um modo de conceber a atividade filosófica é criticado, aquele da *filosofia*

¹⁷ Cf. HEGEL, Georg. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Trad. José Barata-Moura. Porto: Porto Editora, 1995, p. 45.

¹⁸ Segundo os termos de Merleau-Ponty: “o universal filosófico reside no momento e no ponto em que as limitações de um filósofo se investem numa outra história que não é paralela àquela dos fatos psicológicos ou sociais, mas que ora se cruza e ora afasta-se dela, ou melhor, que não pertence a mesma dimensão”, (Merleau-Ponty, Maurice. *Por toda parte e em parte alguma*. In: *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 142).

erudita dos *studia humanitatis*, e o um novo modo que se instaura deve ser justificado: aquele cujo primeiro escopo se funda na articulação entre o *método* e a *busca da verdade*. Daí o reconhecimento do pensamento cartesiano como desconstrutor do *ethos* renascentista. O pensamento cartesiano é revelador do movimento do pensamento em seu esforço próprio de fundar a si mesmo¹⁹, de estabelecer um início que não aliene as capacidades da *luz natural*. Se a história da filosofia pode se apresentar como a galeria das contendidas e disputas infindáveis que não pode oferecer saber certo e seguro ao seu espectador²⁰, somente a unidade da *lumière naturelle* pode pôr freio aos dilaceramentos e divisões. Ora, se o conhecimento livresco ocasiona desníveis, isto é, não é o mesmo entre os homens, “o bom senso [*bon sens*] ou a razão [*raison*] é naturalmente igual em todos os homens”²¹.

Desse modo, é pela *luz natural* que o ato fundacional da Modernidade se realiza. Não se trata de um retorno, como no escopo renascentista de reviver o espírito da melhor antiguidade: aquela clássica. Não há propriamente um retorno à, ou da *luz natural* porque ela nunca esteve completamente ausente, mas obliterada. Não estava de todo ausente, mas impedida de atuar. Uma vez cultivada, bem orientada²², a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso dissipará as nuvens cinzentas da indistinção; indistinção que dá azo ao erro. Por conseguinte, o ato fundacional exige uma saída *tópica*, isto é, operar fora da

¹⁹ Conforme nos aponta a comparação cartesiana, não se propõe uma reforma do pensar, ou uma volta às origens para restabelecer uma originalidade primitiva, mas um ato fundador radical que demanda uma derrubada total, para que se construa desde novos alicerces, pois: “é certo que não vemos em parte alguma lançarem-se por terra todas as casas de uma cidade, com o exclusivo propósito de refazê-la de outra maneira, e de tornar assim suas ruas mais belas; mas vê-se na realidade que muitos derrubam as suas para reconstruí-las, sendo mesmo algumas vezes obrigados a fazê-lo, quando elas correm o perigo de cair por si próprias, por seus alicerces não estarem muito firmes”, (DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 35).

²⁰ Se aqui se remeter ao caráter das disputas escolásticas a arte da *disputatio*, segundo a qual a verdade é disputada, não buscada, trata-se mesmo de se conceber algo semelhante ao *modus operandi* do *espetáculo*, com um público específico e um sistema de atuação próprio. Ora, se a própria Filosofia passa a ser concebida como um conhecimento da história das disputas teóricas, das querelas entre os pensadores, ela torna-se uma encenação que se assemelha àquela teatral, fazendo do leitor um espectador. Assim, a Filosofia se apresenta como um espetáculo cujo espectador pode formular pouca coisa de seu, pois ao assistir a disputa deve tomar partido de um dos lados disputantes. Ademais, sendo próprio de toda encenação bem sucedida gerar no expectador o sentimento de que a ordem de sentido a que se assiste não pode ser alterada, não resta ao leitor que vê na Filosofia o mero palco das disputas e dos litígios teóricos senão uma estupefação paralisadora. Donde as considerações de Descartes ante um espetáculo de que ele não ousa tomar parte: “da Filosofia nada direi, senão que, vendo que foi cultivada pelos mais excelsos espíritos que viveram desde muitos séculos e que, no entanto, nela não se encontra ainda uma só coisa sobre a qual não se dispute, e que por conseguinte não seja duvidosa, eu não alimentava qualquer presunção de acertar melhor que os outros, (...)”, (DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 32). Os temas da *encenação das ciências* e do *teatro do mundo* podem ser observados no opúsculo cartesiano: *Cogitationes Privatae*. Cf. DESCARTES, René. *Oeuvres. Vol. X*. Paris: VRIN, 1986.

²¹ Cf. DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 29.

²² Daí a pertinência das *Regulae ad Directionem Ingenii*.

tradição filosófica até então constituída. Exige constituir, portanto, um novo lugar de busca da verdade. Tal tradição não enseja o bom conhecimento, mas, sob a perspectiva cartesiana, pode ser considerada a história da obliteração da *luz natural*. No esforço instaurador dos modernos, aquilo que antigos, medievais e renascentistas fizeram parece ser um grande engano. Quanto mais se avançar no interior da tradição, maiores os *errorum maculae*: aqueles erros que, segundo Descartes, são adquiridos da frequência dos livros, maculando o espírito²³.

Assim, apresenta-se a radicalidade do ato fundacional da Modernidade: operar como se não tivesse havido filosofia anteriormente, pensar como se não houvesse tradição filosófica: pensar fora da tradição²⁴. Esta radicalidade, justificada em grande parte, no *Discurso do Método*, a partir do itinerário do próprio Descartes, tem um de seus momentos mais loquazes na *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*. Nesta obra, a força da luz natural pode ser apresentada em toda sua vitalidade, pois o personagem *Poliandro* chegará ao conhecimento verdadeiro sem passar pelas agruras advindas do contato com a tradição filosófica. A radicalidade expressa na *Recherche de la Vérité* é uma radicalidade pertinente não apenas aos contemporâneos de Descartes, mas também pertinente ao exercício filosófico na atualidade. Como pensar filosoficamente fora da tradição filosófica? É possível “fazer” filosofia fora da *História da Filosofia*?

Não está no escopo desta investigação responder a este espinhoso questionamento, que a *Recherche* cartesiana nos apresenta sem menores sobressaltos. Porém, no confronto com esta questão, outras duas podem ser aqui assinaladas. A primeira, conforme se mostra no desenvolvimento desta investigação: mesmo a filosofia espinosana, que leva às últimas consequências a radicalidade da ruptura instalada pela Modernidade ante a tradição, supõe um momento formativo no interior desta tradição, ainda que ela seja posteriormente negada. Nas questões aqui levantadas isto reside na influência do renascentista Leão Hebreu sobre a filosofia espinosana ainda em formação, conforme se verificará no *Breve Tratado*. Se, por um lado, Espinosa é um crítico da filosofia cartesiana e ao mesmo tempo

²³ Cf. DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 11.

²⁴ Seguindo a via aberta pela filosofia espinosana, é possível afirmar que esta radicalidade iniciada por Descartes não opera uma completa saída da tradição filosófica. Com efeito, desde os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, passando pelos *Pensamentos Metafísicos* e chegando à *Ética*, Espinosa demonstra o quanto o pensamento cartesiano está atrelado à tradição filosófica. Nesse sentido, é possível identificar na filosofia espinosana uma radicalidade total em relação ao ato fundacional da Modernidade. O pensamento espinosano não apenas supõe a crítica da tradição, mas também a crítica daquela primeira Modernidade, que, pensando-se fora da tradição criticada, permanece atrelada a ela.

um herdeiro dela, em uma “fidelidade infiel”²⁵; por outro lado, em sua formação mantém contato com a filosofia do Renascimento, isto é, com aquele *ethos* filosófico que, perpassando a obra do judeu renascentista, é colocado em suspeição pelo pensamento moderno. Assim, não é possível se posicionar fora da tradição sem passar pelo seu interior anteriormente.

Já a segunda questão posta pelo questionamento anteriormente levantado é o modo como a filosofia se porta na contemporaneidade; estabelecendo-se aí o âmbito no qual se insere esta investigação. Com efeito, mesmo um breve e rápido olhar lançado nas vicissitudes atuais revela que a contemporaneidade pensa a si mesma identificando na Modernidade seu ponto constituinte mais determinante. *Pós-Modernidade, hipermodernidade, modernidade tardia, modernidade líquida*: tais definições diagnósticas, em certa medida, revelam que em meio à diversidade há um ponto de univocidade: todas se dizem a partir da Modernidade. Onde, também neste caso, ser preciso se encontrar no interior da história da filosofia para se pensar um processo que ocorre na longa duração e que perpassa o próprio *ethos* da filosofia da Modernidade.

Aqui já se pode entrever uma das ambiguidades que se aderem à ruptura moderna. Se, em seu período fundacional, os modernos buscam instituir um lugar fora da tradição, à medida que o projeto moderno se estabiliza a própria Modernidade torna-se ela mesma uma tradição: a tradição moderna que nos perpassa. De tal modo que os contemporâneos estão em posição semelhante àquela dos modernos em relação aos seus antecessores, isto é, voltados para uma tradição secular. Todavia, diferente dos modernos, os contemporâneos tendem a não instaurar uma posição radical de ruptura²⁶. Ao contrário, observa-se uma demanda sempre crescente de certa volta aos modernos, para se pensar com maior profundidade aquelas questões que invariavelmente remetem da contemporaneidade à Modernidade²⁷.

²⁵ Conforme os termos de Marilena Chaui em: *Fidelidade Infiel: Espinosa Comentador dos Princípios de Filosofia de Descartes*. In: *Revista Analytica*. V. 3. Número 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

²⁶ Aqui não se desconsideram as correntes filosóficas que propõem um ultrapassamento e crítica da Modernidade. Entretanto, mesmo estas correntes, na medida em que se põem como ultrapassamento, não podem deixar de se remeter à Modernidade como fundamento do ponto de virada proposto.

²⁷ Veja-se que propostas com núcleos teóricos diferentes possuem, todavia, um eminente reportar-se à filosofia moderna, como, por exemplo, a proposta da teoria do agir comunicativo de Habermas que se reporta a Kant; e as proposições de Antonio Negri que do âmbito da tradição marxista remetem ao pensamento espinosano.

Ora, isto ocorre, pode-se afirmar, em virtude daquilo que apontará com perspicácia Michel Foucault, no ensaio “*O que são as luzes?*”.²⁸ A modernidade não é apenas um período histórico definido, um *ethos* filosófico determinado assentado em uma porção de tempo, porém mais propriamente uma ação que se imputa a si mesmo: “uma atitude, (...) um modo de relação que concerne à atualidade”²⁹. Dessa maneira, se para se pensar o presente é preciso remeter à sua ancestralidade moderna, a própria busca de compreensão da atualidade já é uma si uma atitude moderna. Nesse sentido, a marca mais durável da modernidade filosófica se revela nesta busca relacional com a atualidade; e que remete à Modernidade enquanto elemento constituinte do contemporâneo. Daí que nossa proposta se insira neste âmbito mais amplo da atualidade filosófica, proposta que, reportando-se à Modernidade, neste caso à passagem do Renascimento para o pensamento propriamente moderno do século XVII, não apenas se insere no conjunto da história da filosofia e dos estudos sobre Espinosa, mas pode lançar luz sobre aqueles traços da Modernidade que ainda perpassam e constituem o *ethos* da filosofia no presente.

Ademais, em um presente cujo eixo de gravidade se centra cada vez mais no campo *afetivo-passional*³⁰, muitas vezes sobrepondo-se ao campo *ético* e *gnosiológico*, época de um sentir que se quer esvaziado de conteúdo, perpetuando uma forma difusa de excitação uniformizadora, cumpre não olvidar aquelas formas de pensamento nas quais as paixões não estão separadas do conhecimento intelectual, nem o conhecimento pode ser reduzido a puro ato intelectualista. Tal se observa quer nos *Dialoghi d'amore*, quer no *Breve Trattato*.

Avançando na hipótese que assinala o pertencimento desta investigação ao campo da *história da filosofia*, e por se tratar também da análise de um pensador renascentista, cumpre assinalar um pequeno *excursus* naquela que pode ser considerada uma das grandes referências de uma filosófica história da filosofia, isto é, não apenas uma história da filosofia de caráter historiográfico. Trata-se das *Lições sobre História da Filosofia*, de Hegel. Com efeito, nesta obra, observa-se que o tratamento dado ao Renascimento se

²⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *O que são as luzes?* In: *Ditos e Escritos II. Arqueologia das ciências e histórias da ciência do pensamento*. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Mota. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

²⁹ Ibidem, p. 341.

³⁰ A título de exemplo sobre a centralidade do campo afetivo-passional na cultura atual, pode-se citar aqui dois casos, diversos em suas abordagens, porém significativos. TÜRKKE, Christoph. *Sociedade Excitada: filosofia da sensação*. Trad. Antonio A. Z. Zuin, Fabio A. Durão, Francisco C. Fontanella, Mario Frungillo. Campinas: Editora Unicamp, 2010; PERNIOLA, Mario. *Do Sentir*. Trad. Antonio Guerrero. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

coaduna com aquela perspectiva mais vulgarizada e difundida na historiografia³¹: de uma Renascença cujo escopo está em reviver o espírito da antiguidade clássica. Ou seja, o Renascimento não se diz por si, mas por outro. Sua identidade não lhe é própria, mas, sendo idealizada, é tomada de “empréstimo” dos antigos.

Dessa maneira, os renascentistas são à medida que se aproximam de seus modelos: são, quanto mais se aproximem dos antigos³². Ver-se-á, no caso de Leão Hebreu, que quanto mais seus *Dialoghi* se aproximam e exprimem aquela *prisca sapientia* dos hebreus, tanto mais exprimem o modelo dos antigos. Todavia, o modelo não é estabelecido de fora, mas de dentro, ou seja, é estabelecido pelos próprios imitadores. O modelo não se impõe apenas por si, porém na medida em que seu reconhecimento é assentado e estendido. No caso renascentista, tal como em um jogo cujas regras são estabelecidas pelos próprios jogadores, sem árbitros exteriores. Nesse sentido, o modelo diz mais sobre seus imitadores do que sobre si mesmo³³. Na proposição renascentista de imitar e fazer reviver certo caráter da antiguidade clássica (segundo os mesmos renascentistas, solapado pela rudeza medieval), está um ideal que revela a identidade renascentista.

Trata-se de uma identidade que não se dá de modo transparente, mas transposta em uma imagem idealizada, na busca de alcançar uma meta deveras digna e necessária, na realização daquela tarefa autoimposta de estabelecer uma *filosofia erudita*, de realizar um liame comum entre as diversas *humanae literae*, de formatar um saber integral que possa conduzir a vida comum dos homens, ou seja, uma forma de pensamento que não se

³¹ Ilustrativa desta posição no campo da historiografia na atualidade é uma das últimas obras de Le Goff, de título: “*A História pode ser dividida em pedaços?*”. Nesta obra o historiador francês avança na hipótese de que o Renascimento foi, em verdade, um período particular de uma longa Idade média. Cf. LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?*. Trad. Nícia Adam Bonatti. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

³² O debate sobre a relação entre o *modelo* e o *imitador*, bem como sobre o caráter positivo da *imitatio* e a questão do *exemplum* é amplo e duradouro não só no âmbito do Renascimento, mas também entre os estudiosos do período. Trata-se de um modo de operar, cujo seio é a tradição retórica; e que, não obstante as nuances e vicissitudes, penetra desde as artes até a reflexão política. Para uma primeira aproximação entre os estudiosos, veja-se: KRISTELLER, Paul. *El pensamiento renacentista y las artes*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Madri, Taurus, 1986. Já entre os renascentistas, veja-se: ERASMO. *Diálogo Ciceroniano*. Trad. Elaine C. Sartorelli. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

³³ Ora, vejamos como exemplo as declarações de Maquiavel, em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Ao remeter à imitação dos antigos, o pensador florentino torna patente aquilo que não fazem os seus, através daquilo que os antigos fizeram: “Motivo por que infinitas pessoas que as lêem [as histórias] sentem prazer em ouvir a grande variedade de acontecimentos que elas contêm, mas não pensam em imitá-las, considerando a imitação não só difícil como também impossível; como se o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que era antigamente”, (MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007).

exila no simples exame teórico³⁴. Tudo isto identificado não apenas com o estudo dos antigos, porém identificado nos próprios antigos, em suas realizações. De tal modo que aquilo que os renascentistas são e aquilo que almejam ser parece ser uma só coisa. Onde se poder, por exemplo, afirmar que Ficino é *Platão redivivo*. Ora, a partir desta identidade imagética transposta, e por isso mesmo não transparente, na indistinção entre o modelo e seus imitadores, recairá sobre o Renascimento uma conceituação filosófica de ideal animado por um espírito velho: de filosofias eruditas, porém sem propor algo de inteiramente novo, tal como se mostra na argumentação de Hegel.

Com efeito, a perspectiva hegeliana sobre a filosofia do Renascimento é, de fato, pouco benfazeja. Hegel identifica no sentido de *retorno-ressurreição* que comporta o termo *renascimento* uma falta de originalidade congênita que difere este período da história do pensamento dos demais períodos³⁵. O espírito renascentista nasce já velho, por isso morre rapidamente, sendo apenas um “ponto de passagem”, “um fenômeno feito em uma linguagem passageira, (...) numa linguagem morta”³⁶. Não poderia, por isso, ser mais mordaz sua consideração de que: “porém, múmias trazidas para o seio do vivo não podem, nele, aguentar-se”³⁷. Por conseguinte, o Renascimento não seria mais que um átimo de regressão, um ponto no qual o espírito em atitude rememorativa pode tomar impulso para ir além; um breve descanso em sua marcha irrefreável para que, depois de brevemente lançar um olhar ao passado, sintasse insatisfeito, desejando, pois, seguir além. Trata-se de um átimo de rememoração saudosista, uma vez que não se comportam regressões, pois o “espírito só se satisfaz no conhecimento da sua originalidade”³⁸.

Seguindo esta orientação, Hegel não dedica um estudo apurado aos pensadores renascentistas, uma vez que suas filosofias diferem quase nada daquelas antigas:

³⁴ Cf. GARIN, Eugenio. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. Trad. Cecília Prada. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

³⁵ Cf. HEGEL, Georg. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, p. 94-95: “(...) são apenas traduções, não são originais, (...). Semelhante reaquecer é, portanto, de encarar apenas como ponto de passagem do apreender-se em formas condicionadas, precedentes, como um atravessar recuperado dos estádios necessários de cultura, (...)”.

³⁶ Ibidem, p. 95

³⁷ Ibidem, idem.

³⁸ Ibidem, idem. Ademais, “uma filosofia anterior não satisfaz o espírito em que agora vive um conceito determinado mais profundo. (...) a filosofia já não está mais naquela figura e estádio em que a filosofia platônica e aristotélica estavam. Nós não podemos permanecer nelas, elas não podem ser ressuscitadas. Não pode, por isso, hoje em dia, haver mais platônicos, aristotélicos, estóicos e epicuristas. Ressuscitá-las significaria querer conduzir o espírito mais cultivado, que entrou mais profundamente em si, a um estádio anterior. Ele não deixa, porém, que isso ocorra (...)”, (Ibidem, p. 94-95).

platônicos, aristotélicos, epicuristas, estoicos³⁹. Consequentemente, o Renascimento apresenta-se como um híbrido: ele não pode estar inserido na filosofia do medievo, pois se arroga continuador da antiguidade clássica, e como negação dos medievais prefigura a Modernidade, porém não pode ser completamente inserido na Modernidade, uma vez que imputa como tarefa “reviver”, reflorescer o sumo da filosofia dos antigos, que serão negados no ato fundacional da Modernidade. Este hibridismo, ao mesmo tempo em que dota o Renascimento de uma característica singular, coloca-o em dificuldades restritivas: dele não se pode aferir originalidade. Esta dificuldade requer uma compreensão do modo organizacional da história da filosofia, pois do contrário, no seguimento deste trabalho, poderia ser reforçada a *imagem-conceito* do Renascimento carente de positividade, penúria da falta de vida própria, um híbrido de morto-vivo como na imagem hegeliana das múmias.

O modo como se organiza a *História da Filosofia* em Hegel supõe o desenvolvimento do espírito como marcha irrefreável, portanto supõe a ideia de progresso e acumulação⁴⁰. Neste âmbito, tradição e novidade são postas em um dinâmico processo de acordo e desacordo, que se substancializa harmonicamente no conteúdo universal da *história da filosofia*⁴¹. A Filosofia se configura como processo unitário que perdura na longa duração, não obstante as vicissitudes e particularidades temporais. A organização hegeliana da história da filosofia busca assim afastar as unilateralidades, resguardando a

³⁹ Ibidem, p. 94: “O tempo da revivescência das ciências, a nova época do saber que se abriu aos séculos XV e XVI, começou não apenas com o estudo ressuscitado, mas também com o reaquecimento, das filosofias antigas. Marsílio Ficino era um platônico; foi mesmo instituída uma academia da filosofia platônica (com professores) por Cosme de Médicis e Ficino foi posto à frente dela. Houve aristotélicos puros, como Pomponazzi; Gassendi, mais tarde, pôs de pé a filosofia epicurista, filosofando epicuristicamente em Física; Lúpsio queria ser um estoico, etc”.

⁴⁰ Ibidem, p. 46-47: “(...) mundo atual não surgiu imediatamente e não cresceu apenas do solo do presente, mas é próprio dele ser nele, essencialmente uma herança e, mais precisamente, o resultado do trabalho e, decerto, do trabalho de todas as gerações precedentes do gênero humano, (...) assim também aquilo que nós somos na ciência (e mais precisamente na filosofia) se deve igualmente à tradição que enlaça tudo que é passageiro, e que portanto passou, como uma cadeia sagrada, e que nos conserva e transmitiu o que os antepassados avançaram”. Mais adiante, Hegel completa: “(...) o todo da História da Filosofia é uma marcha-para-adiante em si necessária, (...) cada filosofia foi necessariamente, e ainda é [necessariamente], a de que, portanto, nenhuma pereceu, mas todas estão conservadas afirmativamente na filosofia como momentos de um todo”, logo “(...) a filosofia mais recente é o resultado de todos os princípios precedentes” (Ibidem, p. 83-84).

⁴¹ Ibidem, p. 47: “Esta tradição não é, porém, apenas uma dona-de-casa que apenas guarda fielmente o recebido e o transmite assim intransformadamente aos sucessores. Ela não é uma estátua de pedra imovida, mas está viva e dilata-se como uma corrente poderosa que engrossa tanto mais quanto para longe avançou de sua origem”.

especificidade de cada filosofia particular, não obstante cada especificidade integrar-se na totalidade orgânica do pensar⁴².

A novidade, assim, supõe a tradição. Esta não é apenas a pura perpetuação, mas, enquanto realiza sua atividade de resguardar o que fora pensado, põe os fundamentos do que será pensado, deflagrando-se naquele momento em que o espírito, já cheio do que é, aspira ao novo, pois isto é condição de sua essência. Não se contenta com a repetição, com o cíclico. Se duro é o diagnóstico hegeliano acerca do Renascimento, não se pode negar que ele se sustenta em uma complexa argumentação metafísica⁴³. Todavia, para que se possa conceder o reconhecimento de certa originalidade ao Renascimento, é preciso desenrolar-se dos laços armados propositalmente pelos próprios renascentistas por meio da indistinção entre o que se é e o que se diz ser, ou entre o que se é e o que se almeja ser. Em verdade, os laços desta indistinção foram tão bem amarrados que neles parece ter-se deixado cair até mesmo Hegel. Trata-se de reconhecer, sem abandonar, certa ideia de integralidade da história do pensar filosófico, pois, se é certo que o pensamento avança, que não volta para estágios já abandonados, também é certo que ele não opera com saltos. É o próprio Hegel que possibilita pensar desse modo, a fim de compreender o Renascimento fora do circuito conceitual da repetição e da falta de novidade que lhe é imputado.

Ademais, a ideia de progresso cumulativo que se estabelece no decorrer do projeto moderno também é questionada pela própria *Modernidade*. Se a acumulação dos conhecimentos desenvolvidos será critério e fundamento para a percepção da história como processo global⁴⁴, antes é preciso estabelecer a partir de onde se inicia a

⁴² Ibidem, p. 93: “Cada filosofia, precisamente porque é a exposição de um estágio de desenvolvimento particular, pertence ao seu tempo, e está imbuída da sua estreiteza. O indivíduo é filho de seu tempo, do seu mundo. O singular pode distanciar-se como quiser que não vai além dele, pois ele pertence ao espírito universal uno, que é a sua substância e essência; como havia de sair dele? É o mesmo espírito universal que é captado pela filosofia, pensado: ela é o seu pensar de si próprio e, daí o seu conteúdo substancial determinado. Cada filosofia é filha de seu tempo, ela é um elo na cadeia toda do desenvolvimento espiritual, (...)”.

⁴³ Cumpre, pois, ressaltar que, no âmbito do sistema hegeliano, a *História da Filosofia* não é uma disciplina isolada, mas integra-se, na esfera do espírito absoluto, à arte e à religião. Ela também supõe, expressa, o desenvolvimento histórico do espírito subjetivo, tal como se apresenta na *Fenomenologia do Espírito*; e o desenvolvimento do espírito objetivo, este configurado nos *Princípios de Filosofia do Direito*, e continuado nas *Lições sobre Filosofia da História*.

⁴⁴ Tal percepção se tipifica nas *filosofias da história* que se gestaram na *Modernidade*. A compreensão da história como processo unitário em bases filosóficas coloca para a Filosofia o problema de pensar o seu próprio caráter histórico enquanto saber. Isto é, instaura um novo modo e um novo objeto filosófico, um *ethos* novo que se configurará de longa duração, pois “crítica permanente de nosso ser histórico”, (FOUCAULT, Michel. *O que são as luzes? In: Ditos e Escritos II. Arqueologia das ciências e histórias da ciência do pensamento*. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Mota. Trad. Elisa Monteiro. Rio

acumulação. Se todo processo acumulativo tem um início, este se põe de modo paradoxal em relação ao restante do processo. Pois se os momentos sucessivos se acumulam integrando os anteriores, o momento inicial não é formado pela acumulação, pois para ele não há um antes. O início fornece o substrato capaz de permitir a acumulação, ele está subsumido em todo o restante do processo, isto é, na sequência dos acúmulos, porém não é em si mesmo um acúmulo. Ou seja, o começo, embora não seja um acúmulo, possui algo afim com o processo de acumulação, pois pode permiti-lo. Assim, a noção moderna de acúmulo precisa fazer uma concessão no interior da lógica da acumulação: concede que sem um momento inicial não cumulativo não se gesta uma acumulação sucessiva: a acumulação demanda, portanto, um resíduo não acumulado⁴⁵.

Se o processo de acumulação depende, em seu princípio, de um não acumulado, trata-se não apenas de uma concessão por exigência de caráter lógico (para não se cair na aporia dos infundáveis começos retrocedendo do mais acumulado ao menos acumulado, ou dos discursos que podem fundamentar a totalidade dos processos, mas não podem explicar satisfatoriamente seus inícios), mas trata-se também de uma necessidade intrínseca à ruptura que a *Modernidade* propõe estabelecer, ruptura expressa em um começo que se quer absoluto. É um tipo de “ônus” exigido pelo início e garantido apenas a ele, uma vez que após iniciada a acumulação não se fará mais concessões aos detritos não acumulados. Desse modo, a crítica dos momentos anteriores exige o estabelecimento de um novo começo, pois aquele que até então era considerado torna-se um dos pressupostos do erro. Um novo início, como já se sabe, não acumulado, mas que possa se constituir em substrato seguro, capaz de assegurar e de se perpetuar ao longo do desenvolvimento do processo. Ora, têm-se dois caminhos de direções opostas: se os renascentistas querem se aproximar dos antigos, os modernos querem se afastar.

Assim, no bojo da *Recherche de la Vérité* cartesiana, a ideia de uma acumulação progressiva da razão é questionada, posta em suspeição. Tal não significa que o saber

de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 345). Contudo, cumpre assinalar que a reflexão sobre este caráter histórico, que constituirá a *Modernidade*, encontra-se obliterada no momento inicial. Isso ocorre em virtude da ambiguidade do início, inserido na lógica cumulativa, que por um lado está fora do processo, pois se configura como algo não acumulado; por outro lado, integrará o acúmulo ao seu ser subsumido nos momentos posteriores. Donde as *filosofias da história* se constituírem e se integrarem apenas posteriormente no corpo da enciclopédia das disciplinas filosóficas. Daí, por exemplo, a *história* ser alvo de descrédito para a argumentação cartesiana no estabelecimento do método.

⁴⁵ Sobre o problema do início da Filosofia quer na época clássica, quer enquanto começo da filosofia moderna, ver: BISCUSO, Massimiliano. *Tra Esperienza e Ragione. Hegel e Il problema dell'inizio della storia della filosofia*. Napoli: Guerini e Associati, 1997. Particularmente o tópico: *I differenti inizi della filosofia antica e della filosofia moderna*.

filosófico não possa avançar⁴⁶. Pelo contrário, ele avança pela força da *luz natural* que, operando de modo imanente e sem se alienar, ainda que enfraquecida, não pode ser completamente demovida. Porém, avança somente na medida em que realiza uma ruptura instauradora de novo começo, e este último é a condição de possibilidade segura para o avanço. Consequentemente a ruptura que instaura um novo começo demanda aquele resíduo não acumulado. Ora, este não acumulado que possibilita o avanço acumulativo posterior configura-se na própria *lumière naturelle*. A tática moderna move-se, então, em duas frentes de batalha: primeiro desacumular, romper com a tradição filosófica estabelecida, para daí se iniciar um novo e verdadeiro acúmulo, desta feita sem máculas de erro.

Todavia, não se trata de uma simples ruptura, como a diferença entre a filosofia do discípulo que rompeu com seu mestre. O *ethos* da modernidade filosófica vai além de um rompimento desse tipo: não se trata de operar uma ruptura com os mestres formadores, pois, em verdade, não há mestres⁴⁷, uma vez que a tradição anterior deve ser completamente negada.

A *modernidade* institui a si mesma sem tutores⁴⁸, sem elevar modelos como os renascentistas. Um pensamento que se erige sem mestres e tutelas, que não se quer

⁴⁶ No *Discurso do Método*, Descartes está convencido dos avanços que o saber poderá realizar a partir do estabelecimento do novo método. Logo, afirma sobre a utilidade da obra: “(...) a fim de que os últimos começassem onde os precedentes houvessem acabado, e assim, juntando as vidas e os trabalhos de muitos, fôssemos todos juntos muito mais longe do que poderia ir um em particular”, (DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 64). Disto se pode inferir que a integração de um pensamento ou de um saber no processo acumulativo confirma sua boa utilidade. Consequentemente se não se integra aos acúmulos é inútil, torna-se um elemento residual inoperante.

⁴⁷ Conforme será exposto no *capítulo II*, na busca da verdade não pode haver nenhum tipo de tutor. Mesmo o personagem *Eudoxo*, que representa o pensamento cartesiano no diálogo, não se identifica nem como tutor, nem como mestre. Ele não guia propriamente o personagem Poliandro, mas se apresenta como um companheiro na jornada de busca da verdade.

⁴⁸ Logo, a afirmação cartesiana feita no *Discurso do Método*: “(...) comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, (...)”. Em Espinosa, também a busca da verdade se constitui como uma ação solitária em seu começo, e que exige uma tomada de decisão própria, pessoal, que rompe não apenas com a autoridade externa de mestres e tutores, mas com uma autoridade mais complexa: aquela que se torna hodierna e se internaliza, isto é, os bens que se oferecem na vida ordinária, solidificando-se como preconceitos e movendo o ânimo entre a esperança e o medo. Logo, não poderia ser mais loquaz o início do *Tratado da emenda* e seu: “digo que finalmente tomei posição” (ESPINOSA, Baruch. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp, 2015, p. 27). Com efeito, estes dois elementos (um conhecimento não tutelado e o esforço decisivo exigido na realização do mesmo) se expõem maduramente como a atitude moderna do *sapere aude* no opúsculo kantiano: *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?* Assim, encontra-se nos autores modernos do século XVII aquilo que segundo Foucault é não apenas um período, mas uma *atitude moderna*: “uma escolha voluntária que é feita por alguns, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa”, (FOUCAULT, Michel. *O que são as luzes?*, p.

continuador, mas iniciador. Expressão audaz de *uma coragem da verdade*, o principiar de um programa de longo prazo para estabelecer e assentar um pensar não tutelado. Logo, se não cabe dar continuidade, perde sentido filosófico apelar à tradição. Sob os espólios dos antigos, medievais e renascentistas nada de seguro pode ser erigido. Não cabe o sentido de uma *reforma*, ou de um *renascimento*. Se os renascentistas podem afirmar que sua época, tratava-se de algo novo, não o afirmavam no sentido de uma novidade absoluta, porém de uma novidade relativa. Relativa ao tempo intermédio que estava entre eles e a *antiguidade clássica*. O sentido de *novitates* se estabelece na medida em que o modelo medieval do exercício filosófico deve ser suplantado em favor daquele dos *studia humanitatis*⁴⁹. Uma antiguidade que, sendo certamente idealizada, ou nos termos negativos de Le Goff uma “antiguidade imaginada”⁵⁰, não deixa de constituir, ainda que por meio de um sofisticado esforço da imaginação, os critérios segundo os quais os medievais se mostram como: “sórdidos, rudes, incultos e bárbaros”⁵¹.

Há, pois, na passagem do Renascimento à Modernidade, uma tensão entre permanência e ruptura, tradição e novidade. Tensão que também perpassa a hipótese desta investigação na influência de Leão Hebreu sobre Espinosa. Tensão que, em seus limites, pode levar à seguinte indagação: o que há de moderno no Renascimento, e o que há de renascentista na Modernidade? A possibilidade de responder afirmativamente a esta indagação nos é dada por um Moderno. Se Descartes, na *III* de suas *Regras*, afirma que, mesmo a despeito de nossos esforços, ao lermos “com demasiada atenção”, contraímos “manchas” que se impregnam em nossos espíritos, não estariam os primeiros modernos, que leram os autores renascentistas, impregnados de “manchas” da Renascença?

341-342). Concordo com a caracterização desta atitude moderna, mas não sei se ela se aplicará bem ao início do TIE, em função da crítica do livre-arbítrio. Uma coisa é ser sem tutores, outra é ser causa de si.

⁴⁹ Cf. KRISTELLER, Paul. *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

⁵⁰ Cf. LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* Trad. Nícia Adam Bonatti. São Paulo: Editora UNESP, 2015, p. 26: “Desse modo, o período que eles buscavam definir tinha como única particularidade o fato de ser intermediário entre uma Antiguidade Imaginária e uma modernidade imaginada, a que deram o nome de ‘idade média’ (*media aetas*)”.

⁵¹ Tal é como os define o veneziano renascentista Ermolao Barbaro (BARBARO, Ermolao e DELLA Mirandola, Giovanni Pico. *Filosofia o Eloquenza?*. Napoli: Liguori, 1998, p. 2).

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO I

Yehudah Abravanel, pensador hebraico do Renascimento: do conhecimento filosófico sobre o amor à constituição de uma *amorosa filosofia*

Em conformidade com a divisão estrutural dos *Dialoghi d'Amore*, o primeiro capítulo divide-se em três tópicos, equivalentes ao número de diálogos que compõem a obra. Fundamentando-se na premissa de que o *conhecimento* causa *amor* e *desejo*, abre-se a possibilidade de um conhecimento sobre a paixão amorosa e o caráter desejante da vontade como afetividade. Assim, não há entre as formulações dos *dialoghi* de Leão Hebreu uma desvinculação entre *razão* e *paixão*, *afecção* e *intelecção*, visto ser próprio do conhecer vincular-se ao amor e ao desejo. Nem tampouco há a suposição de que as faculdades intelectuais exercem domínio sobre as paixões, uma espécie de império absoluto da vontade intelectualmente orientada para pensar corretamente a fim de não sentir, ou eleger aquilo que se pode sentir. Ao contrário, segundo a concepção primaz dos *Dialoghi*, quanto mais se conhece, mais se sente, pois mais se ama. Ademais, distanciando-se do tratamento filosófico seiscentista das paixões, o pensador judeu não elabora um ordenamento das paixões, que, partindo das mais primitivas, estabeleça uma ordem de prioridade ontológica e complexidade que resulte em uma divisão entre positivas e negativas, cultiváveis e não cultiváveis. No caso dos *Dialoghi*, o amor é a principal paixão de todo âmbito afetivo. Sua importância não se reduz apenas à explicitação da desejante natureza humana, a finalidade dos *Dialoghi* não é constituir uma ética, nem uma teoria política, embora não seja desconsiderado certo primado ético do amor, pois, se por um lado, vincula-se ao conhecimento, por outro, vincula-se à vontade. É a partir da natureza do amor e seus efeitos que é possível obter uma correta compreensão da ordem metafísica do mundo. Desse modo, o amor é elemento metafísico universal: por ele se explicita a constituição do *cosmos* e do *microcosmo* (o homem). Por conseguinte, o escopo maior dos *Dialoghi d'amore* está em converter a compreensão do amor em um *amoroso conhecimento*, fazendo que o leitor obtenha não apenas o correto conhecimento causal, mas, ao mesmo tempo em que conhece, sinta os efeitos de um conhecimento afetivo. Ou seja, que do conhecimento do amor se chegue a sentir o próprio amor, pois quando o amor torna-se objeto de conhecimento é impossível conhecer não amando:

conhecer filosoficamente o amor já é amar, pois amar é propriedade constitutiva da filosofia.

1.1 Os *Dialoghi d'amore*: a gênese entre o conhecer e o desejo

“O conhecer-te, oh Sofia, causa em mim amor e desejo”⁵².

Os diálogos, particularmente aqueles que se apresentam como disputa entre posições opostas, principiam, quase sempre, com uma indagação, uma dúvida, ou uma questão polêmica levantada pelos personagens⁵³. No caso dos diálogos amorosos que se filiam à tradição platônica, particularmente aqueles renascentistas, é comum se imitar a forma dialógica do *Banquete* (*Sympósium*). Neste caso, não se trata apenas de diálogos propriamente ditos, mas da junção de *diálogo* e *discurso*⁵⁴. Isto não ocorre com os *Dialoghi d'amore* de Leão Hebreu⁵⁵. Não há convivas que dialogam e se alternam para discursar sobre a natureza do amor, ou sobre suas propriedades. Nem tampouco há uma indagação polêmica para se iniciar o certame filosófico. Ao contrário, os *Dialoghi* do renascentista hebreu principiam por uma afirmação eivada de certeza e afetividade: *conhecer causa amor e desejo*⁵⁶.

⁵² A edição dos *Dialoghi d'amore* utilizada aqui como referência para parte das traduções e indicações das notas de rodapé é a mais recente edição italiana: Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*. A cura de Delfina Giovannozzi. Roma-Bari: Laterza, 2008. Tal edição segue a *editio princeps*. Para as referências de citação a é utilizada a edição com tradução para o português e notas filológicas em anexo de Giacinto Manuppella; Leone ebreo. *Dialoghi d'amore* (*Diálogos de Amor*). Lisboa: Instituto Nacional da Investigação Científica, 1983.

⁵³ Cf. TATEO, Francesco. *Per Dire D'Amore. Reimpiego Della Retorica Antica da Dante Agli Arcadi*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995; PUGLIESE, Olga. *Il discorso labirintico del dialogo rinascimentale*. Roma: Bulzoni, 1995.

⁵⁴ Na imitação do gênero platônico do diálogo amoroso, destacam-se, entre o fim do *quattrocento* e começo do *cinquecento*, *Gli Asolani* de Pietro Bembo e o *De Amore* de Marsilio Ficino.

⁵⁵ Não está no escopo deste trabalho a pretensão de “filiar” ou “desfiliar” os *Dialoghi d'amore* da tradição platônica. Cumpre reconhecer, todavia, a multiplicidade de elementos que integram a composição da obra quer no âmbito filosófico, quer no campo estilístico. Desta multiplicidade resulta mais adequado considerá-lo como síntese propositalmente construída por Leão Hebreu, afastando assim qualquer possibilidade de mero ecletismo, ou simples tentativa de integração de um autor judeu na cultura renascentista italiana. É comum considerar Leão Hebreu no conjunto dos renascentistas platônicos, contudo há abordagens que procuram inseri-lo no corpo da filosofia do judaísmo. Tanto uma, quanto outra, destas abordagens interpretativas pode incorrer em unilateralidades. A fim de evitá-las, não se deve desconsiderar que, enquanto explicitação da natureza universal do amor, os *Dialoghi* propõem uma convergência de tradições, não se satisfazendo com os limites de uma só tradição de pensamento. Sobre tais questões, ver: ARIANI, Marco. *Imago Fabulosa. Mito e Allegoria nei Dialoghi d'Amore di Leone Ebreo*. Roma, Bulzoni editore, 1984; CARVALHO, Joaquim. *Leão Hebreu, Filósofo. Para a história do platonismo no Renascimento*. In: *Obras Completas. Vol. I. Filosofia e História da Filosofia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992; GUIDI, Angela. *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*. Leiden-Boston: Brill, 2011.

⁵⁶ Cumpre assinalar que, na tradição secular do *amor cortês*, a causa do amor, sua gênese, está diretamente vinculada à *visão*. É do olhar que nasce a paixão: “amor é uma paixão natural que nasce da visão da beleza do outro sexo e da lembrança obsedante dessa beleza”, (Cf. CAPELÃO, André. *Tratado do Amor Cortês*.

Logo, por exclusão, é possível aferir já no começo do diálogo que o não conhecer é a primeira via possível para o não amar, uma vez que, conhecendo, inevitavelmente se chega ao amor⁵⁷. *Filon*, o amante personagem filosófico que inicia o diálogo, é o *conhecedor-amante* que na abertura da obra parece mais amante que conhecedor, declarando-se com ânsia inflamada ao objeto de seu amor, sua amada *Sofia*⁵⁸.

Filon, sendo amante, está inflamado e o conhecimento não lhe dá repouso. A sede de conhecimento, se, por um lado, lhe é satisfeita; por outro, o deixa sequioso. Seu exercício do conhecer o põe em uma condição paradoxal: satisfação e insatisfação contíguas. Ele não está satisfeito em apenas conhecer *Sofia*. Amor e desejo ardorosos declarados são os efeitos de sua atividade cognitiva. Porém, o *leitor filósofo* que está ante a cena inicial dos *Dialoghi d'amore*, sem nenhum elemento mediador oferecido pelo autor, oportunamente pode indagar: o que *Filon* declara seriam efeitos necessários do

Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 200, p. 5). Ora, não é este o caso nos *Dialoghi d'amore*. *Filon*, neste momento não remete à visão de *Sofia*, embora esteja suposto que os dois se veem, em virtude da forma dialógica, no princípio tudo gira em torno do conhecimento. Com efeito, no decorrer do diálogo a visão servirá de figura na explicitação do processo de conhecimento. Desse modo, conhecimento e visão possuem características intercambiáveis.

⁵⁷ A consequência da relação causal entre *conhecer* e *amar* obedece a uma inevitabilidade, donde ser impossível se falar de uma *doença de amor*, e, por conseguinte de um *remédio de amor* ou de uma *arte de amar* seguindo, particularmente, a via de Ovídio, (Cf. Ovídio. *El Arte de Amar, El Remedio del Amor*. Trad. Francisco Crivell. Madrid: Editorial EDAF, 1966). Não há uma *arte de amar* porque os *Dialoghi d'amore* não se constituem como obra de *amor cortês*. Resultando do conhecer, o amor não é considerado como uma paixão (*passio*) que, não podendo ser suportada, deve ser expurgada, tal qual uma doença que necessita de remédio para ser debelada. Não há remédio para o amor, pois ele não precisa ser remediado: o amante não é um enfermo. Ao contrário, o amor não é a desordem no curso natural das coisas, mas expressão da mais pura ordem natural. A paixão amorosa não pode ser subsumida em simples inclinação da alma; a razão ou o intelecto não podem debelar o amor, já que ele é a destinação final do conhecer. Oposição, portanto, a uma concepção intelectualista, isto é, do império absoluto da vontade racionalmente ordenada. Nos *Dialoghi*, o amor não é um mal, porém trata-se do elemento sem o qual a beatitude não é possível. Conforme será explicitado no desenvolvimento deste trabalho: quer em Leão Hebreu, quer em Espinosa o amor é a paixão sem a qual não há vida feliz. Ademais, a inevitabilidade do amor também será afirmada por Espinosa no *Breve Tratado*, particularmente na segunda parte. Por fim, ainda em um contexto onde o amor e seus efeitos encontram-se implícitos na argumentação, Espinosa também recorrerá a metáfora da enfermidade e do remédio ao tratar da mente como se um amante fosse.

⁵⁸ Note-se que Leão Hebreu compõe os personagens filosóficos de seus diálogos pela decomposição do vocábulo *Filo-Sofia*. Remontando à origem grega do termo, os personagens personificam o amor pela sabedoria em uma dualidade que não significa divisão, porém relação: *Filon*, aquele que ama ao conhecer; *Sofia*, a amada por ser conhecida. Cumpre, todavia, assinalar que a decomposição do termo *filosofia* feita por Leão Hebreu não é um correspondente estrito, pois o personagem masculino é denominado *Filon* (*Filone*) e não apenas *Filo*. Logo, poder-se-ia aventar a possibilidade de que no caso de *Filon*, Leão Hebreu realize um encômio ao pensador judeu helenista Fílon de Alexandria, considerado como o primeiro judeu a aproximar sabedoria mosaica e grega. Nesse sentido, não haveria encômio mais apropriado, pois o mesmo que tentara o judeu helenista, também é almejado por Leão Hebreu. Sobre a simbologia dos nomes dos personagens filosóficos, veja-se: ARIANI, Marco. *Imago Fabulosa. Mito e Allegoria nei Dialoghi d'Amore di Leone Ebreo*; DI CARPEGNA, Elisabetta. *Inseguendo Sofia. Filosofia e Amore sulle tracce di Leone Ebreo*. Ferrara: Nuove Carte, 2010.

próprio conhecer, são efeitos que resultam da natureza daquilo que se conhece, ou a união destes dois aspectos concomitantemente?

Ora, ao se declarar, o conhecimento de *Filon* não está acabado. Ele ainda não acabou de conhecer *Sofia*⁵⁹, sua atividade é inconclusa. Por conseguinte, *Filon* não se dirige à amada remontando a uma ordem de uma ação passada. O momento de suas declarações amorosas é o mesmo em que conhece. Daí o estabelecimento de uma relação de proporcionalidade temporal e intensa: quanto mais conhece, mais ama e deseja. Resulta disto que, se o conhecimento é a causa do amor e do desejo, à medida que deixar de conhecer, o amor e o desejo de *Filon* serão passíveis de aniquilamento. De início, ele não conhece para amar, mas ao conhecer é levado inevitavelmente ao amor e ao desejo: ama porque conhece. Não deveria ser diferente? Se o conhecimento leva da ignorância ao saber, *Filon* deveria apresentar-se em estado de contentamento, satisfeito com o conhecer; e não inflamado e sequioso de amor. Todavia, não é isto que Leão Hebreu oferece ao seu *leitor-amante*⁶⁰: o personagem filosófico *Filon* não é um amante comum. Ele não corteja *Sofia* porque primeiro desejou possuí-la, mas, conhecendo-a, encontra-se “atado pelas amáveis cadeias do amor”⁶¹.

Desse modo, a proporcionalidade entre *conoscere*, *amore* e *desiderio* é concebida como um efeito necessário, contudo, sem se saber ainda se tais efeitos necessários e universais decorrem do próprio conhecimento ou somente do conhecimento de *Sofia*: a conhecida e amada de *Filon*. Estando atado aos laços amorosos, coagido pela hercúlea

⁵⁹ Cumpre observar que o verbo utilizado por *Filon* está no presente: “*conoscerti (...) causa*”. Nesse sentido, a construção verbal tanto diz respeito à ação realizada no mesmo momento em que *Filon* se dirige à amada, quanto diz respeito aos efeitos que também se dão no presente: há um só registro temporal para a causa, o efeito e a expressão de ambos. Assim, em um mesmo instante do presente ocorrem três ações: *Filon* i) conhece, ii) sente os efeitos do conhecer iii) e se dirige àquela que ele conhece, ama e deseja. Tal construção verbal que assinala não uma ação já feita ou por ainda realizar-se, porém realizando-se, é de suma importância para explicitar a relação entre *amante* e *amado* no registro temporal. O tempo do amor supõe uma atividade constante, que não fixa marco temporal no passado ou no futuro, mas se quer sem fim, por conseguinte eterna e infindável. O tempo do amor é a sua própria duração. A problemática do “tempo do amor” e sua “infinidade” serão objeto de análise mais detalhada na investigação acerca do terceiro diálogo, que trata da origem do amor. Todavia, cabe acrescentar que sobre a questão da infinidade do amor, ainda na cultura filosófica do *cinquecento*, o diálogo amoroso *Della Infinità di amore*, de Tullia D’Aragona, dá primazia a estas questões.

⁶⁰ Os *Dialoghi d’amore*, conforme avançam na argumentação, supõem que seus leitores, ao mesmo tempo em que compreendem o amor, tornam-se amantes pelo conhecer. Eles conhecem não um objeto qualquer, mas conhecem um objeto que é causado pelo próprio conhecer: o amor.

⁶¹ Conforme expressão que Espinosa usará no *Breve Tratado*, “pois vimos que fora de Deus nada existe que nos possa dar alguma salvação; e que é uma verdadeira liberdade estar e permanecer atado pelas amáveis cadeias do seu amor”, (ESPINOSA, Baruch. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Frago, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 150).

potência do amor, conforme a “(...) lei que impuseram os vencedores amados aos amantes forçados e vencidos”⁶², *Filon* está como que forçado a “servir a quem vence o vencedor”⁶³, assim declara-se em um gesto direto, desprovido de construções artificiosas, melindrosas mediações e dissimulações próprias do jogo da sedução. Nos *Dialoghi d’amore*, não se prepara a amada com gracejos e cortesias para constituir um espaço ideal identificado como *amor cortês*. *Filon* não é gracejador, sua declaração é tão direta e instantânea quanto o amor que sente ao conhecer. Suas declarações expressam o átimo de tempo no qual, conhecendo, chegara ao amor.

O amante não pergunta por que ama, nem indaga: o que é o amor, isto que sinto? A declaração daquilo que sente não é produto de uma reflexão, embora precedida pelo conhecimento que causa amor, mas sim da ação instantânea, direta e incisiva da paixão amorosa e desejante. *Filon* está passivo ante a paixão, e se afirma estar enamorado por *Sofia*, parece o fazer não por ação deliberada, porém movido pelo furor passionai. Ao se declarar de forma tão direta, *Filon* mostra não ter clareza absoluta do que está sentindo, pois afirma *Sofia*: “Discordantes me parecem, oh *Filon*, estes efeitos produzidos em ti pelo conhecer-me; mas, talvez a paixão te faça falar assim”⁶⁴. Com efeito, é através desta discordância entre um meditado conhecimento sobre a paixão e a expressão instantânea da mesma que se desenvolverá o *primo* diálogo. Vai-se do amor causado pelo conhecimento ao conhecer do próprio amor, em um demorado processo de aquietar-se de *Filon*. No segundo e terceiro diálogos ele não irá apresentar o frêmito inicial.

Todavia, no princípio, de acordo com os efeitos do amor no amante, para *Filon*, é uma certeza manifesta a si mesmo aquilo que está sentindo, em virtude da instantaneidade dos efeitos da paixão. A causa da paixão, isto é, o conhecer, e os efeitos da própria paixão lhe são imediatos: uma certeza afetiva. Ora, no caso de *Filon* o primeiro efeito da paixão é a expressão da mesma. Todavia, não lhe é clara a natureza absoluta de seus sentimentos. Assim, segundo *Sofia*, em virtude de sentir sem refletir, *Filon* é levado a afirmar que sente amor e desejo ao mesmo tempo. Seu pressuposto é o amor já dado, amor que se realiza

⁶² Cf. Leone Ebreo. *Dialoghi d’amore*, p. 9.

⁶³ Apontou-se a possibilidade de que Camões, tal como Cervantes, também tenha sido um bom leitor de Leão Hebreu, recebendo influência direta do judeu renascentista. Contudo, Joaquim de Carvalho, não negando que Camões tenha sido um leitor dos *Dialoghi d’amore*, observa que certas correspondências nas concepções amorosas de ambos derivam de fontes comuns. (Cf. CARVALHO, Joaquim. *Estudos sobre as leituras filosóficas de Camões*. In: *Obras Completas. Vol. I. Filosofia e História da Filosofia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992).

⁶⁴ Cf. Leone Ebreo. *Dialoghi d’amore*, p. 7.

no mesmo momento em que é manifesto. Ao leitor não é dado conhecer, por princípio, nenhuma característica peculiar de *Sofia*, isto é, algo de sua singularidade, algo que lhe seja próprio e que permita encontrar sentido no amor que *Filon* diz sentir. Não é possível saber sequer se *Sofia* é bela. Ora, não é a beleza que produz amor em *Filon*, mas o conhecimento⁶⁵. Donde ser possível admitir que o amor e o desejo são efeitos necessários do conhecer, e não apenas do conhecer especificamente *Sofia*, pois o amor e o desejo não possuem em *Sofia* algo que possa ser concebido como causa particular que resulta necessariamente em determinado efeito. *Filon* é levado ao amor e ao desejo simplesmente porque está conhecendo, resulta, pois, de todo conhecer, o amar e desejar.

Desse modo, o leitor está desde já avisado que *Filon* é aquele que conhece. Ele, porém, não apresenta nenhuma afirmação de caráter intelectual. Ele não se apresenta, no primeiro momento, como portador de máximas ou sentenças. *Filon* não diz nada sobre o modo como conhece, nem predica nada sobre aquilo que conhece. Ao leitor é dado saber que *Filon* conhece *Sofia*, mas sobre ela, ele não diz nada. *Filon* não a caracteriza; sobre ela, ele nada predica. Nem sequer diz ser ela bela. Se *Filon* aparentemente está seduzido, não se sabe que característica de *Sofia* o seduz. O leitor formado no âmbito da literatura amorosa renascentista, quer de matriz poética, quer de matriz filosófica, provavelmente esperaria que o segundo passo após a interpelação primeira de *Filon* fosse a caracterização da amada, segundo o olhar do amante. Não é isso, todavia, que ocorre.

A estratégia de Leão Hebreu é surpreender não somente pelo conteúdo a ser desenvolvido, mas também surpreender no delineamento da forma. Conteúdo e forma devem ser adequados, pois ambos são portadores de novidade. A forma escolhida pelo pensador hebraico é consagrada, reconhecida como aquele formato primaz para o discurso que tem o amor como objeto: o *diálogo*. A forma dialogada consagrada, contudo, segue um delineamento não usual. *Filon* é um amante que não enaltece as qualidades marcantes de sua amada. Não se assemelha, portanto, ao amante que, contemplando a amada, impregna sua expressão com os furores que diz sentir ao amar. Na maior parte dos *trattati d'amore*, uma vez arrebatado, o amante quer arrebatá-lo também o leitor. Não é este o caso de *Filon*. No começo do diálogo, ele não tenta convencer o leitor da razoabilidade de seu amor. Sabe-se que ele ama, ama porque conhece. Todavia, não é

⁶⁵ Ao não vincular, em princípio, o amor à beleza, nem o definir como “desejo de beleza”, Leão Hebreu afasta-se da concepção corrente no renascimento, particularmente vinculada ao *De Amore* de Ficino. Sobre este aspecto, ver: CIORDIA, Martín José. *Amar en El Renacimiento. Un estudio sobre Ficino y Abravanel*. Madrid-Buenos Aires: Editores Niño y Dávila, 2004.

patente, no primeiro momento, se conhece *Sofia* em sua completude, ou se conhece com exatidão sua característica mais determinante. Seu amor não se justifica por um traço peculiar de *Sofia*, ele não diz ser ela bela, ou boa, ou sublime. *Filon* não elenca as virtudes de sua amada, a fim de que também o leitor se apaixone por ela, pois parece não haver nada a ser elencado, enaltecido, exaltado com glosa. Leão Hebreu não compõe seus personagens filosóficos assemelhando-os aos procedimentos de *Dante* em relação a *Beatriz*; ou, de *Petrarca* em relação a *Laura*. Os *Dialoghi d'amore* não se propõem a ser uma *storia d'amore* poética⁶⁶. Bem distantes destes exemplos, não é possível sequer apontar as qualidades da amada de *Filon*; no início sabe-se que ele conhece, mas não o que especificamente conhece de *Sofia* que o leva ao *amor* e ao *desejo*. Seria o amor de *Filon* um *amor amorfo*? Ou a falta de uma descrição das características de *Sofia* indicaria, desde já, ao leitor o caráter da universalidade amorosa abordado na obra⁶⁷?

Em outros termos, há um amante e uma amada, por conseguinte há amor. Mas no primeiro momento não são oferecidos subsídios para que se possa compreender a razoabilidade de tal amor. Ante os olhos do leitor, surge um amante tão inteiramente encharcado de amor, que se declara de um só fôlego para sua amada. Sua declaração, que não dura mais que um átimo, esconde a real duração de seu amor. A própria certeza do saber de *Filon* é muito mais passional que intelectual. Seu conhecimento não assevera sobre nada além da certeza do seu amor e desejo. Estas são suas certezas mais tangíveis, pois *Filon* as sente no presente. Não como simples sensação passional, ou seja, como sentimento fugidio e arredio ao âmbito racional.

Sua ação inicial dá mostras de que o conhecimento não se exaure no ato de predicar algo sobre aquilo que se conhece. Mais relevantes do que o predicar são o amor e o desejo, pois estes são as mais decisivas consequências do conhecer. Se o amor e o desejo são consequências, é porque o conhecer é causa. Logo, *Filon* apresenta-se ébrio

⁶⁶ Tal não significa desconsiderar a existência de certa poeticidade nos *Dialoghi d'amore*. Com efeito, a composição dialógica da obra, embora siga o curso normativo renascentista da articulação entre *dialética* e *diálogo* na invenção e exposição argumentativa, ao tomar o diálogo como forma da prosa filosófica mimetizadora do duo amoroso, instrui, porém, deleitando. Com efeito, desde as polêmicas de Petrarca contra os “velhos dialéticos”, a argumentação filosófica buscou sempre mais se afastar da aridez estilística e da argumentação enfadonha: características atribuídas aos pensadores medievais. Sobre a articulação entre diálogo e dialética, ver Eugenio Garin, *La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna*. In: *La Evolución de la Dialéctica*. Org. Nicola Abbagnano. Trad. Francisco Moll Camps. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

⁶⁷ Ora, conforme se verá no caso dos diálogos do *Breve Tratado*, Espinosa radicaliza ainda mais esta posição inicial de não particularização do objeto de amor. Se no começo dos *Dialoghi d'amore* não é possível saber quase nada sobre o objeto de amor, no caso espinosano não há sequer objeto de amor.

de paixão, enquanto *Sofia* apresenta-se sóbria. Neste primeiro momento loquaz que marcará todo o ritmo argumentativo dos diálogos, ele expressa as vicissitudes próprias dos que conhecem (o erro não está no que se conhece, mas no modo como se conhece), enquanto ela se mantém impassível, quase que alheia ao clamor de seu declarado amante. Assim, *Sofia* expressa a impassibilidade primeira de todo objeto do conhecer: não é o objeto conhecido que muda no ato de conhecer, porém aquele que está conhecendo; é o caso de *Filon*, as mudanças operadas se dão no aparecimento do *amore* e do *desiderio*. Contudo, não conseguindo apreender totalmente o objeto na rede que lança sobre ele, *Filon* culpa *Sofia*: “Dos teus discordam, pois alheios a toda correspondência”⁶⁸.

Isto ocorre porque *Sofia* não responde positivamente aos apelos de *Filon*, tal como a mulher que, sendo cortejada, se não nega completamente o cortejo recebido, faz reprimendas frias àquele que se declara calorosamente. Sendo *Filon* aquele que se declara por conhecer, *Sofia*, demovendo o interlocutor da contrariedade dos seus afetos, logo se torna ela mesma detentora de conhecimento e não objeto do conhecer. As apreciações de *Sofia* fazem *Filon* iniciar um correto conhecimento da natureza do amor e do desejo. Enquanto ébrio de paixões, seu conhecimento é turvado, e somente em vista da paixão pode declarar-se possuído de amor e desejo, que segundo *Sofia* são afetos contrários. Nesse sentido, o *primo dialogo* não busca definir o que é o amor por ele mesmo, mas enquanto diferenciado do desejo e relacionando-se com o conhecimento que é sua causa.

Por um lado, é próprio do conhecer desembocar inevitavelmente no campo *afetivo-passional*. Isto não significa que a finalidade do conhecer seja amar e desejar: o fim do conhecer é o próprio conhecimento, ou seja, passar da ignorância ao saber. Todavia, não há conhecimento desprovido e apartado do campo afetivo: este é o fundamento primaz que sustenta todas as elucidações dialógicas iniciadas com a exclamação de *Filon*: *o conhecer causa amor e desejo*. Por conseguinte, o próprio diálogo é o primeiro efeito do amor, só há diálogo porque há amor. Conhecendo, *Filon* é levado ao amor; tornando-se amante, se declara ao objeto de seu amor. Como amante declarado, ele busca reciprocidade amorosa, e desta busca por amor recíproco se engendra toda conversação entre ele e *Sofia*. Com a loquaz afirmação inicial de *Filon*, Leão Hebreu dá ao seu leitor não apenas o primaz no sentido daquilo que é primeiro cronologicamente na ordem da argumentação, mas também primaz em caráter de importância. Se os *dialoghi*

⁶⁸ Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 7.

d'amore são como um tecido constituído por tramas que se sobrepõem formando uma peça única, a declaração primeira de *Filon* é o tipo de fio com o qual se urde toda a trama⁶⁹: ainda que não seja possível determinar a ordem original dos diálogos, nem se eles foram escritos para seguirem um ordenamento imersos em uma única obra.

Por outro lado, mesmo que a finalidade do conhecer implique um modo operativo que não necessita de elementos externos, disto não resulta que o âmbito *afetivo-passional* seja extrínseco ao conhecer, pois a causa não pode ser de natureza completamente alheia e diversa à natureza dos seus efeitos. Sendo a causa do amor e do desejo, o conhecer tem algo de comum com estes. Há algo na natureza do amor, do desejo e do conhecimento que os vincula mutuamente. Esta vinculação recíproca se desenvolve em todo o corpo do diálogo sob distintos aspectos. Dessa maneira, se vai do amor causado pelo conhecer, passando pelo conhecimento do amor até se alcançar o amoroso conhecimento. Nesses dois últimos se detém grande parte dos *Dialoghi*, pois já se inicia pelo amor causado pelo conhecer: fim de um percurso, começo de outro. Sendo o conhecer que causa o amor, deve-se, pois, conhecer o próprio amor, que no caso de *Filon* parece encontrar-se atrelado ao desejo.

Os *Dialoghi*, todavia, não constituem apenas um conhecimento do amor, mas também uma reflexão sobre o próprio conhecimento: os efeitos do conhecer e de tudo que disto se segue⁷⁰. Sendo possível formular outra imagem dos diálogos, poder-se-ia

⁶⁹ Levantam-se certas dúvidas sobre a ordem original dos três diálogos, uma vez que o ordenamento que nos chegou pode ter sido feito pelo primeiro editor dos *dialoghi*. Com efeito, Mariano Lenzi diz ter “(...) estes divinos diálogos, arrancando-os das trevas em que jaziam sepultos e de certo modo trazidos à clara luz (...)”, (Leone ebreu. *Dialoghi d'amore*, p. 4). Se é verdade que ele assim procedeu, nesta passagem da escuridão à luz que se configura na edição da obra, Lenzi pode ter alterado a ordem original. Ademais, pode-se mesmo pôr em questão a existência de uma ordem original, posto que não há indícios fortes no corpo do texto que permitam estabelecer uma ordem entre os três grandes diálogos que compõem a obra. Ademais, Lenzi dá a entender que antes dele os diálogos ainda não haviam sido reunidos sob a forma de um escrito orgânico, daí que muito provavelmente nem tivesse o título *Diálogos de Amor*, tais são as afirmações de Lenzi: “(...) como pela pobreza de meu engenho não podendo mandar fruto nascido de mim mesmo, vo-lo mando nascido em jardins de outrem, isto é, os livros de Amor, do Mestre Leão, sob o título de *Filon* e *Sofia*”, (Cf. *Ibidem*, *idem*). Não obstante tais possibilidades, o modo como transcorre o primeiro diálogo deixa transparecer certo caráter iniciativo, pois dá ao leitor a chave de leitura das conversações entre *Filon* e *Sofia*: a relação entre *conhecer*, *desejar* e *amar*. Corroborando o caráter iniciativo, mais precisamente a explicitação da relação entre *desejar* e *amar*, Leão Hebreu supõe um leitor acostumado aos tratados amorosos de seu tempo, que em sua grande maioria definem o amor como “desejo de beleza”. Ora, a relação entre *amor*, *desejo* e *beleza* não ocorre no primeiro diálogo. Dessa maneira, o autor buscar retirar seus leitores do campo das definições já estabelecidas para colocá-los em um âmbito novo de discussão.

⁷⁰ Certamente, no âmbito do Renascimento, Giordano Bruno é o caso em que a relação entre *conhecimento*, *desejo* e *amor* está mais próxima das formulações de Leão Hebreu. No diálogo, *Degli eroici furori*, Bruno apresenta uma concepção de conhecimento na qual os efeitos do conhecer não só estão unidos aos do amor, mas são de tal modo semelhantes que se transmuta um no outro, resultando que o mesmo que ocorre na relação entre amante e amado, também ocorre entre aquele que conhece e aquilo que se torna conhecido; Cf. BRUNO, Giordano. *Degli eroici furori*. In: *Dialoghi Filosofici Italiani*. Milano: Mondadori, 2005.

considerá-los como uma peça teatral transcorrida em três atos. Em virtude da capacidade imagética do modo dialogado de argumentação, o diálogo apresenta ao leitor discussões conceituais em forma de cenas. Da vivacidade das cenas produzidas pela engenhosidade do autor, e não só da demonstração lógica, dependerá a boa compreensão⁷¹.

Ora, é mais frutífero convencer deleitando do que convencer sem suscitar deleite⁷². Fatigar quem busca a verdade com o rigor lógico-conceitual sem ao mesmo tempo compensar a aridez das demonstrações é incorrer em uma via criticada pela tradição do humanismo civil renascentista desde Petrarca⁷³, ou seja, é incorrer na unilateralidade dos medievais. Não basta ser verdadeiro e certo no que se demonstra, é preciso expressar tais aspectos sem ser *rude e bárbaro na língua e no estilo*. É no âmbito destes últimos que a fadiga do rigor conceitual é amenizada e suplantada. Ademais, o deleite não está apenas na compreensão em si daquilo que é demonstrado (isto é, o próprio amor que se torna objeto de reflexão), mas da forma como a demonstração é feita, e neste caso a forma é o diálogo.

Entre sutilezas lógicas e ânsias amorosas não correspondidas, Leão Hebreu demanda de seu leitor certa compreensão a partir das ações de seus personagens

⁷¹ Aspecto típico dos diálogos do *Cinquecento* é a união entre as capacidades demonstrativas do âmbito conceitual e a capacidade lúdica que é forjada na forma estilística do texto: adequação entre *ratio* e *oratio*. Trata-se não de uma reflexão sobre o lúdico, porém mais propriamente de uma *filosofia lúdica* que faz do diálogo uma forma filosófica que na busca da verdade não desconsidera a elaboração estilística como meio de expressão do verdadeiro. Tal união entre rigor lógico, busca da verdade e aspectos lúdicos é pormenorizada nas formulações de Sperone Speroni. Segundo este autor do final do Renascimento, o diálogo é como um labirinto, no qual as vias melindrosas não devem ser motivo de enfado para o leitor, mas elemento para aguçar a agudeza e o prazer de tornar manifesto aquilo que está escondido; (Cf. PUGLIESE, Olga. *Il discorso labirintico del dialogo rinascimentale*. Roma: Bulzoni, 1995).

⁷² Típico do caráter retórico dos *studia humanitatis* do Renascimento italiano, trata-se, aqui, da tríade estabelecida pela retórica clássica, particularmente aquela de inspiração ciceroniana: instruir (*probare*), deleitar (*delectare*) e comover (*flectere*). É justamente no âmbito da tradição retórica que as paixões são consideradas, particularmente a partir da filosofia aristotélica. Neste caso, as paixões são tratadas como meios de modificar os juízos dos ouvintes. Um auditório passionalmente comovido julga de acordo com as paixões suscitadas. O bom orador é aquele capaz de com presteza e habilidade movimentar as paixões dos ouvintes de acordo com seus fins, pois “as paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como os seus contrários”, (Cf. ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 5). Nesse sentido, deve-se creditar o uso do diálogo em Leão Hebreu não apenas como vinculação à tradição platônica, porém mais fortemente, em virtude da mimese da relação entre amante e amado que o diálogo leva até a exaustão, acrescentando-se a tradição retórica como âmbito que integra estilística dialógica e uso das paixões. Sob este último aspecto, veja-se: TATEO, Francesco. *Per Dire D'Amore. Reimpiego Della Retorica Antica da Dante Agli Arcadi*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.

⁷³ Daí a busca em unir *Retórica* e *Filosofia*, (Cf. GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento* [1954]. Trad. Isabel Teresa Santos e Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Editorial Estampa, 1994).

filosóficos. Aquilo que se torna objeto de discussão na conversação entre *Filon* e *Sofia* se expressa nas ações dos dois. Ele é o desejanter, ela o objeto desiderativo⁷⁴.

Tais ações são os próprios discursos de *Filon* e *Sofia*. No embate dialógico entre os dois prepondera sempre aquilo que é afirmado ou negado, portanto o que é dito. Desse modo, distancia-se de seus contemporâneos mais próximos que nos diálogos amorosos dotavam de especial destaque a descrição do lugar no qual ocorria a conversação, aliando-a aos caracteres daqueles que dialogavam⁷⁵. Ao *leitor-espectador* é dado acompanhar com entendimento aguçado e ânimo inflamado um certame ao mesmo tempo desenvolvido como disputa conceitual (já que se trata de compreender corretamente a natureza do amor) e relação entre amantes (*Filon* diz amar *Sofia*, buscando durante toda a empreitada realizar a reciprocidade desse amor⁷⁶). Logo, o leitor só terá uma boa compreensão dos diálogos se fizer uso não apenas de suas capacidades intelectuais, mas se também for ele mesmo amante, ou ao menos predisposto ao amor⁷⁷. Do contrário, o leitor não apenas se equivocará na sua compreensão, como também negará a condição primaz que sustenta toda a argumentação: o caráter *afetivo-passional* do conhecer.

Donde, *Sofia* afirmar que o amor é próprio das coisas que são, o desejo, daquelas que faltam. Assim, o amor está para o ser e a presença, como o desejo está para o não ser

⁷⁴ Tais ações apresentam maior loquacidade e dramaticidade ao fim e começo de cada um dos três grandes diálogos que compõem a obra. Como em um jogo de sedução tipicamente cortesão, os dois personagens filosóficos alternam aproximações e afastamentos.

⁷⁵ Não há um lugar lúdico ideal. Não se trata de uma corte (como no *Cortesão*, de Castiglione), nem um banquete em área retirada da urbe tumultuosa (como no *D'Amore*, de Ficino).

⁷⁶ No princípio *Filon* imputa as incompreensões de *Sofia* à não correspondência do seu amor.

⁷⁷ “(...) na alma dominada por alguma veemente paixão, a língua não atinge o coração, nem se pode dizer tudo o que se sente, e mesmo aquilo que se pode dizer não é dito em sua totalidade, mas fragmentária e entrecortadamente, algumas vezes o princípio do raciocínio e outras vezes o fim sem o princípio. Porque, assim como aquele que ama sente intensamente o que diz, assim lhe parece que, pelo simples fato de o dizer, é entendido pelos demais; e a paixão, com sua força e incrível presteza, lhe arrebatava a língua e o coração de um afeto a outro; e por isso seus raciocínios surgem entrecortados e cheios de obscuridade. Estes raciocínios parecem também desordenados entre si, porque correspondem ao movimento que a paixão provoca na alma de quem os diz, e quem não sente ou não vê essa paixão forma um juízo errôneo a respeito deles, da mesma forma como alguém que vê de longe pessoas dançando, sem ouvir as músicas que elas seguem, julgaria uma loucura ou falta de juízo os seus movimentos”, (Cf. LEÓN, Frei Luís de. *Cântico dos Cânticos*. Trad. Nilton Anjos. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 24-25). Estas considerações do humanista espanhol, contemporâneo de João da Cruz e Teresa d'Ávila, possibilitam afirmar que de certo modo, embora existindo diversas concepções de amor no século XVI, se verificam aspectos comuns. Ora, neste caso; quer Leão Hebreu, quer Luís de León expressam a mesma característica do amor no amante. Quando o amor é extremamente intenso, a expressão do sentimento nunca é completa. A linguagem, e de certo modo também o raciocínio, não são capazes de acompanhar a rapidez arrebatadora da potência amorosa. Nesse sentido, o leitor que alguma vez já sentiu paixão amorosa tão forte será capaz de compreender os lapsos e as incapacidades daqueles que, amando fortemente, ao mesmo tempo em que sentem, também buscam expressar seus sentimentos. Assim, o leitor de Leão Hebreu, que já tenha experimentado amor parecido ao de *Filon*, é capaz de compreender mais facilmente suas ânsias amorosas.

e a falta. Neste primeiro movimento da argumentação dialogada há um deslocamento do terreno puramente teórico, aquele do conhecimento, para o terreno do prático, ou seja, aquele que diz respeito ao bem e à conduta. Ora, mas não poderia ser diferente, uma vez que a via do conhecimento percorrida por *Filon* o levou diretamente ao campo das paixões (o amor e o desejo), que, por ser posterior ao conhecer, incide diretamente sobre o agir. Com efeito, movidos pela manutenção da posse do objeto amado, ou pela busca do objeto desejado os homens são motivados a agir. Trata-se, pois, da passagem do teórico ao prático, e em tal passagem há dois modos para expressar o amor e o desejo: ora são denominados de paixão (*passione*), ora são denominados de afetos (*affetti*)⁷⁸.

Ora, mas o que são as coisas que amamos por possuí-las e aquelas que, na sua falta, desejamos ardentemente? Tais coisas são os bens⁷⁹. Os bens são capazes de operar um movimento que visa sair da ausência à presença, da tristeza à alegria. Quando os temos nos alegramos com sua posse, buscando conservá-los sob nosso domínio; já quando não os temos, nos entristecemos. Da tristeza e da ausência gesta-se um movimento, pois toda mudança é a passagem da imperfeição à perfeição, visto que aquilo que já é em si mesmo perfeito não necessita de movimento ou mudança. Nesse sentido, é possível afirmar que do não ser pode-se ir ao ser, da falta pode nascer completude. Se os bens exigem movimento, mudança, isto requer uma consideração temporal dos bens: sua durabilidade e perecimento.

No primeiro dos casos aludidos anteriormente, o tempo da ação é o presente, já que se trata de manutenção e posse. O amante, que se uniu ao objeto amado, tende a não se importar com o passado. Esquecendo por completo aquilo que foi e não é mais, não o traz à memória, nem mesmo para fins saudosistas ou recordativos. Em verdade, por que recordar a ausência passada, presentificando o passado, quando se está na mais perfeita presença? Logo o passado, comparado com a alegria do gozo da coisa amada, é visto como tempo inferior, uma vez que é identificado como momento triste: tempo da ausência, separação e solidão. Aquele que ainda não alcançou o amor é como um solitário, apartado, isolado, dividido. Quando do encontro e posse do objeto amado, se refaz a unidade, se desfaz a falta. Por meio do registro temporal faz-se notar ainda mais a diferença entre amor e desejo. O primeiro sempre está remetido ao presente, a continuidade da presença do amado, enquanto o segundo requer a saída do presente, ou

⁷⁸ Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 7.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 8.

seja, a descontinuidade de um estado atual, posto que tempo da falta. Todavia, *Filon* diz sentir as duas coisas: amor e desejo. Se tal for verdadeiro, ele está dividido em perspectivas distintas de tempo.

Por conseguinte, a primeira definição de amor, apresentada no primeiro diálogo, não é uma definição que considera a natureza amorosa por si mesma, porém enquanto comparada com o desejo. Um dos alvos do diálogo de abertura da obra é realizar uma máxima separação entre amor e desejo, e não apresentar uma definição completa e final da natureza amorosa. Nesse sentido, o primeiro diálogo exerce uma função propedêutica. Ele prepara, sempre por meio do diálogo como forma da argumentação racional que melhor se coaduna com o objeto tratado, ou seja, o amor, para um aprofundamento da real essência do amor. Tratar o amor em relação ao desejo, e, por conseguinte, segundo a hierarquia dos bens, isto é, segundo certo caráter ético, é manter-se nas particularidades. Todo bem e todo desejo se dirigem para fins específicos e objetos particulares, ainda que seja possível diferenciar os *bens materiais* dos *bens espirituais*. Tal diferença fundamenta a hierarquia: *útil, deleitável, honesto*. A ordem dos bens ajuda a manter o amor em uma boa ordenação, portanto o direciona para sua excelência na dimensão ética. Todavia, é preciso retirar o amor do terreno das particularidades, para alcançar sua universalidade. Ademais, o amor não está vinculado apenas ao desejo, mas vincula-se também ao conhecimento.

i) *o caráter afetivo do conhecer: desejo de saber, amar o conhecido*

Ainda que o primeiro diálogo, dos três que completam os *Dialoghi*, tenha como principal objeto de discussão a relação entre o *amore* e *desiderio*, a questão do conhecimento se apresenta de modo latente no desenvolvimento da argumentação, e com maior ênfase que nos outros dois diálogos posteriores. Já no principiar do diálogo, *Filon* afirma que seu amor por *Sofia* cresce conforme aumenta seu conhecimento. Proporcionalmente também quanto mais próximo de *Sofia*, mais se deseja. Nesse sentido, estabelece-se um vínculo direto entre *conhecer* e *amar*. Objetivando-se explicitar a diferença entre desejo e amor, deve-se considerar que entre eles, o conhecer estabelece uma relação recíproca: quanto mais se conhece, mais se ama e se deseja a coisa conhecida. No caso de *Filon*, não se trata de qualquer conhecimento, mas o conhecimento da própria sabedoria, contemplação desejante de *Sofia*. Ora, a relação entre conhecer e amar, entre *Filon* e *Sofia* implica diretamente o intelecto, pois:

A *sapiência* é o hábito das duas em conjunto (o *entendimento* e a *ciência*), de princípio e conclusão de todas as coisas que têm ser. É a única que chega ao conhecimento mais alto das coisas espirituais. Os gregos chamam-na teologia, que quer dizer *ciência divina*, e chama-se *filosofia primeira* por ser princípio de todas as ciências: nela se atualiza nosso *intelecto* no seu último e mais perfeito ser⁸⁰.

De acordo com a definição de *Filon*, o *intelletto* antes de se atualizar na *sapiência*, realiza um movimento que passa anteriormente pelo *entendimento* e pela *ciência*. O *entendimento* apreende os princípios do saber, porém com base nos impulsos naturais para os quais tendem todos os seres animados. Como, por exemplo, todos os seres buscam a preservação de sua existência, fugindo da corrupção e da morte. Identifica-se, pois, com a potência intelectiva atuando em seu primeiro ser, uma vez que se trata do primeiro modo de conhecer. Já a *ciência*, estando entre o *entendimento* e a *sapiência*, é a mediania do intelecto, ou o *intelecto no meio de seu ser*. Ela abrange as sete artes liberais, procedendo por meio de premissas e conclusões. Afastada dos impulsos naturais, mas não possuindo os primeiros princípios, aqueles que dizem respeito à totalidade do ser, a *ciência* está a meio caminho entre a mera cognição natural e o conhecimento de Deus⁸¹.

Uma vez que o intelecto humano necessita passar por esses “modos de conhecer”, para alcançar sua atualização plena, deve-se, contudo, não desconsiderar que não se trata de um exame autônomo do intelecto, mas de seu modo de operar em relação com o desejo e o amor. Daí se indagar: seria o conhecer a causa do amor? Amar e conhecer apresentariam uma relação de nexos causais? Com efeito, se amar e conhecer estão intrinsecamente relacionados, a ponto de não se poder conceber um sem o outro, ou seja, se não é possível compreender satisfatoriamente ambos estando separados e isolados, cumpre aprofundar os elementos constitutivos do ato de conhecer, as operações do intelecto.

No trato da relação entre *amore* e *desiderio* no *dialogo primo*, Leão Hebreu explicita, por meio da argumentação de *Filon* e das dúvidas de *Sofia*, que o amor não pode ser definido apenas como desejo de algo, nem tampouco, ser compreendido como uma espécie do gênero desejo⁸², assim como o conhecer não se exaure em isolados atos do intelecto. No caso do amor e do desejo, ambos possuem elementos comuns, contudo

⁸⁰ Ibidem, p. 90.

⁸¹ Ibidem, p. 90-91.

⁸² Ibidem, p. 63-67.

a distância entre os dois é loquaz. O desejar está para o não ser (falta, carência, padecimento, incompletude), assim como o amor está para o ser (plenitude, gozo da completude).

Portanto, em um primeiro momento, são contrários, visto que um é presença de ser, o outro é falta de ser. Uma vez que: “*Filon* – Se o amor não é senão das coisas que têm ser, por que delas não será também o desejo? *Sofia* – Porque, tal como o amor pressupõe o ser das coisas, o desejo pressupõe a privação delas”⁸³.

Equivocam-se, pois, aqueles que compreendem o amor como simples *desejo de*⁸⁴ bem, ou do belo. Ora, já o intelecto, em sua primeira atualização, nos princípios cognoscentes do entendimento, aponta que o desejo como tendência ao bem, nas diversas espécies, é algo imanente à constituição de todo ser animado. Daí, nesse caso, amor e desejo não se identificarem. Tender à conservação do ser não é expressão de potência amorosa pela existência; desejo da conservação não é amor de si. Ademais, toda tendência é marcada pela potência, e não por um objeto em ato exigido pela natureza amorosa.

Mas seria o desejo um elemento natural, desprovido de qualquer relação com o conhecer? O conhecer estaria isolado do desejo? Não haveria vínculo comum entre atos volitivos e as operações do intelecto? Se, por um lado, o conhecer guarda uma relação necessária com o amor, ele também apresenta um vínculo de necessidade com o desejo. A definição primeira de conhecer, por princípio, não é outra senão *desejo de saber*, posto que o conhecer também é constituído pela carência, pela falta, tal como o desejo⁸⁵. Aquele que conhece, o faz em virtude da falta de algo: carência de ser que confirma a não atualidade do intelecto. Assim como o desejo demanda um elemento faltoso na atualidade do momento em que o desejoso expressa sua carência, assim também o conhecer no momento inicial das operações intelectuais. Quem busca conhecer está movido pela falta de algo que o satisfaça, ou seja, está marcado pela privação. Se o desejo é padecimento naquele que deseja, o momento inicial do conhecer é certo padecimento do intelecto, que busca algo que o possa tornar atual. Do contrário não haveria movimento em busca da

⁸³ Ibidem, p. 66.

⁸⁴ No Renascimento, em particular, em autores como Ficino e Pico della Mirandola, prevalece uma definição de amor como *desejo de beleza*, ou *desejo do sumo bem*. Embora Leão Hebreu trate da relação entre amor e belo, no *terzo dialogo*, sua definição de amor se afasta consideravelmente dos neoplatônicos florentinos. Cf. FICINO, M. *De Amore. Comentario al Banquete de Platón*; DELLA MIRANDOLA, G. P. *Comento sopra una Canzone de Amore*. A cura di Eugenio Garin. Firenze: Vallecchi, 1942. Sobre tal aspecto, ver ainda: CIORDIA, M. J. *Amar en El Renacimiento. Un estudio sobre Ficino y Abravanel*. Madrid-Buenos Aires: Editores Niño y Dávila, 2004.

⁸⁵ Cf. Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 64-66.

satisfação que se dá no conhecer. Daí se afirmar que todo conhecimento é busca de satisfação, posto que desejo, somente cessando quando do conhecimento de um objeto pleno, perfeito, e completamente em ato. Nesse sentido, o movimento inicial do intelecto está vazio de algo, posto que privado, não atual, não realizado em sua perfeição plena. Todavia, é esta carência de ser, por meio do reconhecimento da falta, que principia e incita todo ato intelectual. Tal se realiza em *Filon*: quanto mais conhece, mais deseja e ama.

Sendo o conhecer um ato não desprovido de desejo, poderia ele realizar a unidade perfeita, dissolvendo a tríade: *pensamento, pensado e pensante*. Movimento tríduo que se realiza no momento inicial do conhecer, na necessidade de um objeto externo que satisfaça a potência do intelecto, atualizando-o. Não há ato de conhecer sem um dos três elementos da relação. Pode-se ao máximo conceber apenas dois elementos, desfazendo-se a tríade inicial. No pensar que pensa a si mesmo, pensamento do pensamento, se efetiva um movimento imanente do pensamento que não se volta para nenhum objeto externo, satisfazendo-se com e no seu próprio ser. Este movimento imanente, contudo, também pode ser concebido como desejo, porém desejo que se satisfaz em um conhecimento de si. A carência que marca o desejo, nesse caso, não é suprida com algo externo, mas em um movimento contrário: o voltar-se para si, e não para outro. Ora, o que satisfaz a si mesmo apresenta certa perfeição, pois não demanda algo que se encontra fora de seu ser. Nesse sentido, não há certamente um desejo, no sentido forte do termo, mas uma autossatisfação gestada na contemplação de si, no pensamento que pensa a si mesmo, eliminando qualquer vínculo com a exterioridade. O desejo dissolve-se em um querer de si, uma vez que se compraz apenas em si mesmo⁸⁶.

Todavia, no pensamento que pensa a si mesmo, se mantém a dualidade, pelo menos na expressão de tal relação, uma vez que o pensamento tanto pode ser designado por pensante, quanto por pensado. Aspecto dual que se mantém na própria fórmula: “pensamento do pensamento”. Daí, ser necessário, mais uma vez, pensar um tipo de relação que realiza uma unidade plena, eliminando qualquer vestígio dual, até mesmo na expressão. Contudo, dado o ato em si do pensamento, último grau do conhecimento possível, já que se trata do conhecimento do próprio Deus, no campo da relação entre os entes, indaga-se: qual a relação entre a *ordem do conhecer* e a *ordem das coisas*, fora da

⁸⁶ Ibidem, p. 215: “A minha mente, aborrecida com os afazeres mundanos e com a necessidade de tão baixos exercícios, se recolhe em si própria como refúgio”.

mente divina, uma vez que no pensar de Deus, ser perfeito, os objetos estão sempre em ato, pois na natureza de Deus não há mudança?

Na compreensão da operação do intelecto humano, deve-se salientar certa imperfeição do intelecto humano ante a deidade. O conhecimento humano sempre começa seu movimento operativo com uma carência inicial. Esta, para além do caráter negativo de toda privação, ativa as potências intelectivas, à medida que sua realização, na direção do seu fim natural, submete aqueles objetos, passíveis de predicação, à ordem do pensar. Cabe examinarmos, então, a relação entre a *ordem do pensar* e a *ordem das coisas*. Esta ordem não é senão também aquela do Ser, os nexos inteligíveis, os vínculos que tornam possível a concatenação de todos os entes, na grande cadeia do ser, não são simples disposições racionais humanas no ato de conhecer, mas, antes disso, elemento impresso, ontologicamente, de modo imanente, na ordem dispositiva do ser de todas as coisas, dado que criaturas de Deus. Portanto são destinadas já em suas naturezas próprias, segundo um fim ordenador e dispositivo.

A grande cadeia do ser, a *connexio rerum*, é inteligível por si: não se trata de uma simples ordem que o pensar, no ato de conhecer, empresta às coisas, submetendo-as ao modo de operar do intelecto. Desse modo, a correta ordem do pensar corresponde necessariamente à correta ordem das coisas⁸⁷. Porém, como é possível o aparecimento de uma não correspondência entre a ordem do pensar e a ordem das coisas? Esta marcaria uma incorreta disposição do pensar, no ato do conhecer, ou, em último caso, uma falha na ordenação dispositiva dos entes por parte de Deus no momento da criação?

O suposto aparecimento de uma não correspondência entre a *ordem do pensar* e aquela *dos entes*, das coisas, é, antes de tudo e sempre, um erro do pensar no ato de

⁸⁷ A *correspondência*, no Renascimento, em particular, entre a *ordem do pensar* e a *ordem do ser* é partilhada por quase todos os pensadores do período. Excetuando-se aqueles autores do final do Renascimento, que se opõem ao ideal da *dignitate hominis*, em favor da *tristitia et miseria* da real condição humana. Caso particularmente loquaz, nesse aspecto, são os *Essais* de Montaigne. Todavia, tal correspondência, comum entre os renascentistas, possibilita muitas analogias, em especial duas: uma que considera o mundo como um *grande animal*, outra que trata o homem como um *pequeno mundo*, o microcosmo. Ora, se o homem é um pequeno mundo, o inverso também é verdadeiro: o mundo é um grande homem. Justifica-se, assim, que o modo argumentativo filosófico renascentista não recorra às analogias somente como um recurso estilístico, ou seja, um mero ornamento formal do discurso, sem relação necessária com o conteúdo abordado. Ao contrário, considerando-se que todos os entes possuem infinitos vínculos comuns entre si, se faz necessário, para uma correta compreensão do mundo, pensar por meio de *analogias*, *similitudes*, *semelhanças* e *simpatias*. Ora, é justamente por meio de analogias que Leão Hebreu explicita o modo de operar intelectual. Ainda sobre o *modus operandi* da filosofia renascentista, ver aqui: FOUCAULT, M. *As palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

conhecer. Não há uma má disposição na ordem dos entes. Sendo próprio do conhecer o pensar, também lhe é próprio o desejo, pois *conhecer é o desejo de saber*. Todo e qualquer ato de conhecimento humano porta em sua gênese um caráter afetivo. Com efeito, a atividade intelectual não é somente movimento do intelecto, mas também disposição natural afetiva na forma de desejo.

Assim, nenhum ato de conhecer está completamente desprovido de caráter afetivo, não pode estar subsumido em um modo de operação estritamente “intelectualista”. Nascedo do desejo e como desejo, e sendo próprio do desejar a falta (carência de ser), o conhecimento, tanto dos entes quanto de Deus (por parte do homem) apresenta, pois, uma imperfeição congênita⁸⁸. Esta pode se expressar no caso da não correspondência entre a *ordem do pensar*, do intelecto, e a *ordem das coisas*, dos entes. Ora, um desejo satisfeito leva a outro desejo, em uma sucessão infinita. O desejo nunca cessa, pois é de sua essência a incompletude: todo desejo, uma vez satisfeito, já não é mais desejo. Contudo, a ordem dos desejos e das coisas desejadas parece não cessar. O cessar do desejo poderia se realizar apenas na medida em que o homem desejasse e se satisfizesse com um objeto, tão perfeito e absoluto, que o completasse tão perfeitamente, de modo que não fosse possível mais nenhum vestígio ou resquício de desejo. Entretanto, a experiência ordinária mostra que tal feito parece impossível.

Como se passa de um desejo a outro, em uma sucessão infindável, se vai de um conhecimento a outro: movimento do *ascensu et descensu intellectus*. Este também em uma sucessão infinita, em uma série infindável, pois nunca se sabe tudo: jamais nenhum homem reuniu em si todos os conhecimentos possíveis, aponta *Fílon* para *Sofia*, no que diz respeito à relação entre sabedoria e felicidade⁸⁹. O pensar busca tudo apreender, uma vez que também é desejo, porém infinita parece ser a ordem dos entes passíveis e possíveis de conhecer. Desse modo, como *desejo de saber*, uma solução possível para o cessar e a satisfação na *ordem do conhecer* é semelhante àquela exigida pela *ordem do desejo*. O pensar deveria repousar em um objeto tão singularmente perfeito, em sumo e eterno ato, que garantisse não o conhecimento de tudo, de todos os particulares, mas o

⁸⁸ Cf. Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 93: “(...), pois o nosso conhecimento é menor que uma gota de água em comparação com todo o mar oceano”.

⁸⁹ Cf. Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 91: “*Sofia* – Muitas são as espécies do saber e diversas as ciências conforme a infinidade das coisas alcançadas e a diversidade e o modo como são apreendidas pelo intelecto. Diz-me, pois, em quais e quantas consiste a felicidade: se está em conhecer todas as coisas que existem ou em parte delas, ou se consiste no conhecimento de uma única coisa, e qual poderia ser essa coisa, cujo conhecimento, só dela, torne feliz o nosso intelecto”.

conhecimento absoluto, aquele da ordem imanente e inteligível do todo. Tratar-se-ia de um tipo de conhecimento que, fundamentado no objeto de sua contemplação, garantisse não apenas o conhecimento de todos os vínculos ocultos entre os diversos entes, mas também garantisse a unidade entre o homem e o todo, portanto a realização da plena unidade. Tal unidade se daria em um conhecimento amoroso?

Com efeito, é com base no problema da unidade ontológica do real (esta, segundo Leão Hebreu, não seria apenas a solução lógica para o fim das dualidades ontológicas, nem tampouco uma unidade que desfizesse arbitrariamente as particularidades que constituem princípio de identidade) que se desenvolve a relação entre *amor*, *desejo* e *conhecimento*. Tal relação demanda a resolução da seguinte questão: o alcance do conhecimento perfeito, aquele que contempla o ser perfeito, ou seja, o alcance da sabedoria garantiria a *vita beata*? Sabedoria e vida feliz se identificariam? Para a beatitude basta o conhecimento, ou algo deve ser acrescentado ao conhecer para, com ele, garantir o gozo da vida feliz?

Ora, com base na definição inicial do *conhecer como desejo de saber* pode-se responder, em um primeiro momento, negativamente: não basta o conhecimento para o alcance da beatitude, pois o intelecto, enquanto instância operativa do conhecer, sozinho não realiza a unidade perfeita e plena. E somente esta pode ser identificada realmente com a felicidade. A vida feliz não reside apenas no conhecimento e, por conseguinte, no desejar. Ao contrário, se assim o fosse, não haveria vida feliz, pois o desejo não cessa, bem como o conhecimento. Confirma certa *sapientia* hebraica: “(...) *em muita sabedoria há muita aflição; quem aumenta o saber, aumenta a dor*”⁹⁰. O conhecer, desprovido da potência amorosa, pode gerar um desejo sedento infundável. Leão Hebreu concordando, ao tratar da natureza do desejo, sustenta que:

(...) tem diversos e infinitos desejos, e quando cessa um pela aquisição, outro sobrevém, maior e mais sôfrego, de tal modo que nunca saciam sua vontade de semelhantes desejos, pois quanto mais possuem, mais desejam, assemelhando-se àqueles que procuram matar a sede com água salgada, a qual, quanto mais a bebem, tanto maior é a sede que neles produz⁹¹.

⁹⁰ *Eclesiastes*, 1, 18.

⁹¹ Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 71.

Desejar e conhecer antecedem o amor no alcance da plena realização da unidade. É impossível amar aquilo que não se conhece, assim como também é impossível desejar aquilo que não se mostra minimamente conhecível, capaz de preencher a carência.

(...) quem fosse desprovido de tal amor e desejo seria não somente imperfeito, mais ainda inumano, pois o honesto é o verdadeiro bem, e o bem – como diz o Filósofo⁹² – é o que todos os homens desejam, embora cada qual, por natural impulso, deseje saber⁹³.

Assim, é próprio do desejar (*desiderio*) e do conhecer (*intelletto*) estabelecerem uma relação recíproca. Entre ambos, todavia, não se pode confundir a privação, fundante do desejo, com o nada. Privação de ser e nada não são sinônimos completos. Pois, ainda que o conhecer seja desejo de saber, a causa do conhecer não pode ser o nada. Do nada, e no nada, nada se funda: *nihil ex nihilo fit*⁹⁴. A privação de ser no desejo é uma não atualidade, uma incompletude, porém não um nada, não se tratando de uma total ausência de ser. O desejo, sendo incompleto, demanda justamente a presença de ser, e não o nada, pois o nada, nada satisfaz. Não nascendo do nada, nem ao nada tendendo, o desejo busca

⁹² Cumpre ressaltar, nessa passagem, o modo como Leão Hebreu se refere a Aristóteles. Distanciando-se de seus contemporâneos renascentistas, ele mantém a denominação medieval, “o Filósofo”, para destacar a importância do pensador grego. Com efeito, Leão Hebreu parece ser um dos poucos renascentistas, senão o único, a manter tal denominação marcadamente escolástico-medieval. Assim, poder-se-ia indagar: como um renascentista adota, ainda, esta denominação, uma vez que o renascimento italiano, no qual se insere Leão Hebreu, é notoriamente marcado pela oposição à tradição escolástica, não apenas em seu aspecto metafísico, mas também no que diz respeito ao caráter retórico e enciclopédico do saber, na valorização das *ars discendi* em detrimento das *ars disputandi*? Ora, o uso da denominação medieval por parte de Leão Hebreu compreende-se no âmbito de certa herança imediata da tradição filosófica hebraica medieval em seu pensamento, particularmente herança e presença do pensamento de Maimônides nos *Dialoghi*. Se, por um lado, é notória a escassez de referências com relação aos autores da escolástica latina cristã; por outro, são nítidas as referências aos autores medievais árabes e judeus na obra de Leão Hebreu. Destacando-se: Alfarrábi, Avicena, Algazel e Averróis, Ibn Gabirol. Desse modo, as fontes com as quais dialoga são formadas em grande parte por aristotélicos medievais. Daí, não obstante ser considerado um neoplatônico, a respeitosa deferência com a qual Leão Hebreu trata Aristóteles. Ainda sobre as fontes medievais do pensamento de Leão Hebreu, ver aqui: CARVALHO, J. *Leão Hebreu, Filósofo. Para a história do platonismo no Renascimento*. Sobre a relação entre o procedimento analógico e de verossimilitude no Renascimento, nas questões acerca da natureza do desejo, ver: CHAUI, M. *Laços do Desejo*. In: *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁹³ Cf. Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 79.

⁹⁴ Nesse sentido, Leão Hebreu ao explicitar a criação *ex nihilo*, aproxima-se da noção de *tsimtsum* da Cabala. Segundo o *Sefer há-Zohar (O Livro do Esplendor)*, a expressão *criar do nada* significa o momento primordial, instante inaudito, em que Deus, contraindo-se sobre si mesmo, dá espaço em seu próprio ser para que as coisas possam existir. Posto que ele contém tudo, é infinito (*En Sof*), para ele não há alguém, nem além; antes e depois. Dessa forma, o mundo e todos os seus entes, não são fora dele, mas são no próprio seio de Deus. Pois, sendo ele perfeição que abarca tudo, nada pode estar fora dele, mas nele. Com efeito, ainda que tal noção possa ser acusada de panteísmo, segundo Leão Hebreu ela resolve a *querelle* entre a criação *ex nihilo* da tradição judaico-cristã e a eternidade da matéria das teses aristotélicas. Ademais, tal noção anularia qualquer justaposição entre pensamento e vontade em Deus, pois não é por um simples ato de vontade que Deus se retrai e contraí, nem as coisas existem por sua ordem direta, porém após a sucessão de emanções que são as *sefirot*. Sobre tal questão ver: SCHOLEM, G. *Creación de la nada y autolimitación de Dios*. In: *Conceptos básicos del judaísmo Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Trad. esp. José Luís Barbero. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

a passagem do não ser ao ser, do incompleto ao completo, do imperfeito ao perfeito, de potência a ato. Daí, dada a natureza desejante do conhecer, o movimento realizado pelo intelecto, passando pelo *entendimento* e a *ciência*⁹⁵, até alcançar a plena realização de sua essência na *sapienza*.

Na discussão de tal relação entre ser e privação, conhecer e desejar, *Fílon* e *Sofia* argumentam que:

Sofia – Não se pode negar que o conhecimento precede o desejo. Mas antes diria eu que todo conhecimento não visa apenas as coisas que são, como também aquelas que não são, porque nosso intelecto julga uma coisa, que é, como a julga, e assim outra que não é. E como seu ofício é discernir no ser e no não ser das coisas, é preciso que conheça aquelas que são e aquelas que não são. Eu diria, portanto, que o amor pressupõe o conhecimento das coisas que são, e o desejo o das que não são e daquelas de que estamos privados (...).

Fílon – Nós sempre desejamos aquilo que não temos, mas nem por isso aquilo que não é: antes, o desejo costuma incidir nas coisas que são e que não podemos alcançar⁹⁶.

É possível, desse modo, concluir com segurança que nem o amor, nem o desejo, nem o conhecer se dirigem ao nada, nem nele se fundam. Os três se dirigem para as coisas que são. Contudo o desejo, pode-se afirmar, está abaixo do conhecer e do amor, pois, sendo movido pela privação, não garante vínculo de unidade no momento em que se mostra apenas na falta, na privação, na não posse da coisa almejada. O desejo está para a separação assim como o amor e o conhecer estão para a união. Portanto, se dirige para aquilo que está em ato, porém ainda não possuído. Em verdade, o desejo expressa a não atualidade de algo, em concomitância com a possibilidade de realização da potência, tal como acontece com o intelecto na definição do conhecer como desejo de saber. Por sua vez, o amar e o conhecer demandam um ser em ato. Este último requer as coisas que são, já o primeiro só se mostra na posse e completa presença da coisa, uma vez que é antecedido pelo conhecer. Assim, antecedido pelo conhecer e se apoiando nele, o amor

⁹⁵ Recorde nosso leitor, aquele mais acostumando aos textos seiscentistas que no vocabulário filosófico renascentista intelecto e entendimento não são sinônimos, são faculdades distintas. O *entendimento* está mais próximo daquilo que na modernidade será chamado de *razão*, já o intelecto representa a mais alta faculdade cognoscível. Sobre tais questões é bastante ilustrativo o ensaio de Klein: “*A imaginação como roupagem da alma em Marsílio Ficino e Giordano Bruno*”. In: *A Forma e o Inteligível: escritos sobre o Renascimento e arte moderna*. Artigos e Ensaios reunidos e apresentados por André Chastel. Trad. br. Cely Arena. São Paulo: Edusp, 1998.

⁹⁶ Cf. Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 66-67.

pode ultrapassá-lo, na medida em que no gozo da fruição completa da presença do amado se desfaz qualquer dualidade pela potência unitiva amorosa.

Quer o amor, quer o desejo necessitam antecipadamente do conhecer. Porém, o conhecer não os funda, mas lhes garante o liame ontológico quer marca a passagem da *ordem do pensar* para a *ordem das coisas*. Este trânsito entre o pensar e os entes torna possível o estabelecimento dos vínculos comuns, mas garantiria a realização de plena unidade? Na relação entre conhecer e amar, a fim de estabelecer os limites do conhecer desprovido de amor, é preciso estabelecer com mais acuidade qual a natureza e qual o modo operativo do intelecto.

ii) A perfeição limitada do conhecer: potência do intelecto humano e limites do conhecer desprovido de amor

Uma vez concebida a gênese e os elementos constituintes da relação entre *amore*, *desiderio* e *conoscere*, torna-se possível um tratamento acerca do modo como opera o intelecto humano no ato do conhecimento: quer do conhecimento do universal, quer do conhecimento das coisas particulares⁹⁷. Com efeito, Leão Hebreu, em sua primeira definição do intelecto, também referido por ele como *mente humana*, nos *Dialoghi*, o considera como um espelho: capaz de refletir, por meio de imagens, as coisas reais. A *ordem do conhecer* supõe, pois, conforme já afirmado, a *ordem do real*. O estatuto ontológico do real é o fundamento do conhecimento humano, uma vez que todo conhecimento implica que o objeto conhecido esteja em ato,⁹⁸ do contrário, sem este fundo ontológico sempre atual, não é possível estabelecer uma relação entre *imagem* e *coisa*, *reflexo* e *realidade*. Nesse sentido, o conhecer, e, por conseguinte, o intelecto, para Leão Hebreu, se fundam nas coisas dadas como substrato real. O cosmos, ainda que movido em sua imanência por uma infinidade de vínculos entre os entes, é um todo orgânico cujo grau de realidade é indubitável.

Em todo ato de conhecer, não importando o objeto do intelecto, em potência está a mente, uma vez que deve espelhar tudo o que se torna objeto para ela, tal como uma

⁹⁷ Dessa maneira, Leão Hebreu não faz uso do termo intuição, pois para ele não haveria dois tipos de conhecimento: um do universal, a *intelecção*, outro do particular, a *intuição*. O autor dos *Dialoghi* trata a questão do conhecimento concebendo o modo mais universal como a mente humana conhece, não obstante a diferença dos objetos e o maior ou menor grau afetivo que acompanha todo conhecimento humano. Com efeito, nos *Dialoghi* ocorre apenas o termo *intelecção*, ao se tratar da natureza do intelecto nas operações do conhecer.

⁹⁸ Cf. Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, “a nossa mente é um espelho e testemunho, ou para dizer melhor, uma imagem das coisas reais, de forma que não há coisa alguma que se possa amar, se primeiro não se encontrar em ato”, p. 66.

pintura, na qual a moldura permanece sempre a mesma, porém o conteúdo da moldura é modificado de acordo com o campo de visão do pintor. Voltando a atenção para aquilo com o qual seu olhar se apetece, o pintor fará surgir, na moldura, infinitas imagens das coisas reais. Nova imagem é pintada, aparecendo novo conteúdo na moldura, sem, contudo, cambiar a forma, uma vez que a moldura não sofre alteração: sempre nos mesmos contornos e limites. Nessa comparação com a pintura, cumpre não olvidar que o conteúdo da moldura se altera conforme o olhar apetecido do pintor.

Assim se dá com o conhecimento, as operações da mente humana: a atenção do intelecto se volta para determinado objeto na medida em que este lhe suscita interesse. Nesse sentido, todo conhecer é também um querer motivado por alguma qualidade particular do objeto, proporcionalmente ao amor que *é impulso voluntário a fruir com união a coisa tida por boa*⁹⁹. No caso do conhecer, trata-se de um atributo do objeto conhecido que possa satisfazer o desejo intelectual, atualizando a potência do intelecto. Mas, como todo ato amoroso é precedido por um ato de conhecimento, desejar o bom exige que a coisa:

(...) antes de ser julgada boa é preciso que seja conhecida por genuína; e como afetivamente se encontra antes do conhecimento, importa que tenha ser real, porque primeiro existe a coisa em ser, depois imprime-se no intelecto, em seguida considera-se se é boa, e por fim ama-se e deseja-se¹⁰⁰.

Tal é a ordem do conhecer na medida em que todo conhecer não é apenas atividade do intelecto, mas também efetividade afetiva, pois o conhecer e o desejar demandam antecipadamente o conhecer. Assim, Leão Hebreu completa afirmando que “(...) nenhuma coisa chega ao nosso conhecimento, se primeiro não estiver efetivamente em ato”¹⁰¹.

Dado que todo conhecimento é uma espécie de reflexo imagético do real, todo conhecimento é conhecimento de objeto em ato, e não de algo em potência. Pois, daquilo que não é, não se tem imagem, já que só há imagens do que é. Somente há imagens para objetos dados e reais, não podendo haver imagem de imagens, nem imagens de sombras, ou imagens de entes em potência. Estas seriam a mais completa vacuidade, uma vez que fundadas em algo não real, sem validade nem estatuto ontológico vigente: simulacros

⁹⁹ Ibidem, p. 70.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 67-68.

¹⁰¹ Ibidem, p. 66.

completos desprovidos de fundamento real. Algo que no fundo não se sustentaria em nada, sendo apenas um mero aparecer. Ora, a imagem está para o objeto, tal como a cópia para o modelo, com a diferença que nessa há a necessidade de um artífice, enquanto a relação entre imagem e o objeto refletido é direta. Não existindo real, não há imagético, tal como para intelecto: sem o substrato real dos entes em ato, não há cognição possível. Contudo, a concepção do conhecimento como imagem, e do intelecto humano como espelho, requer, com efeito, outros elementos.

Ora, sendo o intelecto espelho, qual sua capacidade para refletir a complexidade do real, a infinidade de vínculos possíveis entre os entes? De início, não se pode esquecer que o intelecto mantém uma relação de dependência com o objeto, pois só existe e se atualiza na medida em que reflete os entes reais. Tal dependência aponta que, enquanto espelho, o intelecto não possui nenhum grau de incidência sobre o objeto real que reflete, não modificando nem melhorando a natureza do objeto refletido. Ademais, para que haja imagem necessita-se de um terceiro elemento: a luz. Sem claridade não pode haver nenhuma forma visível em imagem. Considerando que todo conhecimento, também enquanto desejo, é causa de ação, deve-se considerar que:

é preciso que esta alma intelectiva participe da luz divina, para conseguir fazer as coisas honestas, porque, apesar de ser criada clara, como raio da luz divina, por causa da sua ligação com o corpo e por ser ofuscada pelas trevas da matéria não pode atingir os hábitos lustrosos da virtude e os lúcidos conceitos da sabedoria, se em tais atos e condições não for iluminada pela luz divina. (...) Esta, reduzindo-o de potência a ato e iluminando espécies e formas das coisas, procedentes do ato cogitativo que é meio entre o intelecto e as imagens da fantasia, torna-o atualmente capaz de entender, prudente e sábio, inclinado a todas as coisas honestas (...) e como lhe tira toda a obscuridade, fica em ato perfeitamente límpido¹⁰².

Dessa maneira, para que o intelecto se torne perfeitamente em ato, e para que possa refletir de modo claro os entes reais como imagens, é preciso que ele participe da luz divina. Ou seja, participe do intelecto divino, do qual é apenas *um raio da infinita luz*. Assim, se, por um lado, o intelecto depende dos objetos reais, do contrário será vazio e sem possibilidade de se atualizar; por outro lado, depende da existência de Deus, para que

¹⁰² Ibidem, p. 86.

possa tornar claras as imagens refletidas. Pois, sendo espelho, não pode ser ao mesmo tempo reflexo e fonte de luz. Portanto, sua dependência é dupla, explicitando sua posição de mediania, estando entre Deus e os demais entes.

Ora, conforme sua dependência é dupla, menor torna-se a possibilidade do intelecto de realizar plena unidade, posto que se encontra em um vínculo de dependência, realizando um trânsito entre duas partes distintas. Estando entre elas, tem algo das duas (a imagem que reflete os entes de um lado, do outro a centelha de luz que recebe da luz divina para tornar visíveis as formas refletidas), mas não podendo ser subsumido por completo em nenhuma delas. Nem pode ser subsumido nos entes, já que é espelho que reflete imagens, e entre a imagem e a coisa há um abismo ontológico intransponível; nem pode fundir-se no próprio Deus, somente participando de uma pequena parte de sua natureza, aquela intelectiva.

Também não se pode olvidar que o intelecto, refletindo as coisas que são, aumenta ainda mais a impossibilidade de uma unidade perfeita possível, pois:

(...) quem conhece, compreende o conhecido na medida de seu poder cognoscitivo, e não segundo o conhecido. Não vês que a forma do homem se imprime e compreende no espelho, não já segundo o perfeito ser humano, mas conforme a capacidade e o grau de perfeição do espelho, que é apenas figurativo e não essencial (...) ¹⁰³.

Espelhando as coisas que são, o intelecto possibilita o conhecimento, porém reflete os entes em uma “forma figurativa”, portanto de um modo em que diminui uma unidade com a natureza das coisas, na medida em que os entes estão limitados ao poder do cognoscitivo. Dessa maneira, refletindo os entes, o intelecto jamais pode lhes abarcar todo ser, e se voltando para Deus, deste pode abarcar menos ainda, pois Ele excede em realidade todos os entes. Ora, os graus de conhecimento não estão referenciados nos objetos conhecidos, mas na capacidade própria do intelecto, e este não acresce nada à natureza daquilo que reflete.

Assim, a perfeição possível para o intelecto, sua máxima atualização, estaria em apreender de modo refletido um objeto de máxima realidade possível atualizada, pois como tal o atualizaria definitivamente. Ou seja, não segundo a natureza do objeto refletido apreendida pelo intelecto, mas sim na medida em que o objeto, possuindo a maior

¹⁰³ Ibidem, p.88.

realidade possível, atualizaria maximamente a potência do intelecto. Manter-se-ia, desse modo, a dupla dependência do intelecto. Porém, quando o intelecto se volta para Deus, encontra neste quer o objeto que excede sempre qualquer imagem e capacidade de reflexão, quer a fonte de luz que proporciona a forma e a visibilidade de toda imagem possível. Volta-se não mais para os objetos reais, os entes, mas para a fonte mesma de todos eles, e também fonte do intelecto, já que este participa de uma parte da natureza da deidade.

Repousando em um reflexo possível de Deus, o intelecto encontraria um objeto que satisfaria sua potencialidade, satisfazendo sua necessidade de atualização. Em Deus, o intelecto alcançaria sua perfeição, pois estaria sempre em ato. Cessaria assim o conhecer como desejo de saber: tal seria a perfeição completa do intelecto. Perfeição do ponto de vista de sua natureza, mas limitada na medida em que jamais abarcará a essência da coisa refletida-conhecida, pois Deus, como perfeição infinita, está para além da capacidade de atualização do intelecto. Mas, como do conhecimento se segue o amor¹⁰⁴:

(...) daí que, aumentando o conhecimento, aumenta o amor à Divindade conhecida. Ora, como a essência divina excede o conhecimento humano em proporção infinita, e não menos a sua bondade o amor que lhe consagram os homens, por isso fica ao homem que aspira à perpétua felicidade um desejo ardoroso e desmedido de aumentar cada vez mais o seu conhecimento e amor divino. Para o homem este aumento é sempre possível, da parte do objeto conhecido e amado, muito embora do seu próprio lado possa acontecer que tais efeitos tenham o seu termo em um grau que ele não seja capaz de ultrapassar, ou então que, mesmo depois de se encontrar no último grau, lhe fique uma sensação de desejo de saber o que lhe falta, sem nunca o poder conseguir, ainda que fosse bem aventurado, devido à excelência do objeto amado sobre a potência e o hábito humano. Contudo, esse desejo que continua a subsistir nos bem aventurados não dever causar mágoa por aquilo que falta, porquanto não está na possibilidade humana ir mais longe; antes proporciona ao homem imenso deleite o ter chegado ao extremo da possibilidade, quer no conhecimento, quer no amor divino¹⁰⁵.

Em ajuda às limitações do intelecto, se segue o amor com sua potência unitiva. Desse modo, é possível a realização de plena unidade, pois uma vez que o amante conhece a coisa amada, e quanto mais conhece aumenta seu amor, percebendo que não poderá se unir à coisa amada somente pelo conhecer, e para cessar o amor e o desejo que nascem

¹⁰⁴ Ibidem, p. 98: “Porque tu podes saber que há duas formas de conhecer a Deus e todas as coisas amadas e desejadas. Uma é antes do amor que se origina dela, e este não é conhecimento perfeitamente unitivo; a outra é depois do amor e causada pelo amor: este conhecimento unitivo é fruição de perfeita união”.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 91.

do conhecer, se funde nela por meio do amor. Amor nascido do conhecer, e da perfeição limitada do intelecto.

No gozo da presença da coisa amada, se desfaz todo resquício de dualidade, não restando para o amante e o amado diferença ou distância. Aquele que conhece e ama, e posteriormente ama ainda mais por conhecer, quer, pois, ser um com a coisa conhecida que não é mais objeto do intelecto, porém transfigura-se no próprio amado. Este desvelou suas propriedades para o amante através das operações do intelecto, porém a atualização do intelecto não desfaz a dualidade. Manteve-se ainda distância entre aquele que conhece e o conhecido, portanto deve-se, com o crescente amor, suplantar tal dualidade. O amante conhecendo a excelência da coisa amada se funde a ela no ato de fruição do gozo amoroso. Tão excelente é a coisa amada, excedendo o intelecto, que só por meio do amor se elimina a última dualidade e se ultrapassa a perfeição limitada do intelecto. Trata-se ao mesmo tempo de um gozo e de um arrebatamento, proporcionado pela potência do amado, Deus, e pela chegada do intelecto e do amor humano ao seu último nível de atualidade.

Conhecimento unitivo perfeito, realização de unidade plena, posto que:

(...) E como somos conscientes da Sua perfeição, mas não estamos aptos a conhecê-la inteiramente, amamo-la, desejando fruí-la com a mais perfeita união cognoscitiva que for possível. Esse tão grande amor e desejo faz que sejamos absorvidos em tão intensa contemplação, que o nosso intelecto acaba por se elevar a ponto de, iluminado por uma singular graça divina, chegar a conhecer mais alto que o poder humano e a humana especulação, atingindo tal grau de união e copulação com o sumo Deus, que se conhece o nosso intelecto ser antes razão e parte divina e intelecto em forma humana. O intelecto vendo-se em Deus que (...) é o primeiro ser, e é devido à Sua participação que todas as coisas existem. Ele é o ato puro; Ele é o intelecto supremo, do qual depende todo intelecto, ato, forma e perfeição. (...) Olhando em si próprio, a todos conhece; e, vendo é de si visto. A sua visão, para quem O pode ver, é, toda ela suprema unidade¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 97-99.

1.2 Entre os laços do amado e do amante

Se no primeiro diálogo de sua obra, Leão Hebreu depura a essência do amor, como que por decantação, uma vez que após a agitação e o frêmito inicial do amante *Fílon*, a calma de *Sofia* afasta, cuidadosa e cadenciadamente, a visão turva, até que a paixão amorosa comece a aparecer limpidamente, pois se diferenciando do *desejo*, e aclarando-se também os laços de reciprocidade mútua entre o *amar* o *conhecer*; no segundo, dos *Dialoghi*, o objeto inicial da conversação não é dado de forma direta¹⁰⁷. Os propiciadores da filosófica decantação, isto é, o amante e a amada, invertem suas disposições de ânimo. Isto não significa que *Sofia* tenha passado ao frêmito amoroso típico dos amantes, ao contrário. Não ocorre com ela uma *flutuação de ânimo*, tal como ocorre com *Fílon*. Todavia, em um primeiro momento será ele, o calmo; *Sofia*, a sedenta. Sequiosa não de amor, mas de conhecer. Ele calmo, posto que impelido à conformação; ela, inquieta, pois não se contentando com os conhecimentos adquiridos.

Na inversão das disposições de ânimo aparece o assunto do segundo diálogo, porém indiretamente. Trata-se de uma protelação. Não há um *topoi* amoroso (o amado que se declara para a amada) como no começo do primeiro diálogo. A protelação,

¹⁰⁷ Veja-se a diferença na comparação entre o início do primeiro e o do segundo diálogo. No primeiro trata-se de uma declaração amorosa feita diretamente para a amada (*Sofia*), daí começar falando o amante (*Fílon*), uma vez que somente o amante pode dar azo à conversação, pois ele conhecendo, ama, e amando declara-se. Dessa maneira, a exposição filosófica do amor, se adéqua à própria natureza de seu objeto: não se inicia pelo amado, mas pelo amante. Desse modo, principiando pelo amante, Leão Hebreu se aparta, neste aspecto, da tradição platônica renascentista, na qual faz do amado o eixo de gravidade da argumentação. Logo, em tal tradição, a importância da vinculação entre *amor* e *beleza*, uma vez que, sendo o amado belo, torna-se, pois, o móvel da ação do amante. Isto não se passa com Leão Hebreu. Por conseguinte, o segundo diálogo, dos *Dialoghi*, começa não com uma *declaração*, mas com um *queixume*. Não é *Fílon* que fala, porém *Sofia*. Têm-se, assim, dois começos: um *positivo*, *arreatador* e *direto*; outro, que é *negativo*, *pesaroso* e *indireto*. É necessário que *Sofia* lembre *Fílon* de sua promessa para que a conversação possa prosseguir. No começo da obra, o leitor é rapidamente posto na cena dialógica; enquanto, no segundo diálogo, ele é convidado lentamente, tal como o espectador deve ser convidado parcimoniosamente, ao voltar do primeiro para o segundo ato de uma peça teatral. Se neste caso é o tempo de tomar assento, para o leitor de Leão Hebreu é o tempo do intelecto se recompor e a imaginação repor a fabulação dos amantes. Uma vez assentados os conhecimentos adquiridos, trata-se, agora, com eles, de avançar para melhor conhecer, e consequentemente mais amar. No caso dos *Dialoghi*, é o leitor que se não deve distrair-se, não porque possa perder-se no desenrolar da trama, mas sim para não se enganar já no começo da nova argumentação. Um elemento mal compreendido nos princípios resultará em conclusões errôneas. Um *simples espectador* perde parte do prazer advindo da encenação; no teatro dos *Dialoghi*, o *espectador-filósofo* se desviará da verdade. O prazer perdido na má compreensão de uma trama poderá ser restituído com uma releitura, porém para a aquisição e estabelecimento da verdade sobre o amor não bastará a simples repetição do lido. Conforme analisaremos mais adiante, também não será um recurso do mesmo tipo utilizado por Espinosa, ao propor aos seus leitores, os diálogos que interpõe às demonstrações da primeira parte do *Breve Tratado*.

contudo, não é redutível à arbitrariedade do autor, nem responde às questões puramente estilísticas. Não é um mero jogo retórico para capturar a atenção do leitor, neste ponto da obra provavelmente já exposto ao enfado, pois vê uma amada que não quer saber de amar, só conhecer quer. Ela, *Sofia*, é amada que não ama, todavia, conhecendo por meio da conversação com *Filon*, opera a passagem do posto de *cognoscível* ao de *cognoscente*, que no plano amoroso resultará na passagem de *amada* à *amante*.

Isto, porém, já é posse do bom leitor dos *Dialoghi*, em virtude da argumentação anterior: conhecendo, *Sofia*, que até aqui é objeto de amor que não ama, chegará ao amor; contudo, *Filon* demonstra estar despossuído da disposição de ânimo necessária para esperar a chegada do momento em que finalmente *Sofia* conjugará em unívoco os verbos *conhecer* e *amar* como se sinônimos fossem. *Filon* e *Sofia* apresentam assim certo descompasso, não andam ombreados¹⁰⁸. Nele, por muito conhecer, excede amor; nela, por não conhecer tanto, falta amor. Repare, pois, o leitor quer dos *Dialoghi*, quer desta pesquisa, que o desnível, entre os personagens filosóficos expressa, de modo vivaz, o princípio filosófico premente dos *Dialoghi*: o *conhecer causa amor*¹⁰⁹.

O que é dito na argumentação transparece, algumas vezes translucidamente, outras vezes com menor nitidez, nos atos do *amante* e da *amada*. Por conseguinte, a argumentação não procede apresentando uma série extensa de exemplificações, posto que a função do exemplo (isto é, não apenas ilustrar, mas também corroborar o que se afirma) se exerce por meio das figuras de *Filon* e de *Sofia*. Disto, poder-se afirmar que os personagens filosóficos não são apenas fabulação, ludicidade inventiva de Leão Hebreu para atenuação da severidade das provas lógicas demandadas para o estabelecimento da essência do amor. Pressupondo este aspecto, porém indo além dele, *Filon* e *Sofia* cumprem a função de exemplo em relação à argumentação. Eles não são apenas os “portavozes” do autor. A exemplificação, neste caso, não ocorre em auxílio à argumentação, como caráter externo, um elemento extrínseco. Nos *Dialoghi d'amore*, o exemplo não é

¹⁰⁸ Recorde-se que, enquanto o primeiro diálogo, e, por conseguinte a obra, começa por uma *inflexão temporal*, o começo do segundo diálogo é dado por uma *inflexão espacial*, donde o uso do verbo *passare* [*passi*] por Leão Hebreu. Enquanto o amante é móvel (*Filon*), a amada é imóvel (*Sofia*). Ora, o centro de gravidade do amante nunca está nele mesmo, mas no amado. Mesmo quando o amor é frustrado, como no caso de *Filon*, o amante continua a determinar os seus movimentos a partir do amado. É para não aumentar sua dor de frustração, em virtude do amor não correspondido, que *Filon* passa esquivando-se de *Sofia*, no limite escondendo-se dela.

¹⁰⁹ Tal princípio da argumentação de Leão Hebreu será retomado por Espinosa, no *Breve Tratado*. Ademais, também nos diálogos espinosanos, mais precisamente no primeiro, haverá um desnível entre os personagens, proporcionando e tendo como causa o conhecer.

dado depois da argumentação, mas o próprio ato de argumentar, enquanto ação de *Filon* e *Sofia*, já traz consigo o exemplo, de tal forma que *a argumentação e sua exemplificação são concomitantes*¹¹⁰.

Ao leitor não cabe esperar o exemplo, como um tipo de prova final, para depois disso dar seu assentimento ao que está posto. Todavia, o *leitor-filósofo* dos *Dialoghi* deve estar atento para não deixar que passe despercebidamente um exemplo quando o argumento é estabelecido. Esperando o exemplo ser simplesmente dado pela boca de *Filon* ou de *Sofia*, o leitor será como um destinatário que espera encomenda extraviada. Nas conversações amorosas de Leão Hebreu, o *exemplo* é mais sinônimo de *expressão* do que de *caso*, *prova*, *modelo* ou simples *aspecto ilustrativo*. *Filon* e *Sofia* não são os amantes exemplares, nem perfazem por si mesmos um caso cuja especificidade oportuniza o debate sobre o amor. Em outros termos, os leitores não devem se perder no jogral amoroso da obra. Caso contrário serão mais ludibriados pelos personagens filósofos do que pelo autor filósofo. Questões propiciadas pelo diálogo, pois estabelecendo reciprocidade entre forma e conteúdo.

Ora, com base na concomitância entre argumentar e exemplificar, não se olvide que, em verdade, os amantes são seres impacientes, nunca divisando bem a diferença entre a veste do ávido e o traje do astuto. Esta debilidade tátil que faz do amante tecelão inábil para diferenciar tecidos semelhantes, pois o fio é o mesmo, trata-se do *desejo*, a diferença é somente a urdidura, agrava-se ainda mais quando os amantes não são correspondidos. Resultando a confusão: vestem apenas avidez quando pensam trajar

¹¹⁰ Este princípio de concomitância entre *argumento* e *exemplo* também ocorre no primeiro diálogo do *Breve Tratado* espinosano, conforme se explicitará no momento oportuno. Ademais, recorde-se, para bom tento do que se segue, que o uso dos exemplos na filosofia renascentista não é algo de pouca monta. Desde os tratadistas da civil conversação, passando pelos metafísicos, até os autores políticos, particularmente Maquiavel, o exemplo está de tal modo impregnado na argumentação que é impossível retirá-lo sem causar prejuízos à boa compreensão. O *exemplum* muitas vezes não é somente uma figura da argumentação, mas pode ser a própria base sobre a qual se estrutura a logicidade do argumento, sem que se caia nas artimanhas de uma indução simplória. O uso dos exemplos no Renascimento, enquanto modo de argumentar, por um lado, relaciona-se às contaminações entre *retórica* e *filosofia*; por outro lado, conduz ao problema da imitação (*imitatio*). Que exemplos podem ser imitados (neste caso *exemplo* e *modelo* são sinônimos), e quais exemplos apenas atestam a singularidade de certos casos? O eixo da problemática do exemplo está nesta indagação. Todavia, cumpre aqui ressaltar que o termo *exemplo*, tão caro aos renascentistas, não possui, *stricto sensu*, o mesmo significado que o vocábulo *modelo* para os modernos, como Descartes e Espinosa. Neste último, particularmente, o problema do *modelo*, que aparece em maior proporção na *parte IV* da *Ética*, impõe um debate entre os comentadores que por ora escapa dos limites desta simples nota de rodapé, mas que será retomado à medida que a análise do *Breve Tratado* demandar a interpretação do *Tratado da Emenda do Intelecto*. Por fim, diga-se que conforme avançou a investida cartesiana contra o *ethos* filosófico renascentista, a boa argumentação torna-se aquela que se prende apenas à clareza, distinção e concatenação das ideias. Ou seja, o pensamento veraz não precisa de exemplo. Mesmo a forma que argumenta e exemplifica a um só tempo deve ser dispensada.

astúcia. Todo ávido, quando despido da astúcia, rapidamente tropeça no caminho entre o estabelecimento dos meios e o alcance dos fins. Os dois, o *ávido* e o *astuto*, são *desejosos*, contudo um é manipulado; enquanto o outro é manipulador.

O ávido deseja, mas sem a paciência necessária para esperar a satisfação do desejo, por conseguinte quase nunca se satisfaz; o astuto também deseja, porém com a paciência demandada para instrumentalizar o desejo, por isso quase sempre se satisfaz. No ávido, ocorre como se a própria impaciência fosse já antes do desejo e, por causa disto, é mais forte que o próprio desejar. O ávido não é, pois, um simples desejoso. A impaciência, que por si já é uma falta, aumenta quando se configura o desejo. E como todo desejoso é impaciente, no ávido a impaciência duplica-se. Uma vez satisfeito apenas o desejo, a impaciência permanece, posto que o antecedia. Satisfeito somente o posterior, sem encontrar-se resolução para o anterior, abre-se um ciclo de potencial infundável. Onde, o ávido continuar impaciente, e assim permanecer preso nas engrenagens da insatisfação, passando de um desejo a outro desejo sem encontrar repouso. Ora, mesmo no amor correspondido, permanece certa insatisfação, pois há desejo. Havendo reciprocidade, os dois amantes desejam a perpetuidade deste estado, e por isso estão expostos às mesmas vicissitudes que atingem os desejosos que não amam.

O *desejoso ávido* e o *desejoso astuto* são como dois amantes, porém, apenas um deles é capaz de transmutar o *desejo* em *sedução*. Esta transmutação apresenta-se inatingível a *Filon*, que conhece e ama, contudo não sabe seduzir. *Filon* apresenta-se, pois, com avidez, sem nunca chegar à astúcia. É ávido quando inicia a conversação declarando-se de um só fôlego a *Sofia*, mas no prosseguimento nunca se apresenta com os trajes do astuto. Isto não significa que *Filon* deva ser tido por ignorante; ao contrário, já sabemos que seu conhecimento é grande, porém, nas operações melindrosas do amor, enquanto conquistador é inábil, quase um néscio aos olhos do sedutor experiente, ou do leitor renascentista acostumado à tratadística amorosa. Ao mesmo tempo conhecedor e inábil, o interlocutor de *Sofia* assim parece a ela e a nós. Enquanto a amada segue serpenteando, o amado insiste em prosseguir retilíneo.

Em verdade, amar sem saber seduzir é quase como falar sem ser ouvido. Desse modo, *Filon* declara seu amor a *Sofia*, mas tudo se passa como se ela não o ouvisse. Todo amante é naturalmente ávido, mas nem todo amante é por si astuto. O amor dá avidez, mas a astúcia não vem no mesmo pacote. Uma é recebida, a outra é conquistada. Por isso, o *sedutor* é o *amante astuto*; conquistador, porque antes conquistou a própria astúcia. Só

se conquista astúcia sendo logo astucioso: a astuciosa astúcia impõe aos que a querem que já a tenham antes que a possuam.

O *amante astuto*, isto é, o *sedutor*, é aquele que aprendeu com os erros das experiências amorosas de outrora que não basta declarar-se¹¹¹, ou seja, que mostrar-se translucidamente não constitui fundamento absoluto: no amor também é preciso saber esconder. A operatividade da sedução se realiza no mostrar-se sempre apontando para o oculto. O fundamento do seduzir não está no exposto, porém no que este exposto direciona para além de si. A sedução, todavia, não é propriamente uma promessa, porém uma afirmação dita como se promessa fosse. É sentença que se grafa com ponto final, mas que se diz com reticências. Trata-se de fazer com que aquilo que é nunca se consuma em si mesmo, e, caso se consuma, faça-o deixando resquícios. É no saber deixar vestígios que o sedutor insinua e incita. Os vestígios são os meios pelos quais se forja no outro o desejo, a demanda por alcançar aquilo que não é completamente dado.

O sedutor cria um desejo por algo, geralmente, onde não havia tal desejo. E quando há, apropria-se dele, para em seguida o direcionar segundo ditames alheios ao caráter originário do desejante. Neste último caso, o desejo é subvertido. Mas se o desejo é falta, como o sedutor pode erigir um não ser, no seio do ser? E como direcionar um não ser, ao subverter um desejo? Em outros termos, como se pode tornar um desejo ainda mais desejante?

¹¹¹ Acorando-se neste argumento, pode-se sustentar que *Filon* é imberbe no campo da sedução, pois se fosse experiente não cometeria crassos erros de sedução. Se *Sofia* é seu primeiro amor, ele o concebe como sendo o mais forte, pois não pode compará-lo com outro. Assim, podemos considerá-lo ainda mais frágil e inábil para lidar com as vicissitudes a que está exposto todo caso de amor. Com efeito, se é verdadeira a sentença comum que “do primeiro amor nunca se esquece”, *Filon* apresenta-se ao leitor dos *Dialoghi* como mais que um simples amante preso a amor inesquecível. Ora, segundo a argumentação do *Breve Tratado* é característico do amor que o amante não se esforce para livrar-se dele, (Cf. ESPINOSA, Baruch. *Breve Tratado*, p. 101). Se assim ocorre, tal propriedade do amor ainda é mais forte quando se trata da primeira vez que se ama, pois não há como comparar amores. No caso do primeiro amor, a única comparação possível é entre o *tempo antes do amor* e o *tempo do amor*, de modo que o presente enquanto tempo do amor sempre será qualitativamente melhor que o anterior, posto que é sempre melhor amar que não amar, tal com sempre é melhor ter alguma coisa do que não ter nada. É, pois, a diferença entre *ser* (amar) e *não ser* (não amar), portanto uma diferença qualitativa ontológica, que faz do primeiro amor um déspota quase absoluto. O que possibilita asseverar que dificilmente podemos desvencilhar-nos do primeiro amor. Não é este tipo de experiência, a força dinástica do primeiro amor, que descreve o começo do *Tratado da Emenda do Intelecto*? Com efeito, ainda que se possa passar de um primeiro amor para outro melhor, o primeiro deixará marcas indeléveis que, muitas vezes, apenas depois de muito tempo o amante compreenderá. Sobre este aspecto indelével, discorre Descartes na carta a *Chanut de 6 de Junho de 1647*, exemplificando com o caso da atração por mulheres estrábicas. No caso de *Filon*, em consonância com a argumentação espinosana, pode-se afirmar que sendo o primeiro amor, ele dificilmente se desvencillará de *Sofia*, como demonstra o terceiro e último dos *Dialoghi*. Já argumentando com Descartes, não se sabe se haverá marca indelével, posto que não é dada nenhuma característica física dos personagens filosóficos.

Ora, se o desejo é considerado somente como *falta*, isto é, como *não ser*, como um *nada*, seria impossível ao sedutor criar desejo, ou apropriar-se de um para manipulá-lo, uma vez que não se cria não ser. Pode-se até conceber que se crie a partir do nada, *ex nihilo*, mas nunca que se crie o nada. Sendo ato criador, algo é produzido. Logo, o sedutor ao suscitar desejo não cria um nada. Ademais, se nada fosse, não teria causa, pois, toda causa produz efeito, e um efeito não pode ser um nada. Uma causa que nada causa não é causa, pois sendo causa tem que causar algo. Logo, o desejo que o sedutor cria não é *uma simples falta*, não é um *nada*. Com efeito, também é impossível apropriar-se do que não é, nem tampouco manipular algo que não possui ser¹¹². Aqui, pode-se conceber o desejo, no âmbito da sedução, talvez como sinônimo de interesse. O sedutor cria paixão interessada ao se colocar como terceiro elemento da relação entre o desejante e o objeto do desejo, de modo que, ao fim, ele mesmo se converta em objeto de desejo.

Têm-se, assim, dois tipos de interesse. O *interesse pelo exposto* e o *interesse pelo escondido*. O primeiro é acabado, pois se detém no que é dado. O segundo é inacabado, uma vez que se volta para o que está oculto. Criar interesse maior para o escondido do que para o exposto: tal é *modus operandi* da sedução.

Falar, mas nem tudo dizer; mostrar, mas nem tudo exhibir. Calar falando, ocultar exibindo¹¹³: a sedução peregrina entre o dito e o visto sem fazer pouso seguro em nenhum

¹¹² Cumpre assinalar que aqui já se está, certamente, em um terreno de vizinhança à concepção espinosana de desejo. Conforme ver-se-á na exposição do pensamento de Espinosa, a recusa da definição de desejo como *falta*, como *não ser*, é um divisor de águas entre o pensamento da imanência e a compreensão filosófica ordinária de desejo. Um pouco mais adiante, ainda nas questões relativas a Leão Hebreu, se analisará com maior minúcia este aspecto: até que ponto o desejo que convive ao mesmo tempo com o amor, nos amantes, deixa de ser concebido como falta, como não ser? Por ora, o problema da sedução que aparece de modo velado, implícito na argumentação dos *Dialoghi d'amore*, e que aqui desenvolvemos com ineditismo em relação aos comentadores do judeu renascentista, é um dos elementos que conduz à via da relação entre Leão Hebreu e Espinosa, tendo como elemento comum a compreensão de que o desejo pode não ser simples falta, vazio ou não ser.

¹¹³ Note-se, como base nestes delineamentos, que a concepção de *sedução* aqui apresentada se aproxima daquela de *dissimulação honesta* formulada por Accetto. Tal dissimulação é definida como sendo “senão um véu composto de trevas honestas e decoros forçados, de que não se forma o falso, mas se dá algum repouso à verdade, para demonstrá-la a seu tempo, (...)”. A dissimulação é [pois] a habilidade de não fazer ver as coisas como são. Simula-se aquilo que não é, dissimula-se aquilo que é”, Cf. ACCETTO, Torquato. *Da Dissimulação Honesta*, pp. 18, 27. Ora, se a sedução é o instrumento do amante astuto, este pode ser concebido em termos de dissimulação. No não se mostrar completamente ao amado, não fazendo ver-se completamente o amor sentido, criar no outro o desejo. Onde, o sedutor ser um dissimulador, e não um simulador, pois seduz a partir do que é, ou seja, a partir do seu amor não correspondido, e não do que não é. Assim, enquanto encontra-se próxima da *dissimulação honesta*, a sedução aqui remetida distancia-se daquela concepção moderna, de matriz romântica, configurada como *estetismo*, cuja expressão mais loquaz é aquela do *Don Juan*. Segundo Simmel, “porque tudo isto significa que ele [Don Juan] não é atraído pela individualidade (...), a qual se desenvolve justamente depois da primeira satisfação sensual, e portanto genérica, mas apenas pela realidade formal da mudança. É compreensível que esta seja justamente uma atração necessária quando a motivação é puramente genérica”, (Cf. SIMMEL, George. *Filosofia do Amor*.

destes dois. Tudo mostrar de uma só vez é, certamente, imperícia: não é este o caso de *Filon*? Se seduzir consiste em nunca dizer tudo, uma vez que se trata de um *mostrar-se escondendo*, *Filon* é o antípoda da sedução, o avesso da perícia amorosa que, ao invés de sucumbir ao desejo, o doma para despertá-lo no outro. *Filon* surge com afirmação que não deixa resquícios nem para os leitores, nem para a amada: “O conhecer-te, Sofia, causa em mim amor e desejo”¹¹⁴. Pela resposta de *Sofia* que se segue, torna-se patente que *Filon* ama, mas não seduz. Ele não sabe tornar comum à amada o seu sentir. Ora, por criar no outro aquilo que está apenas consigo, a sedução é também um tornar-se seu o que antes lhe era alheio¹¹⁵.

Com efeito, não é tarefa simples seduzir, pois se supõe o cálculo primoroso que dará a proporcionalidade da prudência exigida em cada situação¹¹⁶. O sedutor, entretanto, aqui não é o calculista frio que se satisfaz com a criação de estratégias, na lógica da sedução pela sedução, trata-se não apenas de conquistar, mas de obter reciprocidade. Se a sedução serve à conquista, também serve à manutenção do amor.

Isto que é suposto para o sedutor, e, por conseguinte, para a sedução, não se passa com *Filon*¹¹⁷. Ele se desnudou, desde o primeiro instante, para *Sofia*. Despido de si,

Trad. Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 178). A figura do sedutor referida para os *Dialoghi*, por ser renascentista, logo pré-moderna, não guarda nenhuma relação com o hedonismo enquanto prazer obtido no seduzir pelo seduzir. Este sedutor renascentista não está impregnado de sensualismo como aquele moderno. Embora não esteja no escopo deste trabalho penetrar no labirinto das tipificações da sedução, e, por conseguinte dos sedutores, para que a diferença fique mais patente, veja-se: *A Sedução e suas Máscaras: ensaios sobre Don Juan*. Org. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹¹⁴ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, p. 7.

¹¹⁵ Neste aspecto, de tornar comum o que é alheio, a sedução está muito próxima da criação de vínculo. A criação de vínculos é uma das características mais proeminentes da potência amorosa. Onde, poder-se afirmar que *seduzir* e *vincular* são sinônimos.

¹¹⁶ Comentando a *Ars Amatoria* de Ovídio, Perniola afirma que a conquista, enquanto feita *arte amorosa* por meio da sedução é “uma prática de moderação, um comportamento que implica uma contínua adequação às circunstâncias, às ocasiões, ao dado, um balanceamento do mais e do menos, um discernimento sempre alerta, (...)”, Cf. PERNIOLA, Mario. *A Erótica do Trânsito*. In: *Pensando o Ritual: sexualidade, morte, mundo*. Trad. Maria do Rosário Toschi. São Paulo: Studio Nobel, 2000, p. 69.

¹¹⁷ Onde, por não se observar nenhuma perícia e prudência de *Filon* em seduzir, e menos ainda em *Sofia*, se robustece a tese de que os *Dialoghi d'amore* passam ao largo da tratadística do amor cortês. Como poder-se-ia enquadrar no âmbito do amor cortês uma obra que não ensina a cortejar, isto é, que não propõe meios de seduzir? Todavia, o que falta nas *criaturas*, *Filon* e *Sofia*, excede no *criador*, Leão Hebreu. Se todo filósofo, originariamente, pode ser considerado um amante da verdade, trata-se, pois, de um *amante astuto*. Em outros termos, *todo bom filósofo é um bom sedutor*. Aquele que ama a verdade, só a busca se por ela sente-se seduzido, e uma vez seduzido passa a seduzir. Quem se deixa seduzir pela verdade, também quer que outros gozem deste bem, tal como o amante realizado quer que outros também amem como ele. Não é isto que Espinosa sentencia no *Tratado da Emenda*, um bem que uma vez alcançado deve ser comunicado? “Qual seja, porém, aquela natureza, mostraremos em seu devido lugar que sem dúvida é o conhecimento da união que a mente tem com Natureza inteira. Aqui está, então, o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; isto é, também pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos outros inteliçam o mesmo que eu e para que o intelecto e o desejo deles

rasgou qualquer possibilidade de constituição de véu que escondesse seu sentir mais profundo. Sequioso de amor foi deverás imprudente. Não sabendo ser astuto, comportou-se como ávido que se deixa dominar pelos anseios.

Por conseguinte, seus anseios, agora no segundo dos *Dialoghi*, despencam da paciência que almeja a reciprocidade do amado para o patamar da esperança, ou seja, para a confirmação de que aquilo que se almeja depende de um concurso de coisas alheias ao querer. Isto é, seu amor está nas mãos da *fortuna*, que nunca é somente dadivosa. No caso de *Filon* a queda parece ser ainda mais penosa, posto que, mais do que despencado, foi deveras lançado do patamar da esperança no duro e áspero solo da certeza.

Não a certeza de alcance do ansiado; não a chegada do esperado, mas a certeza de que o anseio não pode mais ansiar, e de que a esperança não pode mais esperar, pois ocorreu o contrário do que se almejava. Todo amor enquanto não correspondido é paixão em suspenso, incompleto como o desejo. Porém, quando a não correspondência passa do temor à certeza, vislumbra-se o findar-se da paixão amorosa. Talvez melhor tivesse sido, para *Filon*, continuar suspenso na esperança suportada pela *imaginação*, do que descer ao terreno das certezas do *intelecto*.

Os amantes, contudo, como já sabemos, são sempre ávidos¹¹⁸. Por isso, a queda de *Filon* ocorreu em um átimo: no folhear da última página do primeiro diálogo à primeira

convenham inteiramente com meu intelecto e meu desejo”, (Cf. ESPINOSA, Baruch. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015, p. 8). Também no *Breve Tratado*, o prefácio afirma que a obra se dirige aos *amantes da verdade e da virtude*, e na conclusão, coadunando-se com o *tratado da emenda*, observa que: “(...) se começardes a comunicá-las a alguém, não tendes outro propósito nem outros móveis que a salvação de vosso próximo, assegurando-vos junto a ele que vosso trabalho não seja em vão, Cf. ESPINOSA, Baruch. *Breve Tratado*, p. 153). Almejando que desejos diferentes possam convergir, não se trataria de ato que toca aspectos de sedução? Ademais, o tipo de experiência descrita no começo do *tratado da emenda* não pode ser compreendida nos termos de alguém seduzido pelas *riquezas*, a *honra* e o *prazer*? São questões que retomaremos adiante. Já o autor dos *Dialoghi* não ensina ao seu leitor os meios de sedução, mas seduz à medida que o faz avançar na obra. É por meios de sedução que o leitor é levado a passar de diálogo a diálogo, de interlocução a interlocução. Ora, não é fácil prender a atenção em longas conversas que exigem atenção redobrada. Tem-se assim um tipo de sedução implícita, e engenhosamente constituída na medida em que o leitor não se apercebe dela facilmente: é próprio da boa sedução que o seduzido não se perceba como tal. Neste caso não se trata tanto da aproximação entre *seduzir* e *dissimular*, porém mais propriamente de dissimular a própria sedução. Tal é a *sedução filosófica* de Leão Hebreu que vai se dissimulando ao longo dos *Dialoghi*.

¹¹⁸ Tais circunstâncias amorosas nas quais se vê enleado *Filon*, nesse momento, enquadram-se, quase que na minúcia, no quadro daquelas vicissitudes passionais que Espinosa descreve no *Tratado Teológico-Político*, mais precisamente naquelas expostas já nos primeiros parágrafos prefaciais. Suspenso pela inexactidão dos bens incertos da fortuna, os homens oscilam entre a *esperança* e o *medo*, (recorde-se, que na *Ética*, parte III-*Definição dos Afetos*, afirma-se “que não se dá Esperança sem Medo, nem Medo sem Esperança”, Cf. ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. Cord. Marilena Chaui. São Paulo: Edusp, p. 347). Ora, o amante é este *esperançoso amedrontado*, algumas vezes mais esperança, outras mais vezes mais medo. Ele, o amante, espera a reciprocidade do amado, ao mesmo tempo em que teme que isto não se realize. O medo de não ser correspondido, abraçando-se com a esperança,

página do segundo. Caracteriza-se então, mais uma vez, que o amor dá sentidos diferentes ao tempo. O átimo do desamor pode ser mais forte que um longo período de tempo no qual o amor foi constante.

Sendo os amantes ávidos, são também curiosos¹¹⁹. Assim, a *avidez* vincula o *conhecer* e o *amar*. *Sofia* está curiosa, portanto, deseja conhecimento. Ela está ávida, mas, como não conhece, segue-se que não há uma *avidez* amorosa, pois, já sabemos, o conhecer é o que causa amor. Da *avidez* de *Sofia*, *Fílon* poderia tirar proveito, se fosse astuto. Mas como não é, não passa da categoria de amante à de sedutor. Sua habilidade retrocede então ao campo do conhecer. Neste, ele tenta guiar a *avidez* da amada, como já afirmando, protelando a argumentação.

Ora, o fundamento desta protelação se dá em virtude da diferença entre a *ordem do ser* e a *ordem do conhecer*. Assim, no limite não se trata mesmo de uma protelação, mas de uma necessária adequação do *conhecer* ao *ser* para que possa realizar-se um perfeito conhecimento amoroso.

A *ordem do ser* detém primazia de anterioridade ontológica: só se pode conhecer o que é. Antes que se conheçam as coisas é necessário que estas mesmas coisas sejam. Não se conhece o que não é. Sendo o conhecimento a adequação entre a coisa e o que se diz dela, o discurso verdadeiro só opera na suposição de que a coisa seja: as palavras

sufoca o amante que fica suspenso no presente, em virtude de um futuro que anseia ou teme. O não ser do futuro (as esperanças e medos em relação ao amado) se aloja no âmbito do ser (a certeza que o amante tem de seu próprio amor), de modo tal que toca as dobras das vestes do ensandecimento. Não são poucas as alusões clássicas sobre as contaminações entre o *amor* e a *loucura*. Os próprios amantes comumente definem seu estado de ânimo como um tipo de loucura (*furor*), donde escusarem-se da intempestividade de seus atos. Loucura justificada não tanto pela essência do amor, mas pela parcela de esperança e medo que ele, o amor, pode carregar consigo. Ademais, “extremamente variável e inconstante, como todas as ilusões da mente e os acessos de furor (...), que só a esperança, o ódio, (...) podem fazer com que subsista, pois não provêm da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente” (Cf. ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 7). De fato, enquanto algo não realizado, mas apenas ansiado pelo amante, o amor do amado é como uma *ilusão da mente*, por isso dá azo ao *furor*. Ainda pelo *Tratado Teológico-Político* sabemos que a causa da superstição é o medo, *Fílon*, todavia, não chega aos delírios da superstição, pois antes de ser amante e encontrar-se suspenso pela esperança temerosa, é conhecedor. Seu amor não é teológico, nem tampouco piedoso. Assim, ele não degenera em uma segurança vazia que se origina da esperança, nem no desespero que se origina do medo: ele torna-se então resignado.

¹¹⁹ A caracterização da curiosidade, isto é, a busca de conhecimento nascida da ignorância, como *avidez*, e donde ser possível afirmar o curioso como ser desejante, dado que o desejo traz consigo a *avidez* por ser saciado, será objeto de discussão no começo do tratado cartesiano *La Recherche de la Vérité*, analisado no segundo capítulo deste trabalho. Com efeito, a argumentação cartesiana conceberá a figura do *erudito* como um ávido insaciável, não porque seja um amante da verdade, mas porque possuído por uma *avidez* nascida de um desejo saciado incorretamente. Em outros termos, de um desejo falsamente saciado. Justamente por não chegar ao conhecimento verdadeiro, o *erudito* será sempre ávido: quanto mais conhece, mais quer conhecer.

supõem as coisas nomeadas, como o amor supõe a existência de amantes. O amor é da *ordem do ser*, conforme será demonstrado ao longo da segunda conversação, todavia isto só pode ser afirmado ao se conhecer, logo é necessário inverter os desejos de *Sofia*, para que ela seja adequadamente saciada. Admoesta-lhe *Filon*, que:

Se quiseses que falemos do nascimento do amor, convirá que nesta presente confabulação, primeiro te fale da comunhão do seu ser e da sua ampla universalidade; depois, noutra oportunidade falaremos de seu nascimento, (...). Porque a comunidade do amor é para nós mais evidente do que a sua origem; e é das coisas conhecidas que se passa a conhecer aquelas que não se conhecem¹²⁰.

A protelação está, pois, em não falar primeiro da *origem* do amor, mas de sua *universalidade*, que converte a multiplicidade dos entes em uma unívoca comunidade de amantes. Partindo do comum se chegará à unidade, pois se demonstrará que o amor é aquilo que há de comum entre os diversos entes. Na comunidade onde todos podem ser amantes e amados, tal é o próprio cosmos: o amor pode ser tanto causa, quanto efeito, como pode ser dito liame, ou vínculo universal, uma vez que é de sua propriedade ser unitivo. Todavia, observe-se que *causa* e *origem* (*nascimento d'amore*) não são sinônimos.

A causa do primeiro diálogo não possui o mesmo sentido que a origem protelada no segundo, e exposta no terceiro diálogo. No primeiro há uma relação causal em que o amor é efeito, desta feita cumpre traçar sua genealogia, de modo que ele não seja explicado como posterioridade, mas sim como anterioridade. Se no conhecer o amor é *a posteriori*, no ser ele é *a priori*. Naquele é efeito, neste é causa. A passagem da causa ao efeito expressa pela boca do amante na abertura da obra não era propriamente a genealogia do amor, mas uma gênese particular: tratava-se do amor de *Filon* enquanto efeito de seu conhecer, mas não do amor em sua própria origem. No primeiro diálogo a *ordem do conhecer* já supõe a *ordem do ser*, todavia sem que tal seja expresso direta e claramente ao leitor. Com o avançar da argumentação, contudo, é necessário explicitar e justificar tal princípio, pois os três diálogos seguem a via que leva do amor como efeito (*ordem do conhecer*) ao amor como causa (*ordem do ser*).

¹²⁰ Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 60.

Cumpra assinalar que o desejo de *Sofia*, em um primeiro momento, parece apontar para o mais adequado a ser feito: primeiro se conhece a origem e nascimento do amor, depois se passa às suas realizações. Não é mera tautologia que se comece pelo princípio, pois tal princípio não é apenas lógico, mas também ontológico. Sim, é comum proceder assim, porém, é impossível começar pelo princípio sendo este mesmo princípio desconhecido. Não se chega ao desconhecido partindo de um outro desconhecido, é como querer ver fechando os olhos. Conforme a citação acima, deve-se partir das coisas evidentes, e é evidente a nós a comunidade dos amantes, posto que dela tudo participa.

Com efeito, neste ponto da conversação já se conhece algo do amor, trata-se, portanto, de avançar para as coisas desconhecidas valendo-se das conhecidas. A *ordem do conhecer* sempre vai do efeito à causa, enquanto a *ordem do ser* vai da causa ao efeito. Ora, como só se chega à causa, conhecendo-a, a ordem do conhecer é primeira, mas não em sentido ontológico.

Contudo no caso do amor, *ser* e *conhecer* ocorrem em simultâneo. Se o conhecer causa amor, conhecer o próprio amor causará um amor ainda maior do que aquele conhecer que se debruça sobre qualquer outro objeto. Conhecer o amor é o necessário passo, dado imediatamente, após se reconhecer que o conhecer causa amor. Conhecendo mais o amor, mais se ama; e, quanto mais se ama, mais forte o vínculo unitivo formado. Maior a probabilidade de que de dois (*amante* e *amado*) se possa fazer um. Conhecer o amor não é apenas conhecer para amar, é já amar conhecendo; conhecer já amando. A causa e o seu efeito podem então coabitar simultaneamente no amante que conhece o amor¹²¹. Em outras palavras, o amante é o amor conhecendo o próprio amor.

O amor só pode ser aumentado na medida em que se conhece o próprio amor, pois aumentando-se a potência da causa aumenta-se também a potência do efeito, tal como, cessando a causa, também cessa o efeito. Desse modo, uma vez que o conhecer leva necessariamente ao amor, este torna-se o novo objeto daquele. Tal já ocorre no primeiro diálogo, todavia, enquanto imediatamente relativo ao seu efeito, o conhecer desdobrou-

¹²¹ Seriam esta causa e efeito simultâneos do amor, no amante, algo próximo ao que Espinosa concebe no *Breve Tratado* como sendo a *causa imanente* ou *interna*, que é objeto de discussão do segundo diálogo entre *Erasmio* e *Teófilo*? Aqui ainda é cedo para avançarmos tal hipótese. Porém, atente nosso leitor que ela, a hipótese, só terá razoabilidade na medida em que ela não seja autonomizada das propriedades de amor.

se sobre si mesmo, em uma espécie de contemplação de si a fim de que se explicitasse o circuito que faz do conhecedor um amante.

Filon vendo em *Sofia* que seu objeto de conhecimento torna-se objeto de amor, volta-se para ela, como todo amante devotado só tem olhos para sua amada. Esquecendo-se de si mesmo, o amante faz da amada a causa de sua existência e o móvel de suas ações. Como atirador que não perde o alvo de mira, nem por um instante, *Filon*, por conhecer e amar *Sofia*, faz dela o único conteúdo de sua retina. Deter o olhar na retina de *Filon* é ver apenas *Sofia*. Isto ocorre com o leitor dos *Dialoghi*, na primeira das conversações. Pelas ações e argumentações de *Filon*, o leitor compreende pelos olhos do amante. Logo, o leitor que adentra nas labirínticas vias dos *dialoghi*¹²², ao conhecer filosoficamente o amor, torna-se também amante, uma vez que o conhecer causa o amor. O leitor torna-se, à medida que conhece mais, *leitor amante*, pois conhecer causa amor. E conhecer o amor causa amor ainda maior.

Leão Hebreu faz, desde já, que seu *leitor filósofo* experimente que conhecer o amor não se faz sem amar. Vendo pela retina de *Filon*, o leitor não apenas vai progredindo na compreensão filosófica do amor, como também pode começar a sentir a mesma paixão que o autor dos *Dialoghi* experimenta. Mais isto não se faz sem criar desejo no outro, isto é, sem seduzir o leitor.

Assim, o leitor é seduzido por um sedutor que antes de operar seduções também foi seduzido. Seduzido pela verdade, ele, o autor, encontra um bem tão singular na fruição de uma *alegria suma e contínua*, que o faz *rejeitar todos os demais* bens que possam ser encontrados. De fato, este bem, que é não apenas o amor, mas o verdadeiro conhecimento da natureza amorosa, é *comunicável por si*, uma vez que estamos no âmbito da comunidade amorosa (o cosmos, como se demonstrará adiante) em que todos podem ser ao mesmo tempo amantes e amados. Por conseguinte, todos podem fruir deste bem que é o próprio amor. E se todos podem fruir deste bem, ele é *comunicável por si*¹²³. Ademais,

¹²² “(...) Il labirinto può essere addirittura un simbolo della scrittura che è a metà aperta e a metà chiusa, cioè rivela e nasconde contemporaneamente”, Cf. PUGLIESE, Olga. *Il Discorso labirintico del dialogo rinascimentale*.

¹²³ Note-se que aqui não há uma contaminação imprudente ou desatenciosa entre as filosofias de Leão Hebreu e Espinosa, porém trata-se de supor uma mesma disposição de ânimo que impele quer o autor dos *Dialoghi d'amore*, quer o autor do *Tratado da Emenda do Intelecto*. Os dois chegam ao encontro de um bem que não é apenas conhecido, mas também e concomitantemente amável, isto é, um tipo de conhecimento que uma vez assentado proporciona um máximo amor, que não é senão uma alegria experimentada como imperecível, logo impele aquele que o experimenta a fazer com que os outros também gozem dele. É maior o amor onde todos amam do que aquele onde um só ama, como se fosse uma ilha

é da propriedade de um bem assim tão ótimo perdurar em um contínuo ser que os outros bens não podem alcançar por serem limitadamente duráveis, logo incertos, já que não pode arrogar certeza aquilo que perece.

Dessa maneira, se o sedutor é o amante astuto, Leão Hebreu, ao seduzir seus leitores, também é amante e astuto. O autor faz com seu leitor, por toda a obra, aquilo que *Filon* faz com *Sofia* no começo do segundo diálogo. É preciso não se perder na avidez do desejo de conhecer, mas, como o freio da avidez pode ser a astúcia, Leão Hebreu conduz seu leitor com habilidade a fim de que o desconhecido seja conhecido pelo conhecido.

Como estamos, todavia, em um âmbito no qual a *razão* não está separada da *paixão*, a *intelecção* não está separada da *afecção*, o leitor não pode ser satisfeito apenas pela *ordem das razões*, pela razoabilidade da argumentação: não basta o convencimento lógico. Isto é, o leitor não pode ser satisfeito apenas intelectualmente, pois, uma vez que esteja satisfeito, nesse caso particular, em contiguidade com a satisfação, se dará a insatisfação, visto que o leitor que conhece o amor é inevitavelmente levado ao próprio amor, e com maior intensidade do que se conhecesse outra coisa. Saciar o sedento com água salgada é não saciar. Uma vez ciente da ilusão de sua saciedade, cobrará duramente seu ludibriador.

Seduzido, mas sem receber ao final aquilo que o sedutor lhe prometera no jogo do mostrar e ocultar, poderá o leitor de Leão Hebreu, insatisfeito, ficar exposto a outras paixões que não ao amor. Dessa maneira, o leitor deve ser satisfeito em sua *razão* e em sua *paixão*, intelectualmente e afetivamente. Levado às mesmas razões do autor, por ser o amor o objeto do conhecimento filosófico, inevitavelmente a paixão do autor e as paixões do leitor tendem a tornar-se uma só paixão.

cercada de desamor por todos os lados. Assim, afirma-se, desde já, que o âmago da disposição de ânimo que motivou a escrita da filosofia de Leão Hebreu e Espinosa é semelhante, pois se trata da comunicação de um tipo de experiência maximamente amorosa. Em verdade, isto que aqui antecipadamente apontamos, pois antes de chegarmos à exposição do amor na filosofia espinosana, justifica-se na medida em que o leitor deve ficar vigilante que tanto em Leão Hebreu, quanto em Espinosa, o amor não é um simples conteúdo da exposição filosófica, um elemento extrínseco à própria elaboração de seus pensamentos. Ao contrário, o amor está na origem de tais elaborações conceituais; e, pode-se afirmar, sem titubeios, que a própria concepção e comunicação de suas filosofias já é efeito do amor que os pensadores experimentam. Ora, não é característico dos amantes expressarem seu amor, nunca o enterrando em si mesmos? Por isso, recorde sempre que possível, nosso leitor, que estamos no âmbito de *filosofias amorosas*, e não apenas de *filosofias sobre o amor*, pois para os dois pensadores é impossível conhecer sem amar. No limite desta devida antecipação, podemos asseverar que os dois escrevem suas filosofias porque amam.

Quem ama quer comunicar seu amor, tal como homem que no meio de infortúnios encontra um bem durável e anuncia aos seus companheiros de vicissitudes. Isto faz Leão Hebreu. Mas aqui, o amor e o desejo do autor podem convergir com os do leitor somente na medida em que este último enxergue pela ótica dos dois personagens filosóficos *Fílon* e *Sofia*. O que o autor guarda na visão está tanto em um quanto no outro, pois, no amor correspondido, é-se amado e amante ao mesmo tempo. Nem apenas pelos olhos dele, nem somente pelos dela. Quem deter-se só em um dos olhares terá a visão das coisas pela metade, parcial, não a visão total que é própria da verdade. Conhecer parcialmente o amor é quase como não o conhecer, uma vez que é da natureza do amor nunca se contentar apenas com a parte: o amante quer o amado em seu todo.

Assim, em consonância com as próprias características do amor, desta feita é *Sofia*, a amada, e não o amante que inicia a conversação¹²⁴. Esta inversão dos papéis põe em movimento o círculo da busca da reciprocidade amorosa, sem a qual o amor torna-se parcial, e por isso imperfeito¹²⁵. Ora, se é próprio do amor que o amante queira ter o amado em seu todo, e não só parte dele, o conhecimento sobre o amor também não pode ser parcial, ou seja, não pode deter-se somente em uma tradição de pensamento que perscrutou filosoficamente a natureza do amor. Nesse sentido, trata-se de não se filiar a nenhuma escola de pensamento, algo que Leão Hebreu, de fato, não faz¹²⁶.

Visando o todo, e não apenas as partes, conforme impele o amor, o pensador hebreu se vale de um procedimento tipicamente renascentista: aquele da multiplicidade das vias e convergência de tradições. Algo que na primeira conversação já fora apresentado, mas que na segunda torna-se mais patente e necessário.

Trata-se de um procedimento de depuração semelhante àquele ao qual já nos referimos nesta argumentação. Ou seja, por meio do confronto de concepções contrárias

¹²⁴ Cf. Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 59.

¹²⁵ É justamente este jogo da reciprocidade amorosa que deu azo para a inserção dos *Dialoghi* na tratadística do amor cortês. Todavia, Leão Hebreu faz uso desse tipo de jogo amoroso como meio de inserção do debate filosófico. Ademais, este jogo também torna mais verossímil a conversação entre a amante *Sofia*, e o amado, *Fílon*.

¹²⁶ Logo, mesmo que se queira perfilar os *Dialoghi d'amore* na fileira da tradição platônica, não se olvide que em nenhum momento da obra seu autor se arroga pertencer a esta escola filosófica, ou a outra qualquer. Fazer isto seria contradizer umas das características mais eminentes do amor. Se o conhecimento filosófico é o amor pela sabedoria, não se pode fazer “juras de amor” a um único modelo de sábio. A fidelidade à verdade impõe não contrair núpcias com nenhuma tradição filosófica. Veja-se que enquanto no Renascimento a liberdade do pensar não é aferida pela recusa da tradição, mas por uma aceitação que não seja cega, e que não se fundamente em apenas uma das expressões desta mesma tradição; na Modernidade, a liberdade do pensar é diretamente proporcional à recusa da tradição. Tal é manifesto na análise da *Recherche* cartesiana no segundo capítulo.

e aparentemente assimétricas, sob a forma do exame dialogado apresenta-se uma concepção final: una e ao mesmo tempo múltipla. Una, pois encerra em si a concepção mais essencial daquilo sobre o qual se disputou, reunindo, portanto, em um só lugar o que outrora esteve disperso. Múltipla, porque a concepção final não foi eximida do confronto com o diverso, mas, para além das oposições infecundas, estabeleceu o comum. Com efeito, é este o procedimento adotado por Leão Hebreu. Parte-se do reconhecimento das múltiplas definições ao exame das mesmas, para por fim atingir uma unidade possível¹²⁷. É uma concepção integral e afastada de toda unilateralidade, uma vez que é resultante do exame de todas as vias possíveis, ainda que diversas.

Assim, no curso desta diversidade convergente, já sabemos que o termo *causa*, no segundo dos diálogos, tem como sinônimo a origem ontológica do amor, e não sua explicação enquanto efeito do conhecer no amante. Se no diálogo de abertura do livro era o conhecimento que causava o amor e o desejo, na segunda conversação observam-se outras causas, em verdade, cinco, ao invés de uma única causa. Esta diferença, contudo, se sustenta em uma unidade: no que há de comum entre *animalidade* e *humanidade*.

Com efeito, se o homem é, de fato, um *piccolo mondo*, suas capacidades devem se estender, e conter em si desde as coisas inanimadas (*non animate e non generative*) até aquelas animadas (*viventi*). Ora, a capacidade primordial das coisas animadas não é apenas possuir vida, mas também ser capaz de gerar vida, pois vida elas são. Vida procede de vida, pois do não ser não se pode passar ao ser, tal como do perecimento não se pode passar à geração. Tudo o que há, enquanto realidade vivente e animada, só existe na medida em que recebe vida de outro ser vivente que o precede. Assim, o amor enquanto o maior e mais forte dos vínculos unitivos é sempre *vínculo de vida*. O amor está para o ser, nunca para o nada. Daí, que tanto o *homem*, quanto os *animais*, por serem viventes,

¹²⁷ Surge daí o caráter multifacetado das posições assumidas por *Sofia* e *Filon*, sem que se possa afirmar certamente qual dos dois interlocutores filosóficos defende as posições do próprio Leão Hebreu. Trata-se de certo caráter lúdico do diálogo, elemento típico da *ars discendi* renascentista. A seriedade da atividade filosófica deve abandonar sua imagem sôfrega, de dolorosa busca angustiada, rompendo-se o par identitário *seriedade-padecimento*. O encontro com a dúvida, com as concepções dispares sobre o mesmo objeto, não deve gerar a dor lancinante da falta de certeza. A busca da verdade não deve ser uma *via crucis* solitária aflitiva, porém uma agradável procura. Ao contrário, a dúvida e as disparidades lançam um desafio ao filósofo inquiridor, que ante tal desafio, movido pela coragem de um ímpeto vívido, põe-se na busca. Porém, não como quem perdeu uma segurança tranquilizadora, a certeza de uma verdade desfeita, e que pela perda acha-se perturbado, mas como um conquistador que, não partindo da desconfiança gerada por uma certeza abalada, fia-se na confiança de que a alegria do encontro da verdade é bem maior que qualquer tristeza que o anteceda.

são capazes de gerar vida, amando; nisto reside o que há primeiramente de comum entre o *animal* e o *humano*¹²⁸.

Não se tem aqui, um parâmetro qualitativo nem quantitativo, mas somente uma constatação ontologicamente primária, e por isso primordial: a vida humana nem é mais nem menos que outras formas de vida pelo simples fato de que todos os viventes, enquanto expressão de uma mesma condição, são iguais. Por conseguinte, não se pode dizer que um homem morto, simplesmente pelo fato de ter sido homem, é superior a um animal vivo, que só por ser animal, mesmo estando vivo, é considerado inferior a um morto. Tal seria reconhecer que um não ser tenha mais ser que um ser qualquer. Tudo que é, pelo simples fato de ser, é por si perfeito, e não pode ser desmerecido ou diminuído ante outro vivente, como se houvesse um fora e um dentro capazes de estabelecer diferenças ontológicas entre os viventes. Tudo que é vivo se relaciona no interior do cosmos. Este, nos *Dialoghi*, não pode ser compreendido apenas como um espaço, um lugar aglutinador que impõe limites aos viventes. Ora, por ser constituído pelos vivos, também o cosmos é vivo, pois, se não o fosse, seria como se um morto contivesse vivos.

A vida nunca ocorre ou se manifesta sob o ponto de vista da exterioridade, isto é, da cisão entre o que vive (o que há) e o nada. A vida, neste caso não tem como oposto a

¹²⁸ O tema acerca do comum entre o *humano* e o *animal* é patente na longa duração do pensamento da renascença, em especial nos filósofos que expressam uma compreensão de caráter imanente. Adotado um posto de vista transcendente, a impoção vertical que vai do Deus (que cria pela liberalidade de sua vontade) ao animal, coloca o homem em posição de superioridade, de modo que a animalidade do humano é subsumida em sua origem divina. O mesmo não ocorre no âmbito de um pensamento da imanência, pois se afastando da verticalidade, ou seja, no âmbito da horizontalidade, no qual as simultaneidades do humano e do animal convivem de forma não opositiva, pois sem os preconceitos antropológicos que imputam negatividade a qualquer tipo de vida que não seja aquela que se expressa por meio do caráter lógico-discursivo. Na atualidade, com o avanço da técnica que tende a substituir as vicissitudes limítrofes da natureza, a relação *homem-animal* é deixada de lado em favor da relação *homem-máquina* das *antropologias ciborgues*, nas quais *orgânico* e *inorgânico* tendem a se tornar um mesmo amálgama constitutivo. Todavia, o ressurgimento na seara filosófica de um debate não apenas restrito à antropologia filosófica, volta-se para aqueles pensadores que não isolaram a animalidade do homem, apartando-o de sua condição ontogênica. Trata-se aí particularmente dos renascentistas, destacando-se Giordano Bruno. Ora, tal característica, segundo o pensador Roberto Esposito, não é apenas da tradição renascentista, porém mais propriamente da tradição de pensamento italiana, aquilo que este pensador denomina de *pensamento vivo*. Neste sentido, pode-se compreender as seguintes considerações do comentador italiano quando afirma que: “o pensamento de Bruno, (...) com um elemento ainda mais radical ligado à sua explícita e insistente crítica à categoria divina e humana, de pessoa em favor da vida infinita. Nele, a recusa da separação pressuposta entre alma e corpo, espírito e natureza, sujeito e objeto, está intimamente ligada à ideia de um cosmo vivo sem centro nem limites. A subjetividade não é excluída, mas inserida e integrada no processo de autogeração do mundo de uma forma que somente *Espinosa – o mais italiano dos filósofos modernos* – levará mais adiante com uma tensão análoga em direção à filosofia do impessoal”. Ora, tal como Giordano Bruno, também Leão Hebreu concebe o cosmo como algo vivo, e também supõe a modalidade da vida subjetiva inserida no grande processo da vida universal. Se tudo isto é característico da tradição italiana, e Espinosa é o mais “italiano” dos modernos, Leão Hebreu aparece, pois, não como uma influência filosófica hebraica no *Breve Tratado*, mas como uma fonte representativa da tradição renascentista italiana.

morte, pois a morte mesma pressupõe um não ser que antes era ser. Logo, é forçoso admitir que a própria morte supõe e é posterior à vida. Pois para a vida, não há um antes, nem depois. Se todo ser vivente foi gerado por outro ser também vivente como ele, a existência é, portanto, um puro fluxo contínuo, incessante. Em verdade, para o que não cessa não há posterioridade ou anterioridade. A real oposição à *vida* é o nada, mas esta oposição não é de fato real, uma vez que não se pode atribuir realidade ao nada.

Aqui, a clássica pergunta “porque há o Ser e não o Nada” parece não se impor. Em outras palavras, não possui sentido, pois a própria possibilidade da indagação já supõe o Ser, a vida. Toda pergunta sobre a vida já pressupõe a existência da mesma. Desse modo, é necessário não partir de um ponto de vista cindido, como se a passagem ocorresse do Nada ao Ser, do que não é ao que é, de um fora para dentro.

A vida está na vida, como está nos animais, nos homens, no orgânico e até mesmo no inorgânico, em tudo que há no cosmo vivo. Tudo que há no vivo, vivo é. Aqui não há um rebaixamento da dignidade do homem (tema caro aos renascentistas), mas trata-se de não negar sua condição igualitária como um ser vivente entre tantos outros. Tão igualitária que, assim como os outros viventes, possui as mesmas *cinco causas* que aqui aludimos no começo desta explicitação sobre o tema da vida que, como veremos, de acordo com os *Dialoghi*, não é senão sinônimo de *amor*. Trata-se das cinco *causas naturais do amor*: a primeira das exposições filosóficas do segundo diálogo.

O amor associa-se, dessa maneira, às ideias de *geração*, *vida* e *plenitude*, afastando-se das de *morte*, *padecimento* e *sofrimento*. Algo que contrasta com as paixões sentidas e afirmadas por *Filon*. Ele inicia o segundo diálogo expressando estar duramente lacinado de padecer de amor, ou melhor, de não amor, pois é a falta do amor de *Sofia* que, mortificando-o, retira-lhe ser. Sua existência, agora, traz as marcas do lacunar. Ele está como na condição de apenado em juízo que não podendo recorrer de sentença tirânica, fica impedido de seguir o curso normal de seu querer. *Filon* queria amar, mas lhe sobreveio o nada da vacuidade do amor não correspondido. Existência que depois do momento inicial do conhecer havia passado ao amor de *Sofia*, agora transcorre marcada pelo hiato resultante da falta de reciprocidade: despótico parece ser o amor, pois régio que não se inclina a ouvir apelativas. Em seu cruciante estado, o ser de *Filon* se diz pelo que não é: o não ser da falta de correspondência da amada. Suas afirmações expressam o estado de uma pesarosa porém lúcida visão, que não é mais aquela calorosamente ébria de sofreguidão, que ensejara o começo de toda conversação.

Se antes o conhecer lhe infundia amor e desejo, agora não lhe resta senão o padecer, um tipo de castigo de gosto exasperante, vivido todas as vezes que a amada volta-se para ele de modo frio. Do primeiro diálogo ao início do segundo, o amado foi do calor dos seus anseios à frieza da frustração. Supondo ter o que não possuía, perdeu o que tinha e o que teria. A sólida alegria de outrora se desmancha no seco ar da impassibilidade de *Sofia*. Como só se perde o que se tem, perder o que se supõe ter, mas não se possui, é, em verdade, não perder. Todavia, no amor, a perda do que se quer parece ser pior do que a perda do que se tem. Pois o que quer o amante senão aumentar ainda mais seu amor à medida que o amado torne-se também amante?

Ora, por não ser correspondido, o amor de *Filon* parece ir rapidamente da epígrafe ao epílogo. Não seria mesmo um epílogo, porém mais propriamente um epitáfio, posto que a não correspondência do amor pode ser o caprichoso sintoma de sua morte. Quão tormentosa não deve ser a penúria do sofrimento de *Filon*, pois a atitude impassível de sua amada para com ele não se justifica pela existência de um amante que lhe seja concorrente, ou de outro amante para o qual *Sofia* se volta. Por conseguinte, o estado é catastrófico, pois a severidade da impassibilidade de *Sofia* parece dizer que ela é incapaz de amar. Se isto for confirmado, miserável é a condição de *Filon*, pois amar quem é insensível ao amor é amar sozinho, e tal não é verdadeiramente amor; só é, de fato, amor quando há a união de dois. Amar sozinho outra coisa não é que loucura.

Assim, a situação de *Filon* assemelha-se ao quixotesco desatino. Sua amada, *Sofia*, será apenas ilusão, tanto quanto a imaginada amada do companheiro de *Sancho*? Não foi a leitura dos *Dialoghi d'amore* uma das responsáveis pelo ensandecimento do *hidalgo de la mancha*?¹²⁹ Se o amor é afeto caprichoso, não seria um de seus caprichos a ilusão do amante? Ora, parece ser impossível, quando se ama, escapar das vicissitudes da ilusão. Todo amor, enquanto não correspondido, está sob a sombra da ilusão. Esta sombra pode se transformar em noite escura quando a ilusão se desvanece para dar lugar à certeza.

¹²⁹ “Si tratardes de amores, con doz onzas que sepáis de la lengua toscana toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas”, p. 149, Cf. CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*, I. In: *Obras Completas*. Edición de Florencio Sevilla Arroyo. Madrid: Editorial Castalia, 1999. Sobre a relação entre Cervantes e Leão Hebreu, veja-se: MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina. *Las Raíces y Las Ramas. Fuentes y Derivaciones de la Cábala hispanohebraica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Particularmente o capítulo IX, intitulado *La Teoría Del Amor: Llull, León Hebreo y Cervantes*. Por fim, para título de informação, sobre a relação entre Cervantes e a Filosofia, veja-se: GAGLIARDI, Antonio. *Cervantes Filósofo. Averroismo e Cristianesimo*. Torino: Tirrenia Stampatori, 2003.

Por isso, no movimento espacial descrito no principiar do segundo diálogo, *Filon* passa escondendo-se como a vítima se esconde de seu algoz. Ele, embora seja vítima de tortura incruenta, parece sentir-se alvejado na própria carne, como se suplício no corpo sofresse. Como enfermo que padece solitariamente, tendo por única companhia a própria enfermidade, diz ser *Sofia* “a inimiga de sua saúde”¹³⁰. Se o amor é vivaz, se é força vivificante de ser, como se pode falar da amada como causa de enfermidade, ou seja, como obstáculo ao persistir da vida?

Com efeito, quando o amante não recebe de volta o amor devotado ao amado, a dualidade da relação amorosa transmuta-se em aflitiva solidão, pois apenas um ama. Uma solidão acompanhada da lembrança da amada, de tal modo forte, que a memória preenche-se apenas desta única recordação, desmemoriando-se das demais¹³¹. Ora, se o amor, conforme já dissemos, subverte os sentidos do tempo, também subverte a faculdade expressiva do tempo, isto é, a memória. Por isso, o não amor da amada desatina *Filon*, que parece esquecer-se de tudo mais e só lembrar-se da não correspondência. Como esquecer a dor quando ela é o que há de mais tangível no presente? “Não me lembro de haver-te prometido outra coisa senão amar-te e sofrer os teus desdêns”¹³².

Ao contrário de *Atlas*, que suportava um peso que outros lhe impuseram, *Filon* cai sob o peso que ele mesmo impôs a si: o peso do amor advindo do conhecer *Sofia*. Resulta disto que, para *Filon*, o amante está como que atado a um martírio cotidiano. Ou seja, experimenta no amor, não a vida e a plenitude, porém o sacrifício e a morte¹³³.

Haveria, assim, uma contradição entre o estado experimentado pelos amáveis interlocutores e o conteúdo filosófico de suas conversações, pois se é dito que o amor associa-se à vida e à plenitude, em *Filon* realiza-se o contrário: o padecer de não gozar plenitude amorosa. Em outros termos, o feito negaria o dito? Identifica-se aí uma contradição, porém uma contradição aparente. Pois, ainda que *Filon* não seja correspondido neste momento, poderá ser à medida que *Sofia* avance no conhecer. Uma vez que quanto mais se conhece mais se ama.

¹³⁰ Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 59.

¹³¹ “Tu estás desmemoriado, *Filon*, ou finges estar (...)”, *ibidem*, 59.

¹³² *Ibidem*, p. 115.

¹³³ “(...) se no além a alma se encontrar com algum sentimento, não estará nunca sem paixão e martírio. Desta promessa não é preciso que eu me lembre de outro modo, pois que sempre a vou pagando dia a dia”, Cf. *Ibidem*, p.115.

Daí, *Filon* voltar-se para a exposição das *cinco causas naturais do amor*. Estas supõem a igualdade de todos os seres enquanto viventes. De modo que para o homem, quanto mais afastado do natural, daquilo que de comum possui com os animais, maiores são as vicissitudes às quais o amor encontra-se exposto. Trata-se da ocorrência simultânea do amor com outras paixões possuídas somente pelos homens e inexistentes nos animais. Esta ocorrência simultânea põe em movimento uma espécie de concorrência assaz competitiva entre o amor e outras paixões. São paixões viciosas que rebaixam o homem não a uma condição animal, porém infra-animal.

(...) os homens não têm amor tão certo e firme como os animais. Com efeito, os mais ferozes e cruéis dos animais não usam de crueldade para com os de sua espécie: o leão não rouba a outro leão, nem a serpente ferra os dentes venenosos em outra serpente. Porém os homens (...), mais maldades e morticínios sofrem da parte de outros homens que de todos os animais e outras adversidades do universo¹³⁴.

Antes de mostrar o comum, a unidade suposta entre homem e animal, entra em cena, em termos de dura constatação, a diferença. Realiza-se uma argumentação comparativa entre humanidade e animalidade que joga sub-repticiamente com a imagem do rebaixamento, ao invés de elevação e enaltecimento do homem. Se se mantivesse apenas no nível animal, o homem não degeneraria amorosamente.

Tal afirmação assenta-se na concepção de que a vida, que é expressão do próprio amor, é um contínuo que se enfraquece quando se pensa no registro da oposição entre *natureza* e *cultura*, que não é senão a concepção falseada do corte entre o *humano* e o *animal*, e, mais amplamente, o corte entre o homem e os demais viventes, que junto com ele são e coabitam no cosmo.

Descortina-se, pois, no segundo diálogo, uma *cosmogonia*, não no sentido da origem, mas do funcionamento do cosmos como ser animado. Com efeito, como um ser vivente. Pois se todo ser que vive recebe vida pela geração de outro vivente, e os particulares que compõem a totalidade do cosmo são vivos, por que o próprio cosmo não seria também ele um grande ser vivente? Tão animado quanto as partes animadas é

¹³⁴ Ibidem, p. 119.

também o todo que as integra. Ademais, sendo o todo animado maior que a parte animada, há mais vida no todo que nas partes.

A argumentação tipicamente renascentista da relação entre *cosmos* e *microcosmos* (de que o homem é um pequeno cosmos, ou de que o cosmos se configura como um grande homem), presente em outros pensadores do período, em Leão Hebreu é reposta não pelo cânone do *humanismo civil*, mas pela consideração de que dada a universalidade da paixão amorosa e sua precedência ontológica, o amor é o elemento de elucidação que permite compreender o funcionamento do cosmo em toda sua dinamicidade. Ele, o cosmo, é tão dinâmico quanto o homem, posto que dotado de *corpo* e *alma*, *matéria* e *forma*, constituído de *orgânico* e *inorgânico*.

Contudo, não se trata aqui de uma relação de paralelismo¹³⁵ ou mecanicismo entre *cosmos* e *microcosmos*. O que ocorre a um, também ocorre ao outro, não porque sejam entidades de funcionamento idêntico que operam de modo autônomo, mas porque um reflete o outro de modo relacional. Complexas relações que não deixam de vincular no seio do vivo até mesmo o inorgânico.

O conhecimento que *Filon* oferece a *Sofia* não se detém apenas no âmbito do vivo que em um mesmo conjunto de intercessão integra homem e animal, porém avança para além do orgânico, se estende à discernibilidade metafísica. Adentra-se no âmbito das coisas inorgânicas, dos elementos ditos desprovidos de vida, que, embora assim sejam chamados, são entre os viventes. Tratando-se, desse modo, de uma explicação metafísica que tem no amor seu elemento primaz, capaz de abarcar o conjunto do real, não pode deixar resíduos, restos, que são aqueles elementos inanimados que, por aparentemente não possuírem vida, devem ser deixados alheios ao discurso metafísico. O bom leitor, todavia, poderá interpretar estes restos não como meros resíduos que necessariamente

¹³⁵ Com efeito, na superação do discurso renascentista, a filosofia moderna substituirá a explicitação anímica das partes integradas do todo, tal qual um grande animal, dotado de sensibilidade e vontade, pelo modelo dos autômatos. Os seres vivos, como os animais e o próprio corpo humano, adquirem discurso de sentido quando considerados mecanismos dotados de engenhosa engrenagem, engenhosidade que não se explica por causas externas, não se trata do engenho do criador do mecanismo que lhe faz assim engenhoso, mas sim o grau de complexidade da finalidade que o mecanismo satisfaz. Se antes as partes não poderiam ser pensadas fora ou independentemente da totalidade na qual estavam inscritas, depois passarão elas mesmas, as partes, a ser consideradas enquanto unidades autônomas, totalidades em si mesmas, explicadas no circuito fechado de suas funcionalidades. A totalidade expressa no horizonte do pensamento renascentista é cindida até que as explicitações se particularizem e o discurso das especialidades se una ao avanço técnico-científico, no qual a natureza é pensada como grande mecanismo feito de engrenagens que se relacionam. Se na renascença tudo se passa como se as coisas fossem tecidas pelo tecelão que, usando um só fio, as faz diferentes, na modernidade tudo se passa como se o tecelão usasse sempre de propósito fios diferentes.

sobram na construção da argumentação, mas sim como uma falha da própria argumentação, que assim perde legitimidade enquanto discurso da ordem do conhecer pretensioso de abarcar a totalidade.

Daí se seguirem as incontestas indagações de *Sofia*¹³⁶, que neste momento da obra mimetiza o próprio leitor do diálogo. No labirinto das elucubrações de *Fílon*, *Sofia* espelha o próprio leitor, que assim não é apenas suposto, porém trazido para o interior do texto como copartícipe do diálogo. Trata-se mesmo de um *espelhamento*, pois não cabe dizer que *Sofia representa*¹³⁷ o leitor, mas o espelha. Uma vez que nela o leitor pode ver a si mesmo, em suas dúvidas e na proposição de questionamentos. O leitor adquire voz, uma voz constante ao longo do texto, porém voz que pode sair da boca de *Sofia* ou de *Fílon*.

Ora, como o espelho está nas mãos do autor, apontando ele para onde queira, pode refletir o que quiser. Assim, Leão Hebreu dá ao seu leitor vários reflexos, pois faz diferentes espelhamentos, demandados pela necessidade do próprio objeto da discussão: o amor. Na reciprocidade amorosa se é ao mesmo tempo amante e amado.

Não é espelhado, contudo, o leitor no sentido genérico do termo, ou seja, não se espelha aquele que simplesmente ler. Não é o leitor descompromissado e desatento, pois este, justamente por ser desatento, não se perceberá espelhado neste ou naquela personagem filosófico. Nos espelhamentos, o bom leitor poderá resumir os questionamentos de *Sofia* da seguinte forma: se, por um lado, o amor é de fato universal, ele deve perpassar todas as coisas que constituem o real, e por outro lado, o amor implica vida, como ele pode também perpassar os *corpi morti*, o *inorgânico*? Em outros termos, pode haver amor onde não há vida? Note-se que no jogo conversativo entre *Fílon* e *Sofia*, a afirmação *corpi morti* mantém o solo comum da argumentação estabelecida anteriormente, pois também os animais e os homens são constituídos de *corpo*. Isto é, não se confunda o corpo humano com a carne, mas trata-se do corpo no sentido genérico de um ser físico, ocupante de espaço no âmbito do grande animal vivo que é o cosmo.

De fato, a relação entre homens e animais não se explica apenas pela diferença entre seres dotados e desprovidos de razão, ou seja, no registro do antagonismo, mas de

¹³⁶ Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p. 66-67.

¹³⁷ Aqui, por estarmos fora da Modernidade, não há a suposição metafísica de um sujeito autônomo e absoluto capaz de representatividade, isto é, de operar segundo as propriedades de um outro como se fosse ele mesmo.

uma determinada proximidade, pois ambos são também seus próprios corpos. Esta comunidade dos viventes, enquanto seres corporais, também se estende para os demais seres que coabitam com homens e animais. Na cosmologia de Leão Hebreu, o todo é ao mesmo tempo um ser vivo e amoroso, em todas as suas escalas.

1.3 Acerca de uma questão renascentista e de hipótese interpretativa: a erudição filosófica

Um leitor, munido de interesse e experimentado no mundo da prosa filosófica, que se propusesse a fazer um rápido excuro sobre a relação que é objeto deste trabalho de pesquisa – o vínculo teórico entre Leão Hebreu e Espinosa – e, após um primeiro contato, se perguntasse sobre a natureza e pertinência deste objeto, responderia, provavelmente, que se trataria de um problema assentado no âmbito da *história da filosofia*, segundo já apontamos na *Introdução*, mas também poderia acrescentar que nosso escopo final não ultrapassaria os limites de uma questão de *erudição*¹³⁸: isto é, algo que não iria além da elucidação de uma relação de influência entre pensadores, não se caracterizando propriamente como um problema filosófico, e sim quase como um tipo de apontamento à *história da filosofia*.

¹³⁸ Certamente que este leitor experiente está acostumando a uma divisão usual no âmbito das pesquisas filosóficas. Estabelecida no seio de uma longa tradição interpretativa, o enfrentamento de temas particulares, posicionamento de problemas, resolução de questões específicas e aprimoramento de determinados conceitos são reconhecidos como sendo o modo por excelência do fazer filosófico. Já tudo aquilo que, embora seja feito no âmbito filosófico, não se identifica com estes afazeres imateriais, deve ser alojado na dimensão historiográfica da Filosofia, em um cômodo que não está tão alto como um sótão, nem tão baixo como um porão, e que funciona como uma espécie de depósito ao qual se recorre em ocasiões nas quais a dimensão histórica do pensamento é chamada para referendar elementos ditos de natureza inteiramente filosófica. Referenda, embora seja concebida como uma dimensão tutelada. Esta contradição é fruto de uma tensão entre uma abolição total do aspecto histórico-temporal e uma explicação que não consegue enxergar um elo interpretativo que não seja apenas este que se reduz às condições históricas, daí este último muitas vezes não ter fôlego para correr as longas avenidas que cria, enquanto aquele perde-se nas muitas vielas de seu quase labirinto. Isto é, uma polarização que fica entre o expurgo e a homologação. Restando, portanto, a pergunta já tão conhecida: *o que há de filosófico na história da filosofia*? Esta tradição (que aqui não precisa ser detalhada e nomeada, uma vez que é do conhecimento do nosso experiente leitor; ademais, é uma das faces mais visível da filosofia hodierna) não é acolhida em sua integralidade no seio deste trabalho quer por força do objeto desta pesquisa, quer pela via interpretativa adotada. Se reconhecemos que aqui há um problema filosófico a ser enfrentado, aquele de elucidação da verdadeira natureza do amor e seus efeitos; também há um outro de igual importância que não poderia ser depositado no cômodo amplo da erudição da historiografia filosófica: aquele da mudança de dois *ethos* filosóficos distintos: *Renascimento* e *Modernidade*. Ao fim desta jornada, no confronto entre Leão Hebreu e Espinosa, entre renascentistas e modernos, a conclusão resultará desta indagação: a Modernidade é àquilo que ela diz de si mesma? Ela se assemelharia a um plano liso, ou a uma superfície com rugas e fissuras? Se nossa jornada segue uma ordem cronológica linear, a argumentação, por vezes, não será feita sem aparentes desvios. Aparentes, atente nosso leitor.

Embora se reconheça o esforço demandado em sua feitura, na escala das valorações este tipo de trabalho intelectual – considerado mais erudito que propriamente filosófico – seria como um produto artesanal ante um objeto de tecnologia avançada. É corriqueiro que se reconheça o esforço do artesão, sua paciência no trato com o material escolhido, sua presteza nos acabamentos, o primor nos detalhes; mas, ao fim, este objeto artesanal se torna um bibelô de canto de parede: alvo de um olhar mescla de encantamento e inutilidade. Decorativo, a utilidade do objeto artesanal é informativa, quase nunca constitutiva¹³⁹. De modo semelhante, se compreende um objeto de pesquisa que repousaria mais no colo da *erudição* do que nos braços da *reflexão*: em senso difuso, a erudição preserva, porém torna inerte o pensamento; já a reflexão o retira do repouso, devolvendo a ele a atividade que lhe é característica.

Conforme se seguirá do cânone da filosofia moderna, estes dois âmbitos – *erudição* e *reflexão* – não apenas são concebidos como diferentes, mas justificados como excludentes, posto que antagônicos. O erudito não pode ser pensador, assim como o pensador não pode ser um erudito. Descartes irá em busca de um espírito livre de manchas, Espinosa buscará sem cessar um começo radical, um lugar não apenas novo, mas propriamente um não lugar, uma vez que fora dos limites da tradição filosófica¹⁴⁰: nos encontraremos com tais questões quando se mostrar a *topologia da verdade*.

Porém, como veremos no capítulo seguinte, isto não ocorrerá sem paradoxos, embora na superfície da prosa filosófica tudo apareça sem dubiedades e contradições. Ao que parece, a *clareza* e a *distinção* exigidas como índice do verdadeiro, ao invés de mostrar, escondem algo de que somente o leitor mais atento e que não fez juramento de fidelidade a nenhum cânone filosófico poderá se aperceber. Levando ao limite o

¹³⁹ Repare nosso leitor experimentado que estamos nos colocando no lugar daquele leitor benevolente, porém atencioso e crítico, não apenas para adiantar a crítica (o que, se por um lado, pode ser um exercício astuto, por outro, é temeroso), mas também para realizar o mesmo movimento que realiza Leão Hebreu, como vimos ao longo deste capítulo, e como realizará Descartes ao longo do próximo: o movimento de deslocamento, ainda que por poucos instantes, do lugar de autoria, isto é, do lugar de fala, para aquele de recepção, ou seja, o lugar do leitor. Não para usurpar a posição daquele que lê, e sim para trazê-lo para o interior da obra. Ademais, não se olvide, sendo indissociáveis os atos de leitura e escrita, que figurar o leitor no interior da escrita é ampliar os sentidos da mesma.

¹⁴⁰ Trata-se da radicalidade do pensamento espinosano, que se apresentará como um signo indelével na história da interpretação de seu pensamento. Tal nos é apresentado com minúcia por Marilena Chauí, no primeiro capítulo de *A Nervura do Real*, (CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999). A radicalidade que se pode dizer esboçada no *Breve Tratado* só encontrará seu pleno amadurecimento na *Ética*. De fato, a esta radicalidade de seu pensamento, Espinosa irá depurar o conceito de amor dado pela primeira vez no *Breve Tratado* e no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Na maturidade, Espinosa não será mais apenas o leitor de Leão Hebreu, mas o pleno leitor de si mesmo.

imperativo cartesiano, é como se ainda tivéssemos que duvidar, mesmo quando tudo nos parecer claro, mesmo quando a indistinção parecer estar completamente resolvida. Como verá nosso leitor, à medida em que adentrarmos na Modernidade, cada vez mais se duvidará dela. Não para lhe correr os fundamentos, e sim para que estes possam ser vistos sob um outro ângulo.

Assim, ali onde tudo parece estar pacificado, sem a incidência de conflitos, a máquina da reflexão moderna tem sempre como alvo principal a erudição renascentista¹⁴¹. Descartes dirá no *Discurso do Método* que neste caso é “como ao demolir uma velha casa, reservam-se comumente os escombros [*démolitions*] para servir à construção de outra nova (...)”¹⁴². Ocorre que o que se faz com estas *démolitions*, ou seja, com a dimensão *construtiva-desconstrutiva* do método, não vem à lume. Os escombros são visíveis, mas aonde eles vão parar, ou se servem mesmo para as novas construções, pode-se duvidar, pois estes escombros não são senão a erudição.

Desse modo, a resposta de nosso leitor experiente àquela pergunta inicial lidaria com uma noção de *erudição* que é a mais comum no âmbito dos estudos filosóficos. Embora o uso desta noção seja costumeiro e pacificado entre as correntes hegemônicas

¹⁴¹ Nosso leitor experiente, se quiser ter uma visão mais expressiva da diferença moderna e renascentista em relação ao uso da erudição, como exercício teórico de utilidade não pequena, poderá ler, por exemplo, duas obras em conjunto e comparativamente: elas são de mesma natureza estilística e concepção formal. Trata-se do *Discurso do Método* e o *Elogio da Loucura*. De fato, embora possuam conteúdos diferentes, estes dois textos são intercambiáveis e registram não apenas as diferenças entre dois modos distintos de expressividade da prosa filosófica, mas também a brutal diferença entre dois *ethos* filosóficos. Com efeito, o texto de Descartes pode ser lido como um *elogio do método*, assim como o escrito de Erasmo pode ser lido como o *discurso da loucura*. Esta interconexão, contudo, parece esbarrar nestes quesitos. Quando se comparam os usos eruditos que Erasmo faz de suas fontes, logo se vê que elas não são dispostas como simples elementos de estilo, nem superficialidades em relação ao conteúdo. Não estão ali para impressionar o leitor, ou mesmo indicar o quão douto é o autor. Tais fontes se integram perfeitamente ao texto, não por serem um outro do texto que o referenda com base na autoridade, já que originalmente fazem parte de outros textos, mas sim por serem usadas como se pertencentes àquele escrito fossem. É impossível imaginar o texto de Erasmo sem se recordar ou separá-lo de suas fontes. Tanto que o leitor assíduo da pena erasmiana faz suas as fontes que o autor lhe dá a conhecer. Se é do autor também serão do leitor, em um processo no qual o novo nunca é completamente atual e o velho jamais está irremediavelmente preso ao passado. O mesmo não ocorre sob a pena de Descartes: as fontes que aparecerem ao longo do *Discurso do Método* apenas o acompanham na medida em que devem ser rechaçadas, elas nunca estão integradas completamente ao texto, não podem ser a ele aderidas por serem de outra natureza. O leitor do texto cartesiano nunca será remetido a outros autores, mas apenas ao próprio Descartes. De fato, quem se recorda de um trecho, uma citação, ou mesmo uma construção presente no *Discurso do Método* que não seja o próprio texto de Descartes? A prosa de Erasmo, como toda aquela do humanismo renascentista, quer nos fazer refletir e ao mesmo tempo nos alojar no âmbito da erudição, pois ousadamente quer nos tornar doutos; já a prosa de Descartes está longe desta pretensão, ela quer nos fazer apenas refletir, não quer nos tornar doutos, ou seja, não nos quer eruditos. Esta prosa moderna demanda o leitor de um só livro, como veremos, apenas o leitor de si mesmo. Ao final quem está com a razão? Talvez a pergunta não seja, de fato, esta, mas sim: não há razão na erudição?

¹⁴² DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 45.

de pensamento¹⁴³, seu sentido revela uma compreensão segundo a qual a erudição não é propriamente um elemento filosófico, pois sua natureza constitutiva seria determinantemente historiográfica.

Em geral, a figura do erudito é concebida como sendo a do acumulador de informações, o detentor de inigualável memória, o colecionador de citações que quando abre a boca faz cair uma enxurrada de escritos como se tivéssemos empurrado na direção do chão a maior prateleira de livros de uma biblioteca; em suma: alguém que nunca se presta a falar a partir de si mesmo, mas a partir de outros. Quando se ouve um erudito não se pode afirmar que é propriamente ele que fala. Seria este o caso de Leão Hebreu e, por conseguinte, dos *Dialoghi d'amore*?

Se não se sai deste registro que é a concepção moderna de erudição, corre-se um sério e danoso risco. Se o erudito é aquele que nunca nos dá nada de si, isto é, nada que é fruto de seu próprio esforço reflexivo, não há, portanto, nada que seja novo, de modo que seu nome é apenas um mero registro identitário, um signo material que marca o ponto genético do texto, mas isto mesmo é como se nada fosse, é como uma máscara que não cobre face alguma. Não nos tendo dado nada de seu, não podemos reenviar o que lemos ao autor. Em outros termos, não há propriamente autor, em seu lugar há apenas um espaço vazio, um lugar impreenchível, que por trazer a marca da assinatura, torna-se para nós incontornável.

Assim, se cairmos nesta noção de erudição que faz do autor um ente sem realidade efetiva, ou seja, um elemento sem veracidade filosófica, a referência a Espinosa como sendo leitor de Leão Hebreu nos reenviaria a um vazio, não havendo, pois, influência de um sobre o outro, posto que o nada não pode influenciar coisa alguma, tal como do nada, nada se gera.

Quando muito, Leão Hebreu teria legado a Espinosa uma síntese¹⁴⁴, teria, então oferecido um tipo de saber *filosófico-enciclopédico* que permitiria ao pensador moderno

¹⁴³ Neste caso, talvez se excetuáram apenas os pensadores da tradição hermenêutica, ao não contrariar *verdade e tradição*.

¹⁴⁴ De fato, não se pode negar tal aspecto, uma vez que tal parece ressoar mesmo na *Ética*, e sem que Espinosa se reporte diretamente a Leão Hebreu, quando afirma que: “(...) a definição dos Autores que definem o Amor como a *vontade do amante de unir-se à coisa amada* não exprime a essência do Amor, mas uma sua propriedade e, como a essência do amor não foi suficientemente examinada por eles, tampouco puderam ter um conceito claro de tal propriedade; daí ocorreu que todos tenham julgado a definição deles bastante obscura”, (ESPINOSA, Baruch. *Ética*. p. 343). Ao se ler esta passagem, é difícil não pensar que o conhecimento dos Autores que definiram a essência do amor não tenha chegado às mãos de Espinosa por meio dos *Dialoghi d'amore*.

saber o que outros disseram sobre o amor sem que tivesse que consultá-los diretamente¹⁴⁵. Que Leão Hebreu realiza uma síntese, isto é inegável. Contudo, está é apenas uma das dimensões dos *Dialoghi d'amore*, bem como o caráter erudito, isto é, a disposição das fontes, não está relegada apenas a esta dimensão¹⁴⁶.

Por um lado, as fontes legitimam a universalidade do amor como a mais forte das paixões, e cuja natureza torna-se objeto das mais diferentes tradições filosóficas na longa duração da própria história da filosofia. Nesse sentido, não se poderia operar como se estivesse a pensar filosoficamente o amor pela primeira vez. Ademais, o amor não é apenas objeto de atenção da filosofia, mas encontra abrigo quer nas tradições poéticas, quer nas tradições teológicas. Logo, estas também devem ser consideradas, do contrário, o discurso filosófico não poderá se apresentar como conhecimento que aborda o objeto inquirido em sua integralidade.

A universalidade do amor, deve, portanto, corresponder a uma integralidade de seu tratamento filosófico que só poderá ser confirmada por meio de uma reflexão erudita. A *erudição* é, portanto, um elemento constitutivo do pensamento filosófico renascentista, um dos traços mais determinantes de seu *ethos*¹⁴⁷. É nesse sentido que a diferença na

¹⁴⁵ Com efeito, este caráter enciclopédico da concepção filosófica de amor em Leão Hebreu é uma constante na história da interpretação dos *Dialoghi*. Qualquer referência curta, ou mais demorada, fará o leitor topar com esta afirmação. É o caso, por exemplo, de Chaui ao fazer um breve comentário sobre Leão Hebreu. Afirma a pensadora e estudiosa espinosana: “Nada pode contrastar mais com o texto de Hobbes do que o de Yehudah Abravanel, Leão Hebreu, nos *Diálogos do amor*. Compondo uma *síntese* do pensamento platônico-neoplatônico e aristotélico e uma *súmula* do que a literatura transformará em teoria do amor cortês (...)”, (CHAUI, M. *Laços do Desejo*. In: *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 13). Se é uma assertiva verdadeira, não deixa de ser restritiva. Com esta definição de *síntese* e de *súmula* parece que Leão Hebreu não nos oferece nada de novo, quando, em verdade, a novidade de apontar como causa do amor o conhecimento, e não o desejo, marcará a influência e a concepção espinosana de amor no *Breve Tratado*, bem como no *Tratado da Emenda do Intelecto*.

¹⁴⁶ A concepção de que Leão Hebreu realiza uma *filosofia do amor erudita*, e que, portanto, está na sala de espera do pensamento, encontra neste comentário de Pinharanda Gomes, talvez, seu ponto mais alto: “Os filósofos são doutrinantes e doutrinados. Doutrinantes são os que criam um anúncio novo, um método novo para a verdade que importa. Doutrinados são os que meditam as dificuldades da tradição, à luz da doutrina recebida. O exercício filosófico demonstra que Leão Hebreu é um *filósofo doutrinado*, que medita a tradição num pentágono definido, no princípio pela religião judaica, esclarecida pela Bíblia e pelo Talmud; no meio, pelas filosofias grega, árabe e hebraica; e, nas condições presenciais, pela cultura renascentista”, (GOMES, Pinharanda. *História da Filosofia Portuguesa I. A Filosofia Hebraico-Portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1999, p. 239). Conforme o leitor atento já deve ter notado, nossa hipótese não segue esta trilha: sem negar a dimensão sintética dos *Dialoghi d'amore*, não colocamos em confronto dois pensadores judaicos, e sim um pensador renascentista e um moderno. Onde a característica renascentista de Leão Hebreu não resultar apenas de *condições presenciais*.

¹⁴⁷ A despeito das diferenças, não apenas formais, entre as duas escolas interpretativas que dominaram os estudos sobre a filosofia do Renascimento, as escolas de Garin e Kristeller, as duas correntes são unânimes em considerar o problema da *erudição* como elemento primordial do pensamento renascentista. Sobre tal aspecto, veja-se: KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*; GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Por fim, recorde-se que se a erudição será uma questão resolvida para os primeiros modernos, não o será na continuidade. O projeto de Vico ao estabelecer uma *nuova*

compreensão do que seja o amor entre renascentistas e modernos se dá na medida em que estes negam a erudição, logo se afastando da tradição, enquanto aqueles a integram no bojo de suas formulações.

Tal é a especificidade do Renascimento ante os modernos. Neste *ethos* cuja erudição é elemento constituinte, não há como pensar fora da tradição. Estar fora dela é estar fora da própria Filosofia. Ademais, de uma concepção do que seja o amor resulta a própria definição de Filosofia, já que não se pode separar o vínculo constitutivo entre amar e conhecer. Logo, a pergunta sobre o amor é uma pergunta sobre a própria noção do que seja o filósofo que é ao mesmo tempo *conhecedor e amante*¹⁴⁸.

Nesse sentido, a especificidade do Renascimento constitui uma das especificidades deste trabalho: não se poderia realizar um tratamento filosófico da erudição sem incorporá-la de algum modo no curso desta investigação. Por um lado, incorporada na pesquisa filosófica, ela apresenta uma natureza afim à reflexão, não lhe sendo estranha. Por outro, investigar a influência de Leão Hebreu sobre Espinosa não se reduz ao caráter costumeiro do que se considera ser a erudição. Não se tratará apenas de fazer ver as concepções amorosas de Leão Hebreu e Espinosa, porém trata-se de nos fazer pensar sobre a essência do amor: não como uma simples paixão, mas como a paixão capaz de nos fazer refletir sobre todo o campo afetivo-passional.

Desse modo, por uma questão referente ao método interpretativo adotado e por coerência com um dos objetos da pesquisa – o pensamento renascentista – os próximos movimentos argumentativos, realizando a passagem do Renascimento para a Modernidade, irão lidar diretamente com o problema da *erudição*. Do enfrentamento desta questão se seguirá o problema do leitor, que abre o terceiro capítulo. Será preciso

scienza visava unir em um único corpo de saber *filosofia* e *filologia*. No âmbito filológico se encontravam todos os saberes que compunham o antigo modelo de erudição e que haviam sido rechaçados pelo cartesianismo. Dotar a erudição de princípios de ciência, torná-la filosófica resulta na sua obra magna: *Principi di Scienza Nuova D'Intorno Alla Comune Natura Delle Nazioni*.

¹⁴⁸ Sobre este aspecto parece pertinente o seguinte comentário de Negri ao abordar a atualidade do pensamento espinosano. Afirma o estudioso italiano que: “(...) chegamos, assim, à *quarta razão da atualidade de Espinosa. É o seu conceito de amor*. Amor e corpo. (...) contra os desastres da lógica, um pensamento diametralmente oposto ao solipsismo é possível: aquele de Espinosa. Por isso o amor é definível como uma força emanativa. É-o na singular relação com o ser”, (NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 22-23). Com efeito, pode-se adiantar que a influência de Leão Hebreu sobre Espinosa, em certa medida, se faz sentir sobre este vínculo entre a essência do amor e a definição de Filosofia. Quer para Leão Hebreu, quer para Espinosa, o sábio não se define apenas por aquilo que conhece, mas também por aquilo que ama. Na perspectiva dos dois autores, todo filósofo é necessariamente um amante, uma vez que conhecer e amar são atos indissociáveis.

demonstrar que denominar Espinosa de *leitor* não é uma mera qualificação, mas trata-se mesmo de um elemento moderno que estabelecerá um novo *ethos* em relação àquele do humanismo renascentista.

Não é o lugar aqui, no entanto, de rastrear toda as fontes das quais se nutre o pensamento de Leão Hebreu¹⁴⁹. Serve-nos saber e reter aquilo que foi exposto: elevando o amor ao nível de elemento metafísico por excelência, os *Dialoghi* não se prestam apenas a uma elucidação do *amor cortês*, como por muito tempo perdurou na história de sua recepção e interpretação¹⁵⁰. Há assim uma dimensão ontológica da obra que identifica no amor um discurso capaz de abarcar a integralidade das coisas metafísicas¹⁵¹. O amor está na origem e no fim, ele explica a união e a dissolução, nas coisas naturais e nas virtudes humanas, no conhecer e no desejar

Ora, para que o *amor* chegue a Espinosa reduzido apenas a sua dimensão passional, e não como elemento metafísico primaz, articulador de um discurso totalizante, que integra em seu interior a multiplicidade dos singulares, ocorre não apenas uma mudança no campo metafísico e ontológico, mas também uma mudança, como já afirmamos, de *ethos* filosófico.

Por isso, na maior parte dos movimentos argumentativos que se seguirão, o problema do amor ficará em “suspensão”. Como em um tipo de decantação teórica,

¹⁴⁹ Sobre tal aspecto, veja-se: ARIANI, Marco. *Imago Fabulosa. Mito e Allegoria nei Dialoghi d'Amore di Leone Ebreo*.

¹⁵⁰ Como veremos, se esta foi a referência interpretativa que perdurou para os *Dialoghi*, não foi assim que Espinosa os leu, mas corretamente pelas lentes de seu conteúdo, como se mostra pelo tratamento dado ao amor no *Breve Tratado*. Embora saibamos, pela relação de livros que constam no inventário, que Espinosa não possuía os *Diálogos do Amor* na sua língua original, isto é, em italiano, a tradução espanhola já apresentava os *Dialoghi* como uma obra de amor cortês e não propriamente como um texto de cunho filosófico. Há de se perguntar qual o motivo de Espinosa não ter tido acesso ao texto de Leão Hebreu em italiano. Pelo mesmo inventário sabemos que não se tratava de um problema com a língua de Dante, já que ele possuía, em sua biblioteca particular, as obras completas de Maquiavel em italiano. Talvez seja possível aventar que a obra de Leão Hebreu tenha chegado às mãos de Espinosa através da comunidade judaica de Amsterdã, que como sabemos é determinantemente oriunda da península ibérica. Ademais, o próprio Leão Hebreu também era egresso de terras ibéricas, mais precisamente de Portugal. Por fim, não se olvide que, tendo-se tornado um “sucesso editorial”, os *Dialoghi d'amore* foram rapidamente traduzidos em outras línguas. Sobre o inventário veja-se: *Biografías de Spinoza*. Selección, traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

¹⁵¹ Em busca de abarcar esse sentido metafísico e a dimensão de universalidade do amor, é que o comentador Pinharanda Gomes utiliza o termo *Filografia Universal* como uma espécie de subtítulo, ou mesmo de outro título, dos *Dialoghi d'amore*, (Cf. GOMES, Pinharanda. *História da Filosofia Portuguesa I. A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, p. 238). Ainda que se mostre justificável o termo utilizado pelo estudioso português, ele, porém, não expressa uma das dimensões da obra de Leão Hebreu que não quer ser apenas uma *filografia*, mas, apresentando-se dessa forma, ser também um tratado de metafísica. Deve-se não olvidar que o amor, embora seja o conceito metafísico primaz, não é concebido de modo autônomo, mas está inserido nos clássicos problemas de uma longa tradição ontológica.

chegaremos novamente ao problema da natureza amorosa não por uma pacificada relação direta entre Leão Hebreu e Espinosa, mas pelas tortuosas vias de negação do *Renascimento* e fundação da *Modernidade*.

Há algo que antecede o problema das paixões filosoficamente concebidas, e que as reconfigura no interior de um novo discurso. Sem poder recorrer mais aos elementos vindos da *erudição* e justificados por ela, será necessário assumir uma noção de paixão que aparentemente não reenvia a outros autores ou discursos, mas se legitima por si mesma. Esta autolegitimação, só ocorre em virtude de uma crise que a precede. Esta crise não é senão a ruína do velho *ethos* renascentista e a irrupção de algo novo. Mas, como veremos, no caso da concepção do amor, das suas causas e dos seus efeitos, esta novidade não é completa. Há algo devido à anterioridade renascentista, e que não se diz à luz do discurso, mas em seus interstícios, na medida em que já se supõe superados ou resolvidos os imbróglis e contradições dos antecessores.

Calam-se uma multiplicidade de vozes, que antes se faziam ouvir em uníssimo, para ouvirmos a melodia de uma única voz, bela, no entanto, desacompanhada. Iremos sair de um regime dialógico do pensamento, expresso pelos personagens *Filon* e *Sofia*, para entrarmos em um novo regime no qual o pensamento se aparenta sempre mais com um monólogo. Não que se queira fazer aqui um juízo de valor, ou mesmo um juízo estético. Todavia, nosso leitor deverá ficar atento a esta mudança.

Quando o pensador moderno fala, ele quer dizer apenas por e de si mesmo, quer emprestar voz à *razão* cuja autoridade reside nela mesma e não fora. Nos termos de Foucault é a *Soberania do Mesmo*¹⁵². Por isso, segue-se daí um regime de legitimação filosófica no qual a *solidão* se apresenta como índice de verdade¹⁵³. É a solidão daquele

¹⁵² Cf. FOUCAULT, Michel. *As Palavras e As Coisas*, p. 64.

¹⁵³ Nesse sentido, em oposição ao *cogito* cartesiano, Giambattista Vico se reporta aos pensadores que se inclinam a este *primado moderno da solidão* e seu caráter de determinação da verdade como os “filósofos monásticos [*monastici*] ou solitários [*solitari*]”, (VICO, Giambattista. *Scienza Nuova*. In: *Opere*. A cura de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 2007, p. 496). Esta configuração solitária da verdade, cuja origem, pode-se afirmar, está na recusa da *erudição* como elemento de natureza filosófica, se expressará no pensamento político moderno, mais particularmente na tradição *jusnaturalista* que fará do indivíduo isolado, concebido como uma espécie de unidade mínima do mundo civil, o ponto genético de toda explicação da filosofia política. Tal se expressa em autores que estão em campos bem distintos, como, por exemplo, Hobbes (com seu homem violento) e Rousseau (com seu o bom selvagem). É algo que não ocorre com o pensamento político espinosano, pois ele não terá no ponto genético de seu discurso político o indivíduo solitário do estado de natureza, mas sim a *multidão*. Todavia, não se esqueça o bom leitor espinosano que este caráter solitário da verdade não é completamente estranho ao pensamento espinosano, uma vez que ele é solidário aos seus contemporâneos. Apesar disso, como afirma o *Tratado da Emenda do Intelecto*, há um imperativo *ético-amoroso* que nos obriga a trabalhar para que os outros gozem conosco

que se dá a ver como em um quadro no *Discurso do Método*; é a mesma solidão que se mostra a nós no prólogo do *Tratado da Emenda do Intelecto*; é a solidão do amor que figura o amante no primeiro diálogo do *Breve Tratado*: o que haveria de mais solitário do que o próprio amor procurando por seu amante?

Falando além de si, ou com outros, o pensador emudece, segundo o *ethos* de um pensamento que cada vez mais se faz monólogo na Modernidade¹⁵⁴. Ao que parece, pelo que nos dirá a Modernidade, lá onde a *razão* levanta a voz, cala-se a *erudição*¹⁵⁵. Já o pensador renascentista fala por si e por outros: as vozes que o acompanham nos mais variados tons são definidas por sua entrada maior, ou menor, nos círculos da *erudição*¹⁵⁶. Governado pela ordem da similitude, o pensamento renascentista não poderia operar sem a erudição, pois as fontes e os conteúdos guardados em seu interior só podem se fazer próximos, aparentados e solidários por meio da *semelhança*¹⁵⁷.

Daí que o pensador renascentista, quase sempre, quando afirma ou nega algo, parece mesmo nada dizer por si mesmo. Neste caso, não há busca da verdade que se dê solitariamente, há, isto sim, uma jornada sempre acompanhada. O desassossego do erro e o incômodo da dúvida nunca são seguidos de uma exasperação íntima¹⁵⁸, porém de uma debacle que compromete não apenas a si mesmo, mas também os outros. Compromete toda a própria história do saber filosófico, isto é, a erudição.

do mesmo bem que encontramos. Em Espinosa, é a concepção de amor (que se relaciona diretamente ao conhecimento) que rechaça toda noção egoísta e solitária de sabedoria.

¹⁵⁴ Talvez, sobre tal aspecto, nosso leitor mais atento às diferenças entre *Renascimento* e *Modernidade* possa nos indagar, com justeza, que este regime de pensamento monológico já se encontraria, por exemplo, nos *Ensaio*s de Montaigne, que por sua vez é sempre comparado ao *Discurso do Método*. De fato, ao dar-se a si mesmo como objeto maior de sua obra, Montaigne poderia, sem maiores dificuldades aparentes, ser alojado neste âmbito de solitude. Todavia não esqueça nosso leitor que há nos *Ensaio*s, pelo uso das múltiplas fontes eruditas e pelos exemplos que autor vai buscar desde Antiguidade clássica, uma polifonia de vozes que não pode ser confundida com um regime de pensamento monológico, ainda que na parte mais imediata do discurso só ouçamos a voz do autor Montaigne.

¹⁵⁵ Um percurso detalhado sobre este aspecto, conforme se sai do Renascimento e se entra na Modernidade, nos é dado por Foucault no *capítulo IV* de *As Palavras e As Coisas*.

¹⁵⁶ “O Renascimento detinha-se diante do fato bruto de que havia linguagem: na espessura do mundo, um grafismo misturado às coisas ou correndo por sob elas; siglas depositadas nos manuscritos ou nas folhas dos livros. E todas essas marcas inexistentes demandavam uma linguagem segunda – a do comentário, da exegese, da erudição – para fazer falar e tornar enfim móvel a linguagem que nelas dormitava; o ser da linguagem precedia, como que com muda obstinação, o que nela se podia ler e as palavras com as quais se fazia com que ele ressoasse”, (FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*, p. 94).

¹⁵⁷ Por isso, afirma Foucault, “(...) abriu-se o espaço de um saber onde, por uma ruptura essencial no mundo ocidental, a questão não será mais a das similitudes, mas a das identidades e das diferenças”, (Ibidem, p. 65).

¹⁵⁸ A voz que nos conduz pelo curto, porém denso, prefácio do *Tratado da Emenda do Intelecto* dirá, no ápice de sua exasperação, que se viu “tal qual um doente sofrendo de doença letal”, ou seja, encontrava-se às portas da mais solitária das ocasiões: a morte, (ESPINOSA, Baruch. *Tratado da Emenda do Intelecto*, p. 31).

Desse modo, são *Filon* e *Sofia* que dialogam quase que infindavelmente sem esgotarem-se em suas próprias naturezas de amada e amante: não há solidão quando se caminha a dois. Diferentemente do filósofo moderno, senhor de sua própria fala, o renascentista é mais vassalo que soberano. Ele parece não falar por si, posto que fala em um espaço recuado, em um afastamento de si mesmo. É, por exemplo, Erasmo que deixa falar a loucura com voz própria¹⁵⁹; são *Filon* e *Sofia* que falam por Leão Hebreu.

Como sabemos, Espinosa, não procede filosoficamente como Leão Hebreu. De fato, no *Breve Tratado*, não encontraremos uma única menção ou referência clara que nos aponte diretamente para um outro lugar que não o próprio discurso espinosano. Ali não haverá mais erudição, contudo, e paradoxalmente, é a erudição que faz com que algo em comum permaneça mesmo entre dois procedimentos filosóficos distintos.

Será assim, depois de passarmos por vias tortuosas, mas necessárias, que reencontraremos a figura do amante, depois de passarmos pela figura do *leitor*, que nada mais é que uma consequência do problema irresoluto da *erudição*. Nosso leitor, experiente ou não, já se encontra avisado, desse modo, que quando se deparar com movimentos que lhe poderão parecer meramente eruditos, alheios à reflexão, não se esqueça que para desconstruir a erudição, ou mesmo para usá-la contra ela mesma, não se pode deixar de ser de algum modo erudito. Não é este paradoxo que nos mostra a modernidade cartesiana em sua busca da verdade? Sigamos então a ela para encontramos Espinosa¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Com perspicaz ironia, assim se expressa o desatino: “Afastemos os sábios, que consideram insano e impertinente quem faz o próprio elogio. Se isto é ser louco, convém-me às mil maravilhas. Que melhor para a Loucura do que trombetear ela mesma sua glória e cantar-se a si mesma! Quem me pintaria com mais veracidade? Não sei de ninguém que me conheça melhor do que eu mesma” (ERASMO de Rotterdam. *Elogio da Loucura*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 6).

¹⁶⁰ Aquele leitor, mais próximo das questões renascentistas e do debate atual sobre Leão Hebreu, pode, neste ponto do texto, estranhar a falta de referências à tese do professor português João J. Vila-Chã, *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the intelligibility of love*. A falta de menções a este, que pode ser considerado o mais atual estudo sobre Leão Hebreu não se dá em função de desconhecimento ou mesmo indiferença teórica, mas em virtude desta obra ter chegado muito tarde em nossas mãos.

“Cada filosofia do passado é para uma época posterior um paradoxo, uma anomalia, uma contradição com a sua razão. A interpretação tem a tarefa de resolver esta contradição, de eliminar este paradoxo, de nos mostrar o pensamento alheio como um possível, pelo menos sob certas condições, pensamento próprio de nós”. (Ludwig Feuerbach a Karl Riedel. *Para a Rectificação do seu Esboço*, 1839).

SEGUNDA PARTE

Capítulo II

Descartes e a Filosofia Moderna: um *excursus* necessário nos novos rumos do saber

Explicitados os elementos constituintes da renascentista filosofia amorosa de Leão Hebreu, antes da análise do *Breve Tratado* espinosano, cumpre realizar uma passagem pela filosofia cartesiana. Não que se considere, aqui, o cartesianismo como uma “filosofia de passagem”, isto é, como um momento do pensamento que adquire sentido somente como transição entre a filosofia renascentista e aquela espinosana. Tal passagem justifica-se não apenas pela ordem cronológica coerente com a hipótese interpretativa adotada, porém mais precisamente em virtude das implicações resultantes da nova orientação filosófica iniciada por Descartes. Nesse sentido, o projeto cartesiano de saber se opõe à cultura filosófica renascentista: a modernidade do pensamento é aferida em proporcionalidade direta à explicitação dos erros dos antigos. Neste grupo estão não apenas os autores da antiguidade clássica (gregos e romanos), mas também os renascentistas que com aqueles quiseram ombrear e realizar síntese de pensamento. Ora, no âmbito dos erros apontados, as paixões são reconsideradas: quer em seu estatuto ontológico, quer nas definições e nos usos morais. Esta última questão torna-se o escopo do tratado *As Paixões da Alma*. Ao principiar tal obra, Descartes assevera ao seu leitor que das coisas mais defeituosas que recebemos dos antigos, o conhecimento sobre as paixões é a pior de todas. Há, assim, uma negação, que percorre quase que na total inteireza o pensamento cartesiano¹⁶¹, do *ethos* filosófico que animara o ideal renascentista sustentado nos *studia humanitatis*. Daí, a necessidade de um novo ordenamento das disciplinas filosóficas. Na *arbre*¹⁶² que é imagem da Filosofia em sua totalidade orgânica de saber integral, não há espaço para as disciplinas que privilegiam mais a *imaginação* e a *memória* (tais como a *história*, a *retórica* e a *poesia*, alvos da primeira crítica no *Discurso do Método*), uma vez que o lugar da verdade não é nem a *sabedoria livresca*,

¹⁶¹ Não há uma totalidade completa, em virtude dos escritos de juventude, particularmente os denominados fragmentos juvenis, que apresentam um autor absorto na tradição filosófica renascentista.

¹⁶² Cf. DESCARTES, René. *Lettre de L'Auteur à celui qui a traduit le Livre, laquelle peut ici servir de Préface, Les Principes de la Philosophie*. In: *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1970, 566.

nem o exercício das faculdades da *imaginação* e da *memória*. O estabelecimento da verdade compete apenas ao *intelecto*, à *luz natural*. Ademais, estabelecendo-se um novo método, o diálogo perde espaço como função heurística e modo de inquirição do verdadeiro. Na maioria das vezes identificado com a disputa que estabelece a verdade pela média das razões contrárias, o diálogo caminha em uma progressiva via de fenecimento, até alcançar ocaso. Dessa maneira, o uso da forma dialógica acaba por se reduzir aos aspectos estilísticos. Torna-se, pois, um modo expositivo e não parte integrante do método, isto é, da condição necessária de estabelecimento da verdade. O assentimento do sujeito à verdade dependerá cada vez menos de um modo de operar que faz da conversação e da polifonia de fontes um lugar propício para o conhecimento seguro, ainda que ao diálogo guarde certa importância, como veremos nas questões pertinentes ao diálogo cartesiano *La Recherche de la vérité*, objeto do primeiro tópico deste capítulo. Tomamos a seguinte hipótese inicial: o projeto cartesiano de saber assinala a desvinculação entre *erudição* e *verdade*, isto é, apresenta-se como oposição frontal ao *ethos* filosófico renascentista.

2.1 A crise da tradição renascentista: o lugar da verdade

“(...) impedidos de nelas crer pela experiência, que mostra que os que fazem profissão de serem Filósofos são amiúde menos sábios e menos razoáveis do que outros que nunca se aplicaram a esse estudo”. (Descartes, *Carta-Prefácio dos Princípios de Filosofia*).

A consideração da *Carta-Prefácio* exprime, desde já, um dos traços de ruptura que caracteriza o pensamento cartesiano. Com efeito, se os que fazem profissão de filósofos não podem ser considerados sábios, é preciso estabelecer um novo lugar de investigação da verdade, rompendo os limites estabelecidos por certa *filosofia* que se mostra pouco razoável. Donde a imperiosa necessidade de uma *busca da verdade*, pois o que se mostra na experiência comum do saber é o erro.

Ora, principiar o *excursus* no pensamento cartesiano pelo escrito *A Busca da Verdade* justifica-se, em primeiro lugar, pelo uso do *diálogo* como forma expositiva e argumentativa adotada. Nesse sentido, pressupondo-se a crítica, conserva-se um elemento comum em relação à tradição renascentista à qual se vincula Leão Hebreu. Objetivando-

se evitar unilateralidades, parte-se do comum para elucidar os meandros da crítica que anuncia o advento do pensamento moderno, para compreender o ponto fulcral da cisão, aquilo que separa dois momentos próximos e sucessivos, porém distintos: o *Renascimento* e a *Modernidade*¹⁶³. Daí a ordem adotada, aqui, não acompanhar rigidamente a cronologia das obras cartesianas¹⁶⁴, porém sua proximidade temática, bem como o uso de argumentos comuns em obras distintas. Neste caso, o primeiro ponto comum relevante é a *crítica da erudição*. Ou seja, a recusa de uma multiplicidade de fontes como condição necessária para o alcance da verdade.

Trata-se, em verdade, da dissolução do *ethos* renascentista de filosofar. Tal dissolução implica em seu bojo também uma nova forma de compreensão da tradição clássica, uma reconsideração do patrimônio de conhecimento herdado dos antigos. Por conseguinte, a crise da erudição renascentista e a *querelle des anciens et des modernes* estão intimamente relacionadas¹⁶⁵. Quando a erudição deixa de ser condição para o

¹⁶³ Não se desconsidera, aqui, todavia, a querela existente no âmbito da tradição historiográfica da Filosofia acerca dos limites cronológicos entre *Renascimento* e *Modernidade*: os marcos iniciais e finais são bastante variáveis (não obstante muitas vezes se considerar o Renascimento como fenômeno tipicamente italiano e artístico). Assim, por exemplo, há autores, como Ernst Bloch, que consideram renascentistas pensadores como Hobbes e Vico. Malgrado o italiano Vico ter publicado sua principal obra no século XVIII (1725), Bloch, fundamentando-se na sua nacionalidade e na sua crítica ao cartesianismo, o considera um renascentista tardio, na verdade, o último renascentista. (Cf. BLOCH, Ernst. *La philosophie de la Renaissance*. Trad. Pierre Kamnitzer. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2007). Ademais, há entre os medievalistas a tentativa de localizar a gênese do humanismo renascentista no Medievo, apontando como uma das principais características a permanência de temas medievais. Sobre este caso, veja-se: GILSON, Etienne. *Humanisme et Renaissance*. Paris: Vrin, 1986. Apesar da falta de consenso acerca dos marcos cronológicos, a tradição historiográfica é unânime em considerar a modernidade de Descartes. Ainda sobre tais questões, ver: KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995; GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Trad. port. Isabel Teresa Santos e Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Editorial Estampa, 1994;

¹⁶⁴ Com efeito, inicia-se a exposição com a *Recherche de la Vérité*, obra publicada postumamente. Um manuscrito da obra encontrava-se entre os espólios textuais de Descartes quando de sua morte em Estocolmo. Segundo alguns estudiosos, a *Recherche* é contemporânea das *Regras para a direção do espírito*, todavia não há concordância sobre esta hipótese, nem sobre a data precisa de composição da obra. Não obstante sua forma dialogada que a diferencia das demais obras, seus argumentos são concordes quer com as *Regras*, quer com o *Discurso do Método*. Cassirer sustenta a hipótese de que a obra foi escrita para a rainha Cristina da Suécia, (Cf. CASSIRER, Ernst. *Descartes, Corneille, Christine de Suède*. Trad. Madeleine Francès et Paul Schrecker. Paris, Vrin, 1997). Ainda sobre as vicissitudes relativas à datação e escrita da *Recherche*, veja-se: *Sur la date de La Recherche de la Vérité de Descartes*, Henri Gouhier. In: *Études D'Histoire de la Philosophie Française*. New York, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1976; *Pour Une Interprétation et Une Datation de La Recherche de la Vérité par La Lumière Naturelle de René Descartes*, Ettore Lojacomio. In: *La Recherche de la Vérité par La Lumière Naturelle de René Descartes*. Milano: Franco Angeli, 2002. Por último, não apenas sobre a *Recherche*, mas também sobre outros textos de Descartes encontrados em seus espólios, considerados de juventude e publicados postumamente, veja-se ainda: GOUHIER, Henri. *Les Premières Pensées de Descartes*. Paris: Vrin, 1979.

¹⁶⁵ Sobre os elementos que constituem a *querelle*, veja-se o esclarecedor ensaio de Marc Fumaroli, *Les Abeilles et Les Araignées*. In: *La Querelle des Anciens et des Modernes*. Org: Anne-Marie Lecoq. Paris: Gallimard, 2001.

alcance da verdade, não resta senão indagar: o que fazer com o saber herdado dos antigos? Deve-se imitá-los conforme apontaram os renascentistas?

Com efeito, conforme se desenvolve a oposição cartesiana ao ideal de erudição renascentista, maior o afastamento para com os antigos: recusa dos renascentistas, recusa dos antigos. Tal afastamento levado às últimas consequências impõe uma tarefa árdua para os modernos, por um lado; uma acusação contra os antigos, por outro. A árdua tarefa está no estabelecimento de um método novo, capaz de garantir um conhecimento seguro e verdadeiro, algo que os antigos não podem oferecer por meio da erudição. Logo, recai sobre eles a acusação de se encontrarem no erro, consequentemente a verdade não pode ser buscada nos espólios da erudição antiga. Ora, se a verdade não está nos antigos, isto é, não está na erudição, onde buscá-la e por quais meios?

Ao encontro desta indagação, o título da obra não poderia ser mais loquaz: *A busca da verdade mediante a luz natural*, [*La Recherche de la Vérité par La Lumière Naturelle*]¹⁶⁶. Ao leitor, é dado saber, pelo título, o objetivo da obra e o meio pelo qual se o alcança. Não se trata de um objetivo qualquer, uma vez que se busca a *verdade*. Daí que o meio para alcançar tão nobre fim possa ser somente a *lumière naturelle*. Descartes torna manifesto, no detalhamento contíguo ao título, que se trata da *luz natural* em toda sua pureza, [*qui toute pure*]¹⁶⁷, ou seja, na autodeterminação que lhe é própria, sem valer-se da ajuda da *religião* e da *filosofia*¹⁶⁸. Isto é, sem se fiar quer na autoridade da revelação,

¹⁶⁶ Em virtude da força expressiva do título, o mesmo será utilizado por Malebranche em sua principal obra. *A Busca da Verdade* é a expressão, poder-se-ia afirmar, que sintetiza o *ethos* de um século que impõe a si mesmo uma árdua tarefa de ruptura. Por isso, considera ser preciso iniciar uma jornada temerária e solitária, posto que não se pode mais desfrutar da companhia dos antigos. Se a jornada é solitária, no fim da mesma a solidão é desfeita. Quem busca a verdade nunca está sozinho, visto que já está com a verdade, ainda que não em sua inteireza: “pois, ainda que aqueles que estão mergulhados no vício e embriagados de prazeres sejam insensíveis à verdade, eles não deixaram de estar unidos a ela. Ela não os abandona, são eles que a abandonam. Sua luz irradia nas trevas, mas ela não a dissipa sempre, do mesmo modo que a luz do sol cerca os cegos e aqueles que fecham os olhos, ainda que ela não ilumine nem uns, nem outros”, (MALEBRANCHE, Nicolas. *A Busca da Verdade* (textos escolhidos). Trad. Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 44.).

¹⁶⁷ Ademais, segundo as *Regras*, “porque não há nada que se possa acrescentar à pura luz da razão [*puro rationis lumini*] sem a obscurecer de alguma maneira” (Para as citações das *Regras* utiliza-se a seguinte edição e tradução: DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 21. Sempre em cotejo com a edição das obras completas em francês e italiano; e também em cotejo com seguinte edição do original em latim: *Regulae ad Directionem Ingenii*. Texte de L’édition Adam et Tannery. Paris: Vrin, 1965).

¹⁶⁸ As citações da *Recherche de la Vérité* aqui utilizadas têm por base a seguinte edição: DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*. In: *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1970, p. 879: “(...) qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme”. Além dessa edição francesa das obras completas, vale-se aqui também, para o cotejamento das traduções, da edição italiana das obras filosóficas de Descartes organizada por Eugenio Garin. *La Ricerca della Verità*. In: *Opere Filosofiche I*. Trad. Maria Garin. Roma-Bari: Editori Laterza, 2009.

quer na autoridade da filosofia comum¹⁶⁹. Nestes lugares a verdade não é buscada, mas oferecida pelo pressuposto da posse da mesma. A luz natural não a possui como algo que lhe é dado externamente, porém a encontra de modo imanente. A busca só é, de fato, verdadeira na autodeterminação da luz natural que invalida qualquer tipo de coação externa. Para se buscar a verdade mediante a luz natural não se pode valer nem da *verdade revelada* (a confiança incondicional na fé), nem da *verdade herdada* (a confiança incondicional nos antigos)¹⁷⁰.

Nem tampouco pode-se confiar em uma forma que integra estas duas concepções: aquela da *prisca sapientia*¹⁷¹. A concepção de que as antigas religiões guardam arcanas verdades concordes à filosofia, em seu cerne acabava por anular a diferença entre *revelação* e *filosofia*. Segundo os autores defensores da *prisca sapientia*, a divergência estava no estilo, isto é, na expressão, porém não naquilo que era expresso: palavras diferentes para afirmar coisas semelhantes. Assim, se poderia perscrutar a *philosophia perennis*: a verdade eterna que subjaz nas mais diferentes formas de pensar. Ora, fiar-se nas concepções de *philosophia perennis* e *prisca sapientia* oblitera ainda mais os

¹⁶⁹ Descartes utiliza o termo *filosofia comum* [*vulgari philosophia, philosophie commune*] tanto nas *Regras*, quanto na *Carta-Prefácio dos Princípios de Filosofia*. Em ambos os casos, Descartes se refere à filosofia escolástica como filosofia predominante.

¹⁷⁰ Com efeito, na III, das *Regras para a direção do Espírito*, Descartes não proíbe por completo a leitura dos antigos, porém adverte que: “Devemos ler os livros dos Antigos [*Antiquorum libri*], uma vez que é muito vantajoso para nós poder aproveitar dos trabalhos de tão grande número de homens, quer para conhecer as invenções já feitas outrora com sucesso, quer também para ser informados do que ainda falta encontrar em todas as disciplinas. No entanto, há o perigo extremo de talvez contrair algumas manchas de erro [*errorum maculae*] ao ler livros com demasiada atenção” (DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 11). Desse modo, não se pode confiar incondicionalmente nos antigos, pois, em virtude de uma vaidade intelectual natural entre os homens, costuma-se envolver em diversos artifícios [*varijis ambagibus involutum*] aquilo que se encontrou com simplicidade. Segundo Descartes, os homens tendem a não dar valor ao que se encontra e se demonstra com simplicidade. Ao contrário, tudo que parece difícil, sutil e obscuro é valorado no mais alto grau. Logo, é necessário ler os antigos com prudência, nunca acreditando poder ser nosso o que foi feito por outros: “(...) nunca nos tornaremos Matemáticos, por exemplo, embora nossa memória possua todas as demonstrações feitas por outros, se nosso espírito não for capaz de resolver toda espécie de problemas; não nos tornaríamos filósofos por ter lido todos os raciocínios [*argumenta*] de Platão e Aristóteles, sem poder formular um juízo sólido sobre o que nos é proposto. Assim, de fato, pareceríamos ter aprendido, não ciências, mas histórias”. Desse modo, a *Regra III* concorda com a condição inicial para a busca da verdade: não confiar nos raciocínios alheios, mas nos próprios. Além disso, “(...) ao que se pode acrescentar, (...) a leitura, não de todos os livros, mas particularmente daqueles que foram escritos por pessoas capazes de nos dar boas instruções, pois é uma espécie de conversação que temos com seus autores.” (Cf. Descartes, René. *Carta-Prefácio dos Princípios de Filosofia*. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 9).

¹⁷¹ Concepção particularmente defendida por muitos pensadores renascentistas com a finalidade de estabelecer uma concórdia universal dos saberes, este ideal de paz tem sua forma mais expressiva nas postulações filosóficas de Pico della Mirandola: multiplicidade de vias e convergências de tradições. Veja-se ainda: GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento; Rinascite e rivoluzioni – Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1992.

propósitos de uma busca da verdade mediante somente a luz natural. Partindo da concepção de que a verdade está em todas as formas de pensamento, não se trata mais de uma busca, mas de conciliação. Para que tal conciliação seja feita, é necessário percorrer todas as vias, algo que exige uma erudição descomunal, fundada em uma enorme cultura livresca e em um grande conhecimento das línguas, por conseguinte, em elementos externos à luz natural, que busca a verdade não na tópica livresca nem nos meandros filológicos das línguas.

Ademais, na busca da verdade não se pode partir de proposições consideradas “verdades arcanas”. Do contrário não há busca, pois já se possui aquilo que se procura. Toda busca inicia-se pela constatação da falta, logo a condição primeira é aquela de abandono de toda segurança, de toda posição confortável. Esta última se sustenta naquilo que é dado: quer pela *religião*, quer pela *filosofia*. Sendo necessário buscar a verdade, não há tradição ou escola de pensamento escolhida para filiação, pois o caráter de ruptura que implica a busca em sua inteireza desfaz qualquer laço forte de ligação com a tradição. É necessário se desenlear dos laços da *Filosofia comum*. Do contrário, a busca se iniciaria mal direcionada e comprometida, corrompendo a autodeterminação da luz natural.

Daí partir-se do incômodo gerado pela falta, que neste caso é incômodo com a tradição. Uma não aceitação submissa daquilo que é legado pela formação forjada no estudo dos antigos. Nas *Regras para a Direção do Espírito*, por mais de uma vez, Descartes indica o necessário distanciamento de certas tradições eruditas e escolas filosóficas como condição para formular juízos sólidos, ou seja, para bem se conduzir na busca da verdade¹⁷². Partir da filosofia estabelecida não é um bom início, mas um grande obstáculo que se ergue já no começo, pois:

(...) de fato, a melhor razão, pela qual ainda não se encontra na Filosofia comum nada de bastante evidente e de bastante certo para não estar sujeito à controvérsia, é que primeiro os homens de estudo, não contentes em reconhecer as coisas transparentes e certas, ousaram sustentar mesmo coisas obscuras e desconhecidas, que somente conjecturas prováveis lhes permitiam atingir¹⁷³.

¹⁷² Tal encontra-se, particularmente, nas primeiras quatro regras. Na *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia*, coadunando-se com que é afirmado nas *Regras*, Descartes assevera: “(...) Donde ser necessário concluir que aqueles que menos aprenderam de tudo quanto foi aqui nomeado Filosofia são os mais capazes de apreender a verdadeira”, (Cf. DESCARTES, René. *Carta-Prefácio dos Princípios de Filosofia*, p. 14).

¹⁷³ DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 13.

Envolta em conjecturas e probabilidades, a *filosofia comum* não pode oferecer certeza¹⁷⁴, donde ser forçoso iniciar a busca da verdade por meio de uma ruptura. Daí a ênfase na *luz natural*, na sua pureza que não se deixa submeter pelos preconceitos comuns arraigados, como aquele preconceito que considera como certo e verdadeiro algo muito dificultoso e ornado, desprezando a simplicidade como característica da verdade¹⁷⁵. É preciso, pois, desprender-se do âmbito do comum, principiando de um “marco zero”. O ponto de partida não pode ser outro senão a própria luz natural. Começar de qualquer outro marco inicial significa submeter-se às exterioridades, é principiar já pelo erro.

Há, assim, em meio aos elementos que constituem a busca da verdade, um tão importante quanto a coisa buscada e o meio para o seu alcance. Este elemento está presente em todo desenvolvimento dialógico da obra, porém, paradoxalmente, esconde-se por trás da loquacidade do título¹⁷⁶. A estratégia estilística mimetiza, já no título da obra, aquilo que é próprio de toda busca: fazer manifesto aquilo que se encontra

¹⁷⁴ Nesse sentido, o início da Regra II não poderia ser mais claro: “Toda ciência é um conhecimento certo e evidente. Um homem que duvida de muitas coisas não é mais douto do que aquele que nunca pensou nelas; ele o é menos do que este, se formou sobre algumas uma opinião errada. Por isso, é melhor nunca estudar do que ocupar-se com objetos tão difíceis que, sem poder distinguir o verdadeiro do falso, sejamos forçados a admitir como certo o que é duvidoso, pois então não há tanta esperança de aumentar a instrução quanto há perigo de diminuí-la. Por conseguinte, por nossa proposição, rejeitamos todos os conhecimentos que são apenas prováveis e declaramos que se deve confiar somente no que é perfeitamente conhecido e do qual não se pode duvidar”, (DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 5-6).

¹⁷⁵ DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 12.

¹⁷⁶ Descartes, demonstrando certa preocupação retórico-estilística, considera importante a construção do título de suas obras, pois, na falta de um prefácio, é por meio do título que o leitor e o autor se encontram por primeiro antes da leitura do texto. Em geral, Descartes não escreve prefácios para a maior parte de suas obras, logo se torna ainda mais importante o título, que se adequando ao leitor deve ser claro e atrativo. Tais questões, Descartes apresenta em sua *carta-prefácio* da tradução dos *Princípios de Filosofia*: “Somente receio que o título afaste muitos daqueles que não foram nutridos nas letras ou que têm má opinião da filosofia, porquanto a que lhes ensinaram deixou a desejar; e isso me leva a crer que seria bom acrescentar um Prefácio que declarasse qual é o tema do livro, que intenção tive escrevendo-o e que utilidade se pode dele tirar. Mas ainda que caiba a mim fazer esse Prefácio, já que devo saber tais coisas melhor que ninguém (...)”, (Cf. Descartes, René. *Carta-Prefácio dos Princípios de Filosofia*. Trad. p. 3). No caso da *Recherche*, não há propriamente um prefácio, mas uma espécie de prólogo, que, explicitando os elementos que já são dados ao leitor no título da obra, prepara-o e convida-o ao diálogo. Ora, pressupondo-se que, em tal “prólogo”, Descartes afirma que homem algum está obrigado a ler todos os livros, nem tampouco ter apreendido tudo que se ensina nas escolas, é forçoso admitir que o texto se destina também àqueles que não foram nutridos nas letras. Ademais, o personagem *Poliandro*, alvo da disputa entre *Epistemon* e *Eudoxo*, é portador de um tipo de saber que não se encontra nos livros e nas escolas. Portanto, tal como a condição do homem comum, ele é ignorante das coisas livrescas. Sob esta perspectiva, a tese de que a *Recherche* tinha como exclusivo destinatário a rainha Cristina deve ser nuançada em virtude dos elementos acima elencados. Mesmo tendo sido inspirada nos colóquios entre Descartes e a soberana sueca, o diálogo inacabado, mostrando a busca da verdade pelo homem que não foi nutrido nas letras, expressa uma das mais altas aspirações do projeto cartesiano de saber: ser uma filosofia capaz de alcançar o homem comum. Em oposição à figura do erudito como homem letrado, que facilmente torna-se caricato na figura do pedante, (Cf. DESCARTES, René. *Carta-Prefácio dos Princípios de Filosofia*, p. 26).

escondido¹⁷⁷. Assim, é dado ao leitor saber antecipadamente o meio pelo qual se busca a verdade, isto é, a *luz natural*. Porém, se esconde, neste primeiro momento, o lugar no qual reside a verdade. Sabe-se o que se busca (*a verdade*), o meio pelo qual se alcança aquilo que se busca (*a luz natural*), mas não é dado saber, de início, o lugar onde se realiza a busca e o alcance da verdade. Ora, é preciso saber onde se abriga o verdadeiro, pois somente neste lugar se pode realizar a busca.

Tão importante quanto saber o que se busca e como se busca, é ter clara certeza do lugar no qual se realiza a busca. Procurando a verdade no lugar onde ela não está, nenhuma diferença fará o meio escolhido para o seu alcance. Pois, mesmo que o meio seja o mais adequado, a *lumière naturelle*, não se achará a verdade, uma vez que se busca onde ela não está. Deve-se procurar nos lugares certos, uma vez que toda busca requer um *senso topológico*. Ao lado da importância do método, isto é, do meio pelo qual se chega à verdade, tem-se a importância decisiva do lugar no qual se aloja o verdadeiro.

Trata-se do que se poderia denominar *topologia da verdade*¹⁷⁸, um modo de a argumentação cartesiana operar determinados saberes, assim como parte da tradição

¹⁷⁷ A estratégia cartesiana de apontar diretamente para algo, de fazer voltar a atenção do leitor para um só ponto e de forma enfática, permite ao autor desenvolver com maior destreza, pois conduzindo para onde deseja o olhar do leitor, questões espinhosas. Estas, embora não estejam enfaticamente visíveis no bojo da argumentação, são elucidadas conforme se desenvolve a problemática central. Isto ajuda a não fatigar o leitor, bem como não tornar a argumentação confusa. Com efeito, pode-se considerar tal estratégia estilística conforme a dissimulação retórica (*dissimulatio*). No caso cartesiano, trata-se de um cálculo feito antecipadamente pelo autor, que não se reduz ao estilo do texto ou somente à apresentação do problema enfrentado no decorrer da argumentação. Além destes aspectos, trata-se também de esconder o uso daquilo que se torna objeto criticável. Esconde-se do leitor o uso daquilo que se critica, do contrário o autor pode cair em posição dúbia ou embaraçosa. No caso, por exemplo, da *Recherche de la Vérité*, ao leitor fica claro que é desfeito o ideal erudito da *cultura das letras* que se apoia nos autores clássicos. Descartes critica o que considera um dos maiores erros dos humanistas renascentistas, a saber: confiar nos *livros* e não na *luz natural*. Todavia, enquanto o leitor concentra seu olhar neste ponto crítico, mais dificilmente percebe que a forma adotada por Descartes é a forma unânime também adotada por aqueles que são criticados: o *diálogo*. No dissimular do autor, o leitor não relaciona tão facilmente a ligação entre cultura das letras e uso do diálogo, pois o uso da forma dialógica exige do autor um conhecimento da presteza estilística adquirido justamente na cultura livresca. Tal relação (entre aquilo que se critica e o uso que se faz do que é criticado) será demonstrada adiante, de modo mais detalhado, em relação ao uso e a crítica dos artifícios retóricos feitos no *Discurso do Método*. Para uma primeira aproximação aos elementos que constituem o estilo cartesiano, ver: KAMBOUCHNER, Denis. *Le Style de Descartes*. Paris: Éditions Manucius, 2013. Ainda sobre o estilo do discurso filosófico moderno: BLANCHARD, Jean-Vincent. *L'Optique Du Discours au XVII Siècle. De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes e Pascal)*. Québec: Les Presses de L'Université Laval, 2005.

¹⁷⁸ Esta *topologia da verdade* também se encontra no *Discurso do Método*, mais precisamente na crítica da *retórica*, da *poesia*, das *línguas* e das *histórias antigas*, caracterizadas como *não lugares da verdade*. Isto é, retirando a busca da verdade do interior dos *studia humanitatis*. Por conseguinte, para estes saberes resta o verossímil, não o verdadeiro. Também no *Tratado das Paixões*, tão importante quanto explicitar a natureza das paixões, é a localização das mesmas: são *paixões da alma* e *na alma*. Tais questões constituem o núcleo dos tópicos 2.2 (referente ao *Discurso do Método*), 2.3 (concernentes às *Paixões da Alma*) deste capítulo. Ademais, cumpre salientar que esta *concepção topológica* não se relaciona com a proposta *hermenêutico-filosófica* do pensador italiano Vincenzo Vitiello (1935), (Cf. VITIELLO, Vincenzo. *Topologia*

filosófica¹⁷⁹, tratando-os como *espaços-lugares* dotados de limites precisos e cuja organização constitutiva interna¹⁸⁰, quase que na totalidade dos casos, não é propícia à *lumière naturelle*. Nestes lugares, a ação da *luz natural* tende a ser anulada, obliterada: todavia, sem perecer por completo¹⁸¹. Por conseguinte, nestes lugares se dá a experiência

del Moderno. Genova: Marietti, 1992). Cumpre também ressaltar que a proposição da *topologia da verdade* não se confunde com a *tópica* da tradição retórica, nem é a mera identificação de lugares comuns textuais da argumentação cartesiana. A topologia da verdade lida com argumentos que se tornam lugares-comuns do texto cartesiano, pois os pressupõe na medida em que a lógica topológica da argumentação se repete em mais de uma obra. Não se trata, aqui, da disposição dos argumentos, os lugares estilísticos do texto, mas de argumentar segundo uma orientação topológica para o estabelecimento da verdade. Em suma, não se trata de uma *topologia textual*, porém de um caráter topológico que se constitui na própria inquirição filosófica.

¹⁷⁹ Nesse sentido, a *História da Filosofia* e a tradição que nela se abriga não são mais pensadas apenas em termos de sucessão temporal, na qual, pelo ganho cumulativo do passado, o sucessor é considerado qualitativamente superior ao seu anterior. Ao modelo da organização temporal cumulativo-sucessiva, se acresce um princípio ordenador de concomitância: um princípio de caráter espacial. Desse modo, os saberes da tradição filosófica são alocados como elementos de um mesmo lugar. As diferentes tradições de pensamento coexistem não como entidades temporais, mas como copertinentes ao mesmo lugar. Assim, ainda que se possa tratar de um pensador, ou de uma “filosofia do passado”, no interior dos rígidos limites da tradição, os *conceitos-categorias* destas filosofias pretéritas perdem seu aspecto de algo superado. Daí, que a tradição não pode ser considerada somente um tipo de “arquivo”, no qual é possível ter acesso ao que outrora fora formulado. Dessa maneira, a tradição e a *filosofia comum* na época de Descartes, isto é, a *tradição renascentista* e o *pensamento escolástico*, podem constituir-se como lugares da permanência: no rebaixamento do *princípio temporal da sucessão-cumulativa* ao *princípio espacial da concomitância*. Ora, a interdependência entre tais princípios aparece no *Discurso do Método*: Descartes, julgando a filosofia de seu tempo, afirma que “(...) o nosso século parecia-me tão florescente e tão fértil em bons espíritos como qualquer dos precedentes. O que me levava a tomar a liberdade de julgar por mim todos os outros e de pensar que não existia doutrina no mundo que fosse tal como dantes me haviam feito esperar”, (DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p.30-31). Onde, a importância da argumentação cartesiana de senso topológico, que opera por duas vias: i) desfazendo a relação de dependência entre o *princípio temporal da sucessão-cumulativa* e aquele *espacial da concomitância*; ii) estabelecendo novos princípios que possam romper os limites de quem e além estabelecidos pela *filosofia comum*. Ademais, deve-se ressaltar que na ultrapassagem da tradição escolástica, trata-se de uma topologia que não lida apenas com um espaço ideal, mas também com um lugar físico determinado, pois se trata da constituição de um método forjado fora do espaço da cátedra universitária. Todavia, na relação com a tradição renascentista opera-se contra um movimento que também se formou alheio aos ditames da universidade. O ideal de filosofia loquaz e erudita dos humanistas enxerga na cátedra filosófica universitária um tipo de filosofia muda e sem erudição, incapaz de organizar a unidade das ditas *humanae literae* com base em liames comuns. Contudo, tanto a tradição escolástica, quanto a tradição humanista renascentista operam segundo o *princípio espacial da concomitância*. Ora, se segundo os próprios renascentistas a tradição humanista desfaz as unilateralidades da tradição escolástica medieval, a *topologia da verdade*, no enfrentamento da tradição renascentista, depara-se com um ideal de saber amplo, que reúne uma multiplicidade de fontes e erudição mais ampla que a escolástica. Onde, a radicalidade das proposições cartesianas: negar que um completo conhecimento da tradição erudita seja condição necessária para busca e alcance da verdade. Ora, conforme se tenta demonstra no certame dialógico da *Recherche de la Vérité*, é possível chegar à verdade sem se conhecer a história da filosofia. No limite, quanto menos se conhece a tradição, menos difícil e espinhosa será a busca da verdade. Sobre a desvalorização da tradição filosófica e da erudição, veja-se: GARIN, Eugenio. *L'Éducation de L'Homme Moderne. La pédagogie de la Renaissance, 1400-1600*. Trad. Jacqueline Humbert. Paris: Fayard, 1968.

¹⁸⁰ Com efeito, tal organização dos saberes como espaços constituídos de ordenamentos específicos encontra sua expressão maior na formulação da *République des Lettres*.

¹⁸¹ Conforme a *Regra IV*, “(...) porque a inteligência humana tem não sei quê de divino, onde as primeiras sementes de pensamentos úteis [*prima cogitationum utilium*] foram lançadas de tal modo que em geral, por mais desprezadas e por mais sufocadas que sejam por estudos mal feitos, produzem um fruto espontâneo”, (Cf. DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 21). Com efeito, segundo tal passagem, corroboradora do *senso topológico* da argumentação cartesiana, a mente humana [*humana mens*] é comparada ao solo fértil, o lugar propício no qual, mesmo se procedendo com o cultivo errado, isto é, os

da dúvida e do erro: em suma, daquela falta de certeza que Descartes expressará na primeira parte do *Discurso do Método*¹⁸².

Desse modo, o caráter topológico aferido da argumentação cartesiana apresenta-se, de início, como caráter negativo. Isto é, trata-se da recusa dos lugares onde se supõe encontrar a verdade, porém, na permanência de tais lugares, acha-se o erro e a incerteza. Com efeito, a finalidade da *topologia da verdade* não é apresentar uma definição acabada de verdade. Ela não visa a uma teoria de verdade, mas apresenta-se como momento justificador que antecede a estruturação do método. Tal topologia não estabelece o verdadeiro, pois isto somente o método poderá fazer. O caráter topológico, contudo, antecedendo o estabelecimento do método, demove o autor dos lugares de sua formação, reconhecendo os erros e limitações que o impediram de alcançar um conhecimento claro e seguro. Se a constituição do método pode-se confundir com a própria busca da verdade, a topologia oferece o lugar da busca. Ela o oferece evidenciando os lugares nos quais não se deve buscar: a topologia, pois, afirma ao negar. Assim, a topologia da verdade opera negativamente para que o método possa operar positivamente.

Descartes no princípio da *Regra IV* considera que:

Os mortais são possuídos por uma curiosidade tão cega que muitas vezes engajam seu espírito em vias desconhecidas, sem nenhuma esperança racional, unicamente para correr o risco de nelas encontrarem o que procuram. Alguns deles são como um homem que arderia de um desejo tão estúpido de encontrar um tesouro que ficaria incessantemente vagueando por praças públicas para procurar se, por acaso, não encontrasse algum perdido por um viajante. (...) Por certo, não nego que às vezes tenham bastante sorte em seus procedimentos erráticos [*errare*] para encontrar

“estudos mal feitos”, a qualidade das sementes lançadas, os “pensamentos úteis”, unindo-se à fertilidade do lugar pode suplantar o mau cultivo, produzindo bons frutos. Tal passagem se coaduna com o sentido, exposto na *Carta-Prefácio*, de que a Filosofia em sua completude pode ser comparada a uma árvore, (Cf. DESCARTES, René. *Carta-Prefácio dos Princípios de Filosofia*, p. 21-22). Ora, se avançarmos a hipótese do caráter topológico da argumentação, é cabível indagar: em qual solo se sustenta, e de que seiva se nutre esta árvore? Com efeito, no *Discurso do Método* se encontra a seguinte imagem: “(...) eu comparava os escritos dos antigos pagãos que tratam dos costumes a palácios muito soberbos e magníficos, erigidos apenas sobre a areia e sobre a lama”, (Cf. DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 32). Ainda sobre a imagem da árvore do saber e sua elaboração a partir de Lúlio (autor que Descartes conhecia, citando-o na segunda parte do *Discurso*), veja-se: YATES, Frances. *Raymond Lulle et Giordano Bruno*. Paris: PUF, 1999.

¹⁸² Em conformidade com as outras obras cartesianas aqui citadas, a tradução de referência para as citações do *Discurso do Método* é a seguinte edição: DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Sempre em cotejo, com a edição francesa: *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1970

alguma verdade; não obstante, nem por isso lhes concedo serem mais hábeis, mas somente serem mais felizes¹⁸³.

Conforme adverte a passagem das *Regras*, cujo sentido de *directionem ingenii* se coaduna àquele da *Recherche*¹⁸⁴, o procurar sem método é um vagar errático, uma falta de senso de localização e de direção em que, não sabendo onde se procura e como se procura, submete-se aos ditames do casual. Todavia, a busca da verdade não está submetida aos acasos que a boa fortuna possa oferecer, ela se faz de modo certo pela *lumière naturelle*. Ora, se os limites da *filosofia comum* configuram um espaço restrito que oblitera a verdade, a saída de tal espaço não pode recair em um vagar errático, em uma busca cega. Não basta sair dos lugares da tradição, pois a topologia da verdade deve levar impreterivelmente ao método.

Donde a *Regra XIII* afirmar, uma vez mais recorrendo ao senso topológico da argumentação:

(....) augurando que a coisa é árdua e difícil, afastam sua inteligência de tudo o que é evidente, voltando-a para o que há de mais difícil e, tendo partido a esmo, esperam que ela encontre algo de novo, vagando no meio do espaço vazio das causas múltiplas¹⁸⁵.

Com efeito, o lugar onde se encontra a verdade só pode ser confirmado pelo meio utilizado: a *luz natural*. Porém, como no princípio de toda busca só se tem certeza daquilo que se procura, é forçoso começar por eliminação, isto é, excluindo os lugares nos quais não reside a verdade. Excluem-se os lugares onde ocorreu a formação, pois nestes lugares se quer buscar a verdade desconsiderando a evidência e a simplicidade, mas não há simplicidade quando se supõe uma complexa erudição como condição primaz da busca. Desse modo, pressupor a verdade pelo que não é simples e evidente é como andar a esmo, uma vez que na dificuldade primeira da falta de uma orientação determinada para onde seguir, o desconhecido torna-se ele mesmo critério de veracidade. Há uma operação de reversão: quando a verdade é desconhecida, o que era desconhecido torna-se a própria verdade. Por conseguinte, a ignorância da direção a ser seguida, que só pode ser suprida

¹⁸³ DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 19.

¹⁸⁴ Identifica-se no modo como o personagem *Eudoxo* orienta *Poliandro* na *Recherche* uma aplicação de parte do que se aconselha seguir nas *Regras*.

¹⁸⁵ DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 93.

pelo método, assume-se, falsamente, como dificuldade genética determinante, naturalizando uma tendência ao novo e à admiração¹⁸⁶, como se o espírito humano só pudesse dar assentimento à verdade por meio da dificuldade e da novidade¹⁸⁷. Todavia, quando se anda a esmo, portanto sem orientação para onde se vai e falta de certeza de onde se está, tudo é desconhecido; e, quando tudo é desconhecido, tudo é passível de ser dito novo. Porém, mesmo neste caso, não se encontrará nada de novo, pois se está “vagando no meio do espaço vazio das causas múltiplas”.

Ora, no vazio nada se encontra, pois nada há: nem novo, nem velho. A aceitação das “causas múltiplas” se dá pela não ocorrência da autodeterminação da luz natural, que se perde na multiplicidade de opções que a erudição oferece por meio da formação livresca. No entanto, se aí estivesse a verdade, não se iniciaria a busca que é fruto da constatação da falta: se no âmbito onde nos formamos se alojasse a verdade, nós não a procuraríamos. Ela estaria sempre próxima, ao alcance. Onde, a primeira e incisiva afirmação da *Recherche* asseverar que: “Um homem honesto não está obrigado a ler todos os livros, nem a ter apreendido com cuidado o que se ensina nas escolas”¹⁸⁸.

A advertência cartesiana é categórica: não se deve buscar a verdade na formação livresca. Assim, de início, a *topologia da verdade* exclui dois lugares: os *livros* e a *filosofia das escolas*¹⁸⁹. Não se afirma que tais lugares não possuem serventia, pois no *Discurso do Método*, conforme se explicitará adiante, Descartes indica a utilidade da leitura dos antigos e o conhecimento das escolas de pensamento. No entanto, tal serventia não é condição para o alcance da verdade. Ao contrário, se o objetivo fosse a verdade, estes dois âmbitos não teriam sido excluídos por primeiro. Portanto, é preciso sair destes

¹⁸⁶ Sobre o tema da *science admirable*, ver: GOUHIER, Henri. *Les Premières Pensées de Descartes. Contribution a L'Histoire de L'Anti-Renaissance*. Paris: Vrin, 1979.

¹⁸⁷ É o engenho dos homens de letras que ocasiona o abandono das coisas simples e evidentes, “(...) porque em geral os letrados costumam ser tão engenhosos [*litterati tam ingeniosi*] que encontram um meio de não ver absolutamente nada, mesmo no que é evidente por si e as pessoas incultas jamais ignoram” (DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 92).

¹⁸⁸ DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*. In: *Oeuvres et Lettres*, p. 879.

¹⁸⁹ A primeira sentença da *Recherche* é a antípoda máxima do ideal filosófico humanista do Renascimento, expresso loquazmente no inaudito *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, de Pico della Mirandola. Enquanto Descartes desconsidera o cultivo das letras, o autor renascentista afirma que: “propos interessarme seriamente por todos os mestres da filosofia, examinar todas as posições, conhecer todas as escolas (...). Por isso, encontrando-me na necessidade de falar de todos os filósofos, para não parecer sustentar uma tese determinada sem tomar em consideração as outras (...). Por todos os antigos, de facto, foi observada esta regra, que, examinando cada autor, não deixassem de ler, tanto quanto possível, nenhum escrito”, (DELLA MIRANDOLA, Pico. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2008.).

espaços, rompendo os limites que são impostos pela comum condição original dos homens: *a ignorância*.

No prólogo da *Recherche*, Descartes aponta a condição natural sobre a qual se assenta a finalidade formativa da obra: todos os homens entram ignorantes no mundo¹⁹⁰. Esta condição primeva pode ser sanada ou piorada, pois se pode passar da ignorância à aceitação do conhecimento falso como verdadeiro. Conhecer de modo errôneo é como permanecer no estado de ignorância, contudo, piorado em relação à ignorância primeira. Esta pode emendar-se, se adotada uma correta via formativa; aquela apenas com muito custo pode ser demovida. Assim, a busca da verdade supõe dois tipos de investigadores: aqueles que buscam a verdade, porém não possuem a cultura das letras (*l'étude des lettres*); e aqueles que buscam a verdade mesmo possuindo a cultura das letras. Este último tipo de investigador é o próprio Descartes no *Discurso do Método*, enquanto o primeiro identifica-se com o personagem *Poliandro* da *Recherche*.

Ora, para o segundo tipo de investigador as condições para a busca são mais áridas, pois as distorções formativas que fazem da obscuridade e da autoridade critérios de certeza, uma vez “naturalizadas”, impregnam a razão, que acaba por aceitar como certo aquilo que é duvidoso. Tal investigador apresenta o espírito como que maculado, “manchado”, uma vez que a orientação da *regra III* adverte do: “(...) perigo extremo de talvez contrair algumas manchas de erro [*errorum maculae*] ao ler livros com demasiada atenção, manchas que se grudariam em nós, sejam quais forem nossas resistências e nossa precauções”¹⁹¹.

Os *errorum maculae* apresentam uma imagem expressiva do sentido topológico da argumentação, coadunando as posições da *Recherche* com as das *Regras*. Ora, tais máculas não se configuram como uma característica natural, ou um defeito congênito do entendimento humano. Não se trata de uma *mácula do entendimento*, mas de uma *mácula no entendimento*. Adquirida da frequência dos livros, conduz a luz natural para um espaço de imobilidade, pois, nos lugares onde os limites são dados por antecipação, a luz natural não pode movimentar-se livremente. Na frequência dos livros não é a *lumière naturelle* que se exercita por si só em nós, uma vez que se trata de um esforço de compreensão para acompanhar o raciocínio que outros fizeram. Neste esforço, por não se

¹⁹⁰ DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, p. 879: “(...) entre ignorant dans le monde, (...)”.

¹⁹¹ DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 11.

lidar com algo forjado pelo nosso próprio espírito, a força da luz natural é enfraquecida, debilitando-se na medida em que maior é o tempo da frequência. Logo, quanto mais tempo formado somente e meramente na cultura livresca, maior a debilidade da luz natural em nós. Ademais, como alerta Descartes, mesmo a despeito de “nossas resistências e preocupações”, podemos adquirir os vícios argumentativos e erros dos outros, que somados aos nossos se avolumam, tornando ainda mais áspera e difícil a busca da verdade. Assim, quanto maior tiver sido a formação no *exercice des lettres*, maior o número das *errorum maculae*. Mas como se desfazer destas máculas de erro, retirá-las do espírito para que não obliterem a luz natural? Esta resposta encontra-se no *Discurso do Método*. Nele o próprio Descartes revela seus esforços por se desfazer de tais máculas, o que, conforme se explicitará, exige um duplo sentido topológico. Não será este o caso da *Recherche*, não se trata tanto de se desfazer das manchas, mas de como não as adquirir.

2.2 Do lugar da verdade à sua busca

Poliandro é o jovem que é objeto da disputa formativa entre *Eudoxo* e *Epistemon*. *Eudoxo* representa a figura do modelo cartesiano de sábio, enquanto *Epistemon* representa o douto formado na cultura livresca, que se fia na autoridade dos antigos: “*grecs et latins*”¹⁹². A condição primeira da ignorância dos homens, que Descartes anuncia no prólogo do diálogo, é o argumento que abre a conversação. Todavia cumpre ressaltar aqui, antes da explicitação pormenorizada dos argumentos dos personagens, duas questões relativas ao uso do diálogo como forma da argumentação filosófica, uma vez que se pode considerar a *Recherche de la Vérité*, ao lado da *Entretien avec Burman*, como única obra cartesiana escrita em forma de diálogo¹⁹³.

Assim como nos *Dialoghi d'amore*, e também nos diálogos espinosanos do *Breve Tratado*, Descartes não acresce à argumentação filosófica-dialógica uma descrição do lugar onde ocorre a conversação. Algo que nos três casos poderia gerar um caráter atópico. Todavia, particularmente nos casos de Descartes e Espinosa, não é condição determinante o lugar ideal de ocorrência do diálogo, mas sim o lugar que a forma dialógica ocupa no interior do *corpus* cartesiano e espinosano. Nestes e também em Leão Hebreu, o lugar da ocorrência do diálogo é suplantado pela expressividade argumentativa

¹⁹² DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, p. 881.

¹⁹³ Tal afirmação não desconsidera a *Entretien avec Burman*. No entanto, não está no escopo deste trabalho uma apreciação detalhada deste escrito, citado, aqui, só oportunamente em virtude do caráter de conversação dialógica.

dos personagens. Por conseguinte, o lugar de ocorrência do diálogo não oferece qualquer elemento decisivo para o curso do desenvolvimento do debate¹⁹⁴; tal é a primeira das questões aludidas anteriormente.

Quanto à segunda, trata-se de uma singularidade quer na *Recherche de la Vérité*, quer no *O Mundo, (ou Tratado da Luz)*¹⁹⁵. Na *Recherche*, antes de passar propriamente ao diálogo, Descartes orienta seus leitores, deixa-os “imaginar a constituição do lugar e todas as particularidades que nele se encontram”¹⁹⁶. E completa: imaginar não apenas o lugar, mas também imaginar outros possíveis discursos ditos pelos três personagens: *Poliandro, Eudoxo, Epistemon*¹⁹⁷. O autor não propõe, de início, aos seus leitores um maior esforço de concentração do entendimento, isto é, que agucem sua atenção intelectual. Não é o entendimento, porém a imaginação que ele pede que seus leitores exercitem, e exercitem livremente, pois sem uma condução antecipada do autor¹⁹⁸. Mas qual o porquê de se pedir, neste caso, uma exercitação da imaginação e não do entendimento, antes de se iniciar a leitura de um diálogo cujo escopo é a busca da verdade, e esta, segundo a própria argumentação cartesiana, não é produto da imaginação¹⁹⁹?

¹⁹⁴ Neste caso, pode-se aventar uma diferença entre os diálogos filosóficos antigos e aqueles modernos. Verifica-se, por exemplo, que nos diálogos platônicos a referência ao lugar onde ocorre a conversação está quase sempre presente. Certas discussões demandam o espaço público, enquanto outras, como no caso do amor, demandam um lugar privado. Na época moderna, o diálogo filosófico como que se autonomiza do lugar de sua ocorrência, não havendo relação entre particulares objetos de discussão e lugares específicos ou considerados adequados. Também a caracterização dos personagens dialógicos segue uma linha de fenecimento. Desse modo, não importa mais onde se dialoga (o lugar da conversação), nem quem dialoga (a autoridade dos que falam), mas sim o que se discute. Ora, a desconsideração dos dois primeiros elementos, em favor do terceiro, concorrerá para o abandono total da forma dialógica, até que os filósofos deixam completamente de escrever diálogos. Pois, se prevalece apenas a matéria da discussão, de que vale constituir personagens e criar espaços de disputa? Assim, o diálogo se tornará uma mera forma estilística do passado, sem qualquer relação de essencialidade com a filosofia no presente. Se, por um lado, verificam-se ganhos no caráter metódico; por outro lado, perde-se em capacidade expressiva e em vigor discursivo. Com o fenecimento do diálogo filosófico, supõe-se ou deixa-se ao leitor a tarefa de apropriar-se dos argumentos contrários, de estar ciente por antecipação dos argumentos favoráveis e contrários pertencentes ao âmbito conceitual do autor.

¹⁹⁵ DESCARTES, René. *O mundo, (ou o Tratado da Luz) e O Homem*. Trad. César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

¹⁹⁶ DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, p. 881.

¹⁹⁷ Ibidem, idem.

¹⁹⁸ Esta afirmação de Descartes se assemelha a uma das instruções de como se devem ler os *Princípios de Filosofia*. Na *Carta-Prefácio*, o autor alerta que: “Acrescentaria também um pequeno aviso concernente à maneira de ler este Livro: é que eu gostaria que primeiro fosse inteiramente percorrido, assim como um Romance, sem forçar muito a atenção nem se deter nas dificuldades que se podem encontrar, a fim de apenas saber *grosso modo* quais são as matérias de que tratei (...)”, (Cf. DESCARTES, René. *Carta-Prefácio dos Princípios de Filosofia*, p. 17).

¹⁹⁹ DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 73: “No conhecimento há apenas que considerar dois pontos, a saber: nós que conhecemos e os objetos que estão por conhecer. Em nós, há somente quatro faculdades que podem servir-nos para este uso: são o entendimento, a imaginação, os sentidos e a memória. Apenas o entendimento, por certo, é capaz de perceber a verdade; todavia, deve ser ajudado pela imaginação, pelos sentidos e pela memória, para não desprezar, acidentalmente, nada do que se oferece à nossa indústria”.

Como exercitar livremente a imaginação, que na segunda das *Meditações* é vetada como meio para que o espírito possa se reconhecer distintamente?²⁰⁰

Com efeito, é na própria *Meditação Segunda*, mais precisamente na definição de imaginação que nela se apresenta, que é possível explicitar o “exercício da imaginação” proposto para o diálogo da *Recherche*. A imaginação, possuidora da capacidade de fingir e inventar, é definida como: “(...) contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corpórea, [quia nihil alud est imaginari quam rei corporae figuram, seu imaginem, contemplari]”²⁰¹. Conjugando, desse modo, a imagem das coisas corpóreas com a capacidade de inventar a partir de tais imagens, a imaginação é requerida na *Recherche* para realizar uma de suas atividades mais próprias: inventar, fingir a existência do lugar físico do diálogo, a partir da figura de outras coisas corpóreas guardadas na imaginação²⁰².

A imaginação do leitor constituirá as particularidades do lugar do diálogo (uma vez que a imaginação opera com imagens corpóreas, lida apenas com coisas particulares, não alcançando caráter de universalidade), sem que isto possa causar danos ao entendimento na busca da verdade²⁰³, pois, conforme afirmado anteriormente, o lugar

²⁰⁰ Para as *Meditações* a referência é a seguinte edição bilíngue: DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques, Objections et Réponses*. Paris: Garnier-Flamarion, 2011. Para as citações, a referência é: DESCARTES, René. *Meditações; Objeções e Respostas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Quando julgadas importantes para o movimento teórico da argumentação, algumas passagens são também apresentadas na versão original em latim.

²⁰¹ DESCARTES, René. *Meditações; Objeções e Respostas*, p. 94.

²⁰² Não obstante certas diferenças entre as *Regras* e as *Meditações* no modo como Descartes compreende a imaginação, com base na *Regra XII* é possível afirmar que a memória resulta da própria atividade da imaginação, de tal modo que as duas quase se identificam, uma vez que “(...) deve-se conceder que o sentido comum desempenha também o papel de um sinete para formar na fantasia ou imaginação, como na cera, as mesmas figuras ou ideias que vêm dos sentidos externos, puras e incorpóreas; e que essa fantasia é uma verdadeira parte do corpo, cuja grandeza é tal que suas diversas porções podem envolver várias figuras distintas umas das outras e comumente as retêm por bastante tempo: é então que a chamamos de memória”, (DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 78). Assim, nas *Regras*, fantasia e imaginação são sinônimos; e, a capacidade de envolver várias figuras resulta na memória. Daí, mais adiante, ainda nas *Regras*, se afirmar que: “é uma única e mesma força que aplicando-se com a imaginação ao sentido comum, é chamada de ver, tocar, etc.; que, aplicando-se à imaginação sozinha na medida em que esta é guarnecida de figuras diversas, é chamada de lembrar-se; que, aplicando-se a ela para dela formar coisas novas é chamada de imaginar ou conceber”, (DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 79). Por fim, na mesma *Regra XII*, confirmando-se o laço forte que une *imaginação* e *memória*, apresenta-se certa dubiedade, pois é possível inferir a existência de dois tipos de memória, posto que se afirma a existência de uma fantasia puramente corporal [*sed phantasia tantum puré corpórea admittatur*], donde “(...) a memória, pelo menos a que é corporal e semelhante à memória dos bichos brutos, não é em nada distinta da imaginação” (Ibidem, p. 80). Já na definição dada nas *Meditações*, ao fazer referência à capacidade inventiva da imaginação, permanece a capacidade imaginativa de envolver várias figuras, porém não se faz mais referência à memória. Todavia, a referência deixa de ser explícita para ser implícita, pois é justamente da capacidade de reter as imagens e figuras por muito tempo que a imaginação as pode misturar: fingindo e inventando. Logo, continua resguardada a estreita relação entre imaginação e memória.

²⁰³ No *Mundo*, (ou *Tratado da Luz*), Descartes vai ainda mais longe que na *Recherche*, no que tange ao uso da imaginação como meio para o alcance de um conhecimento certo e verdadeiro. Também neste tratado, *fantasia* e *imaginação* são sinônimos, e cabe também à imaginação fabular a existência de um espaço físico

ideal de ocorrência do diálogo não é elemento decisivo para a argumentação. Dessa maneira, Descartes supõe estar no leitor, e não apenas na forma estilística, o aspecto lúdico possível de todo diálogo, neste caso garantido pelo exercício da imaginação que, de início, atua livremente. Assim, uma vez que a imaginação é chamada para operar junto ao entendimento, e que o leitor já imaginou o espaço físico do diálogo, como se inicia a conversação?

Poliandro louva *Epistemon* pelo seu saber livresco, e arrogando-se ignorante das coisas antigas, culpa seus genitores pela lacuna de sua formação. Tal falha no campo do saber se baseou em uma concepção danosa acerca do cultivo das letras, pois, segundo *Poliandro*, seus pais: “estavam persuadidos de que o exercício das letras [*l’exercice des lettres*] torna os ânimos mais débeis”.

A afirmação de *Poliandro* supõe duas questões. A primeira é quanto à separação entre o *cultivo do espírito* e o *cultivo do corpo*. Os dois são aparentemente antagônicos, não podendo ser postos de acordo, pois a prática de um obstaculiza a perfectibilidade de outro. Ânimo débil é próprio de homens de pouca coragem²⁰⁴, portanto de homens inaptos às cortes e à vida militar. Nestas, a coragem e a firmeza de ânimo são exigidas como condição primeira. Ora, foram justamente estas, a corte [*Cour*] e a vida militar [*armées*], as ocupações de *Poliandro*, em virtude da persuasão de seus pais. Logo, de acordo com a orientação cartesiana, a falta da cultura das letras não deve ser para *Poliandro* algo negativo, um erro, pois o não cultivo das letras lhe dera um ânimo forte, prudência e uma visão aguda acerca dos negócios humanos. Ele possui as qualidades necessárias para a

determinado, como na *Recherche*. Todavia não se trata de um lugar qualquer, mas do próprio mundo: “a fim de que a extensão deste discurso vos seja menos enfadonha, quero ilustrar uma parte dele por meio da invenção de uma fábula, através da qual espero que a verdade não deixe de aparecer suficientemente e não seja menos agradável de ser contemplada do que se eu a expusesse totalmente nua. (...) Permiti a vosso pensamento, pois, por um pouco de tempo, que saia deste mundo para conseguir ver um outro totalmente novo, que farei nascer em sua presença nos espaços imaginários”, (DESCARTES, René. *O mundo, (ou o Tratado da Luz)*, p. 71). Com base nestas considerações, não se poderia afirmar que também a *Recherche* opera com fabulações, dado que se trata de um diálogo fictício, cujo espaço de realização é fruto da imaginação do leitor, enquanto os personagens são forjados pela imaginação do autor? A resposta é afirmativa, pois, tal como no tratado do mundo, busca-se apresentar a verdade de modo agradável. Esta última ocorre em virtude de não se apresentar a verdade totalmente nua, isto é, sem as fabulações da imaginação. Desse modo, na constituição das duas obras, opera-se algo postulado na *Regra XII*: “o entendimento pode, de fato, ser movido pela imaginação ou, ao contrário, atuar sobre ela (...)”, (DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 80). Sobre o estatuto da fábula no tratado *O Mundo*, veja-se: CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Descartes, a Fábula do Mundo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. Por fim, a postulação de que se possa demonstrar a verdade não totalmente nua, abre possibilidade de discussão acerca da relação entre retórica e filosofia no pensamento cartesiano: o pensamento que se quer claro e distinto é, de fato, uma “filosofia sem retórica”?

²⁰⁴ Descartes usa literalmente a expressão: “courage lâches”.

busca da verdade, no seu espírito não há aquelas *errorum maculae*. *Poliandro* é, pois, o que o autor do *Discurso do Método* não é.

Embora possua as qualidades que a orientação cartesiana enseja, *Poliandro* não está satisfeito, inveja a condição de homem formado na cultura das letras de *Epistemon*. Desse modo, a conversação principia com a disputa entre duas posições bem distintas: a defesa do alcance da verdade apenas pelo uso da luz natural e a defesa da erudição livresca. A necessidade da erudição livresca, segundo *Epistemon*, não é algo criado pelos doutos, isto é, não é um artifício criado para legitimar uma divisão entre doutos e homens comuns, mas se fundamenta na própria natureza humana: “(...) o desejo de saber, comum a todos os homens, é uma doença que não se pode curar, porque a curiosidade cresce à medida que cresce a doutrina”²⁰⁵.

Se a condição original é a falta que gera o desejo, a ignorância do não saber que leva ao conhecimento, põe-se em movimento a engrenagem de um círculo vicioso, expresso na definição de que o conhecimento é uma doença incurável. Fiando-se na pessimista afirmação de *Epistemon*, não há possibilidade de uma emenda do intelecto, em sentido espinosano; nem tampouco se pode ter o “espírito sem manchas”, em sentido cartesiano, pois quanto mais se conhece, mais se quer saber. Dessa maneira, a formação que se baseia na erudição se põe como tarefa infundável, ou, nos termos de Leão Hebreu, é como “saciar a sede com água salgada”²⁰⁶. Por conseguinte, o erudito é um insaciável inveterado, que não pode encontrar repouso nos conhecimentos adquiridos. Dele não se pode dizer que seja o sábio tranquilo, sereno. Mas, se assim se configura, não seria melhor não conhecer, pois quanto mais se conhece, maior o desejo de conhecer mais? Não é melhor permanecer no repouso da ignorância do que nas infundáveis vicissitudes do conhecer?

Esta possibilidade, embora não careça de razoabilidade, não é válida, não pode ser, de fato, possível, uma vez que é impossível não conhecer, isto é, manter-se na ignorância absoluta. Se a condição original do conhecimento humano é a falta que gera desejo, é impossível não conhecer, pois quem deseja quer saciar-se. E depois da primeira saciedade, gesta-se um novo desejo, e daí enquanto durar a existência de cada um e o

²⁰⁵ DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, p. 882. A tese de *Epistemon* é quase uma paráfrase da denominada sabedoria pessimista do *Eclesiastes*: “(...) o olho não se sacia do que vê, o ouvido não se enche do que ouve, (...) pois em muita sabedoria há muita aflição; quem aumenta o saber aumenta a dor”, (*Ecl*, I, 8-9;18).

²⁰⁶ Cf. Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*, p.

nível de conhecimento adquirido pode-se variar a intensidade do desejo, porém sempre se desejará. Ademais, se o desejo aumenta com a doutrina, é melhor saber mais do que saber menos, uma vez que saber mais é mais vantajoso do que saber menos²⁰⁷. Se aceita a condição original de *Epistemon*, parece não haver saída de uma engrenagem que se move simplesmente por existir.

Enquanto nos *Dialoghi d'amore* o desejo de conhecimento pode ser saciado com o unitivo conhecimento amoroso, isto é, um conhecimento que demanda um objeto específico, Deus, e um modo de conhecer que não é apenas intelectual, mas também afetivo; no caso da *Recherche*, segundo a argumentação do erudito *Epistemon*, não há possibilidade de uma saciedade completa do desejo de conhecer, pois aquilo que o conhecimento oferece para a ignorância primitiva não pode debelar seus efeitos. Logo, tudo se segue como uma consequência da condição primeira: a ignorância. Como consequência deste “mal congênito” do espírito humano, já se anuncia a impossibilidade de um conhecimento perfeito.

Se a argumentação, por princípio, se fecha à perfectibilidade do conhecer, definindo o conhecer não por aquilo que ele é, mas pelo que não é (a falta constituinte do desejo de saber), cumpre, todavia, observar que a tese do erudito volta-se contra seus próprios fundamentos. Ao justificar as implicações da condição originária, desloca o senso topológico da busca da verdade dos *livros* para o *espírito*, da *particularidade* dos antigos para a *universalidade* de todos os homens. Afirmo, pois, Eudoxo que mostrará “a verdade que se pode deduzir das coisas ordinárias e conhecidas por qualquer um, [em outros termos] as verdades mais certas e mais fácies de conhecer”²⁰⁸. Portanto, uma verdade acessível a todos, e que não necessita dos livros. Sendo o espírito, e não os livros, o lugar de inquirição da verdade, nada mais propício neste caso do que o diálogo.

É no jogo da conversação que emergem os conteúdos de cada um. Nele, a operação de trazer para fora o que está dentro é, num único lance, o meio e o próprio escopo da ação. Aceitando o diálogo, *Epistemon*, ainda que se apoiando muitas vezes no argumento por autoridade, terá que se expor, será desnudado e desnudará seu espírito para que outros vejam o que ele é. Ainda que se possa simular e dissimular no diálogo,

²⁰⁷ DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, p. 882: “nécessaires pour la conduite de nos actions, que je ne saurais croire que jamais personne en sache tant, qu’il ne lui reste toujours de très justes raisons pour en désirer davantage”.

²⁰⁸ DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité*, p. 884-888.

forçosamente algo de si irá mostrar-se, pois mesmo aquilo que é silenciado, ocultado, deslocado, pode tornar-se o centro da discussão, sempre que um dos dialogadores interponha os seus interesses. Daí, *Epistemon* não conseguir se movimentar bem em uma conversação como a da *Recherche*: ele é o homem da *disputatio* da filosofia da escola, não do diálogo²⁰⁹. Está versado na arte das sutilezas sofisticadas, do convencimento por impressionar através da uma argumentação deveras engenhosa²¹⁰, nunca clara. *Epistemon* participa de um diálogo cujo escopo é a busca da verdade, porém ele não é propriamente um buscador da verdade. Como erudito, ele já a supõe em sua própria erudição. Trata-se de uma verdade já possuída, todavia não forjada em seu próprio espírito, mas no de outros, consequentemente é uma falsa posse. Aqui, o erro não advém dos sentidos, nem de um mau uso da liberdade da vontade, o erro está na erudição. Em outras palavras, o erro está na própria história da filosofia.

Por isso, a busca da verdade ocorre, de fato, entre *Poliandro* e *Eudoxo*: entre aquele que não possui a cultura das letras e aquele que não exercita a erudição, mas sim seu próprio espírito. *Epistemon* é dialogador, contudo é o que menos fala. Rechaçando a dúvida, supõe-se sempre em posição segura. Dessa maneira, enquanto homem incapaz de fazer de seu espírito lugar da verdade, pois a erudição obliterou as capacidades da luz natural nele, não pode mostrar nada de si no diálogo. Não pode, de fato, expor a si mesmo, uma vez que nada possui de si, mas adquirido de outros. A exercitação dialógica de fazer colocar para fora o que está dentro não pode ser autenticamente realizada por ele, pois o que ele pode colocar para fora, sempre esteve fora, nunca realmente dentro. Sustentado na erudição, as coisas que afirma não estavam nele, mas eram algo que absorvera de fora,

²⁰⁹ Neste caso da afirmação do *diálogo* como modo de afastamento da *disputatio* escolástica, Descartes e os renascentistas não se distanciam, mas se aproximam. Ora, já Petrarca, em suas *Rerum Familiarum*, particularmente nas cartas a Tommaso de Messina (*Contra os velhos dialéticos, Investigação e Originalidade*), criticara os denominados velhos dialéticos, para aproximar, segundo o cânone dos *studia humanitatis*, *diálogo* e *dialética*, busca da verdade e capacidade inventiva. Descartes, na *Regra X*, orienta que se omitam “todos os preceitos dos dialéticos”, concluindo que: “(...) a dialética comum é totalmente inútil para aqueles que querem descobrir a verdade das coisas. Ela pode servir somente algumas vezes para expor mais facilmente a outros as razões já conhecidas e, consequentemente, cumpre fazê-la passar da Filosofia para a Retórica”, (DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*, p. 65). Com efeito, conforme explicita Marion, faz sentido que as *Regras* operem uma negação da dialética como modo de operar da *disputatio* que se liga à tradição escolástica-aristotélica, uma vez que esta tradição se identifica como sendo o interlocutor oculto com quem Descartes dialoga nas *Regras*. (Cf. MARION, Jean-Luc. *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*. Trad. Armando Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1997). Ainda sobre a questão da dialética na primeira Modernidade, veja-se: Eugenio Garin, *La dialética desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna*. In: *La Evolucion de la Dialética*; FUMAROLI, Marc. *L'età dell'eloquenza*. Trad. it. Emma Bas, Margherita Botto, Graziella Cillario. Milano: Adelphi Edizioni, 2002.

²¹⁰ A *Regra XII* classifica os homens letrados como homens engenhosos, [*litterati tam ingeniosi*].

dos livros. Só pode fazer a passagem do dentro para fora quem alguma vez esteve dentro, não aquele que nunca entrou, estando sempre fora.

Assim, pode-se afirmar, que, no caso da *Recherche*, o diálogo não corresponde apenas a uma estilística textual, ou a externalidade do escrito como uma mera ornamentação do argumento, um modo extrínseco e não constitutivo do pensar. Nem tampouco se trata de uma escolha casual do autor em sua prosa filosófica. Ele, o diálogo, não cumpre o papel de mimetizar a relação amante-amado, como nos *Dialoghi* de Leão Hebreu, porém, tal como neste caso, guarda uma relação de necessidade e reciprocidade com o conteúdo abordado. É a própria busca da verdade que implica não apenas um método²¹¹, mas se mostra e se expressa mais autenticamente em caráter dialógico, isto é, tal qual uma conversação, que pode ser feita consigo mesmo, em um voltar-se para si a ponto de chegar à formulação do *cogito* (*Je Pense, donc je suis*, como no *Discurso do Método*); em uma conversação que se estabelece com os outros (como na cultura livresca e no viajar)²¹², ou em uma forma que contemple estes modos de conversação e que se estruture, de fato, como um diálogo. Ora, já não se pode afirmar que este é o caso da *Recherche*?

Esta obra singular, por ser a única cartesiana escrita em forma de diálogo, põe de uma só vez tais modalidades de conversação aludidas por Descartes. *Epistemon* é a conversação com aqueles de outros séculos, pois traz para o interior do diálogo a erudição como conhecimento da história da filosofia. *Eudoxo* já realizou o voltar-se para si, forjou em seu espírito a verdade. Por isso, dialogando com *Poliandro* pode orientá-lo em seu próprio forjar-se. *Poliandro* realiza um duplo diálogo: consigo mesmo e com *Eudoxo*. Realiza, desse modo, um diálogo pleno, completando aquilo que o autor esperava de seu leitor no *Discurso do Método*. *Poliandro* está na mesma posição do leitor do *Discurso do Método*, tal como, conseqüentemente, *Eudoxo* está para Descartes. *Poliandro* tem diante de si alguém que completou sua busca da verdade, como o leitor do *Discurso* tem diante de si o próprio Descartes. Assim, nesta obra, a forma dialógica está pressuposta no modo como Descartes se reporta ao seu leitor: sempre de modo direto, como em uma viva conversação, supondo um leitor ativamente presente. Já na *Recherche* esta forma não é

²¹¹ Conforme a *Regra IV*.

²¹² “Pois quase o mesmo que o conversar com os de outro século, é o viajar”, (Cf. DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 31).

apenas pressuposta, mas se expressa, de fato, como um diálogo manifesto. Logo, a obra não poderia ter outra forma senão um diálogo, a própria busca da verdade o exige.

Na *Recherche*, o diálogo serve à busca da verdade, não porque possa ocupar o lugar do método, porém na medida em que impõe à luz natural um exercício crescente das suas capacidades no confronto entre o conhecimento que se adquire por si e aquele que se adquire por outros. Entre atividade daquilo que podemos formar por nós mesmos no próprio espírito, como no caso de *Eudoxo*; e a passividade daquilo que é simplesmente recebido, como no caso de *Epistemon*²¹³. Por isso, Descartes afirmara no início do diálogo que, aqui, a *luz natural* se mostra toda pura. No diálogo, a conversação constitui um espaço no qual o espírito está disposto a abrir-se, instigado a se fortalecer na confrontação da conversa. O diálogo cria um lugar propício, um espaço não físico sem limites pré-estabelecidos para a busca e alcance da verdade, assim a *topologia da verdade* e o *diálogo* como expressão da busca da verdade se encontram. Ademais, o diálogo exige uma exposição de si, como nos coloca o *Discurso do Método* em sua forma dialógica ocultada. Esta exposição é maior quando o diálogo é plenamente manifesto: como na *Recherche*.

Desse modo, *Poliandro* foi o primeiro a se expor. Disse-se não pelo que sabia, mas pelo que não sabia. Apresentou-se pelo conhecimento não adquirido, por aquilo que desejava ser e não pelo que fosse. *Poliandro* almeja o conhecimento de *Epistemon*, ou seja, supõe que o lugar de alcance da verdade está nos livros. Contudo, no deslocamento do lugar da verdade dos livros para o espírito, se beneficiará *Eudoxo*, uma vez que *Poliandro*, não possuindo o saber livresco, poderá investigar em seu próprio espírito se o seu desejo de saber opera tal como afirma *Epistemon*. Neste caso, já não importará tanto que ele confirme ou negue as teses do erudito, importa que o faça por si, pela sua *luz natural*, isto é, sem recorrer à autoridade de outros. *Eudoxo* assim está em vantagem em relação ao seu interlocutor-oponente *Epistemon*, antes mesmo que inicie suas demonstrações.

Se a estratégia para a desconstrução das afirmações de *Epistemon* já está armada, suas formulações, porém, parecem possuir uma prova viva no interior do próprio diálogo, pois *Poliandro* apresenta-se desejoso de conhecer. Há, portanto, dois desejosos de saber: um desejante erudito, um desejante iletrado. Todavia, aquele que poderia ser as

²¹³ Sobre esta capacidade ativa, afirma Descartes nas *Regras*: “É maravilhoso constatar o quanto todas essas coisas cultivam o espírito, desde que não copiemos a descoberta alheia, mas a tiremos de nós mesmos”, (Cf. DESCARTES, René. *Regras para a orientação do espírito*, p. 62).

confirmações do erudito, em verdade deixa entrever um motivo de refutação das suas posições. Se iletrados ou eruditos, os homens estão sempre sacudidos pelo desejo, inquietos, isto é, sempre sujeitos à flutuação de ânimo e à inconstância. *Poliandro* está em melhor condição que *Epistemon*, pois por não saber nada da tradição filosófica seu ânimo flutua menos, a intensidade de seu desejo é menor, visto que a condição é de que quanto se sabe, mais se deseja saber. Logo, como nada sabe de filosofia, nem de outros saberes, mais facilmente poderá ser saciado. E se o for da maneira correta, alcançará contentamento. Ele não deve desejar contentar-se com qualquer conhecimento, com conhecimentos que não exigem discurso de razão [*sans aucun discours de raison*]²¹⁴, posto que assim cairá na tese de *Epistemon*, ou seja, desejará sempre saber mais, nunca contentando-se. Disto o convence *Eudoxo*, afastando-o do desejo para aproximá-lo do contentamento. *Poliandro* afirma:

Creio também que isto seja tudo quanto é possível desejar; e, estarei contente se vós me haveis somente bem provado um certo número de proposições, que são tão célebres, que ninguém as ignora, como aquelas relacionadas à divindade, à alma racional, à virtude e à sua recompensa²¹⁵.

Antes do contentar-se de *Poliandro*, dois dos três dialogadores são desejosos, e somente um não o é. *Eudoxo* não repudia a condição primeira da ignorância, pois ela é o ponto de partida comum dos dialogadores, e sem o reconhecimento disso não há diálogo possível; nem tampouco nega que, em virtude desta condição, os homens desejem saber. Todavia, o desejo exige um correto meio para se alcançar a saciedade, tal como a doença exige um remédio adequado. Se se bebe água salgada para saciar a sede, a condição não pode ser outra senão mais sede. Mas, quando se bebe boa água, a sede é saciada. Os homens, na ânsia da curiosidade advinda da condição primitiva da ignorância, bebem água salgada, saciam seu desejo de conhecimento de modo inadequado, saciando a ignorância com conhecimentos falsos. Ou almejando possuir um conhecimento pormenorizado de todas as ciências particulares do mundo, mas assim se chegará inevitavelmente aos conhecimentos *sem discurso de razão*, que *Eudoxo* identifica nas *línguas*, na *geografia*, na *história*, e em “tudo que depende apenas da experiência”²¹⁶. O

²¹⁴ DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité*, p. 883.

²¹⁵ Ibidem, p. 884.

²¹⁶ Ibidem, p. 883-884. A oposição ao conhecimento particularista da experiência repõe, pela boca de *Eudoxo*, o argumento da *Regra I*, que versa sobre a necessidade de uma *mathesis universalis*. Há, assim, uma semelhança de contiguidade entre a primeira regra da orientação do espírito e a primeira orientação que *Eudoxo* dá a *Poliandro*. Tal como nesta regra, que separa as demais *artes* do *conhecimento puramente*

desejo de saber poderá ser contentado apenas com *discurso de razão*, e não sem ele, pois a razão só se satisfaz com racionalidade. Do contrário, conhecer mais implicará desejar conhecer mais.

Cumpre ressaltar que neste ponto da *Recherche*, ao refutar disciplinas como a *história* e as *línguas*, portanto disciplinas constituidoras da orientação renascentista dos *studia humanitatis*²¹⁷, Descartes não as apresenta manifestamente destituídas de verdade, como faz no *Discurso do Método*, mas em virtude de não saciarem o desejo de saber que advém da condição primeira de ignorância. Assim, opera a argumentação não apenas em virtude desta condição aceita pelo dialogadores como ponto de partida comum da conversa, mas porque, como já se afirmara anteriormente, dois dos três dialogadores são desejosos, são passionais. Neles a paixão impera, pois lhes falta um conhecimento adequado.

Se no início dos *Dialoghi* encontramos como tese primeira que o conhecer ocasiona amor e desejo, na *Recherche* se apresentam dois tipos de conhecimento relacionados também ao desejo. Um que leva a desejar mais, pois discurso destituído de razão, fundamentado apenas na experiência; outro que, sendo discurso de razão, pode saciar o desejo, atingindo contentamento. Com efeito, conforme a definição de desejo que

intelectual, na *Recherche*, Eudoxo mostra a Políandro que ele não deve buscar a primazia em todos os saberes, mas apenas em um só, aquele de caráter universal. Na explicitação da *Regra I*, e em outras regras, Descartes chega mesmo a usar a expressão *busca da verdade*, pois “não são todas as artes que o mesmo homem deve apreender ao mesmo tempo, mas se torna mais facilmente o melhor mestre em sua arte aquele que se dedica a uma só, (...) assim não é sem motivo que pomos esta regra à frente de todas, pois nada nos afasta mais do caminho reto da busca da verdade [*recta quaerendae veritatis via*] do que dirigir nossos estudos não para esse objetivo geral, mas para alguns objetivos específicos”, (DESCARTES, René. *Regras para a orientação do espírito*, p. 2-3). Esta semelhança entre a *Recherche* e as *Regras* autoriza pensar que alguns pontos do diálogo são aplicações diretas das *Regras*. Ademais, se no começo do diálogo Descartes afirmara que um homem de bem não está obrigado a ler todos os livros, neste ponto da conversação ele acresce que a vida de um homem é muito curta para que ele possa se versar em todos os livros e particulares que a experiência não cessa de oferecer. Tal homem que perde sua curta vida nesta busca inútil, pois nunca possível de ser completamente realizada, é o *erudito*. Se a condição primeira da ignorância que imputa aos homens o desejo de saber é universal, ela não pode ser suprida com particularismos, mas tão somente com um conhecimento que se queira universal. Pelo começo das considerações de Eudoxo, e pela *Regra I*, se desfaz aquele ideal de homem universal do Renascimento, versado não apenas em muitos saberes, mas também conhecedor de todas as escolas filosóficas. A oposição de Descartes é frontal: quem tudo quer conhecer, acaba por possuir um saber incerto e inseguro. Não é necessário saber tudo, é necessário saber apenas o necessário, isto é, os princípios primeiros, com clareza e distinção.

²¹⁷ Recorde-se que os *studia humanitatis* se constituíam das seguintes disciplinas: *gramática*, *retórica*, *história*, *poesia*, *filosofia moral*. Na *Recherche*, embora se reporte nominalmente apenas às línguas, isto é, à gramática e à história, a negação da erudição implica consigo a negação das outras não citadas anteriormente. Estas disciplinas não citadas serão rechaçadas uma a uma na primeira parte do *Discurso do Método*.

se encontra no *Tratado das paixões*, como paixão cujo tempo preponderante é o futuro²¹⁸, *Epistemon* e *Poliandro* dirigem suas ações segundo este tempo. Para ambos, em virtude do desejo, o conhecer é um bem almejado para desfazer um mal presente: a falta. No caso do primeiro porque, sabendo mais, mais deseja saber; no do segundo, porque deseja alcançar um contentamento a partir de um conhecimento como o de *Eudoxo*. Portanto, dois tipos de conhecimento: um conhecer descontente, um conhecer que contenta. Os dois assim se explicam em virtude do desejo. Verifica-se assim que no caso da *Recherche* há uma atenção maior para com as paixões, algo que não ocorre no *Discurso do Método*. Isto autoriza supor que o tempo em que foi escrita a *Recherche* está muito mais próximo da redação do *Tratado das paixões*, do que do *Discurso do Método*, uma vez que o conhecer supõe uma já constituída, ou em constituição, definição da paixão desejo. Dessa maneira, se no *Tratado das paixões* o desejo é uma das seis paixões primitivas, portanto integrada a certa condição original da vida passional, na busca da verdade esta condição constitui não apenas o âmbito passional, mas também o do saber: a ignorância que inevitavelmente impõe o desejo de saber.

Por isso, *Eudoxo* reitera, indagando *Epistemon*, como poderia haver “na natureza uma doença tão universal, sem que também exista um remédio para curá-la?”²¹⁹. Este remédio existe; e *Eudoxo* o apresenta. Ele diz ser ele mesmo exemplo de homem saciado, de alguém curado da *curiosité insatiable* à qual os homens são levados pela ignorância primitiva.

Logo, valendo-se de um artifício também usado no *Discurso do Método*²²⁰, *Eudoxo* exporá claramente uma parte do que ele é. Sendo a condição desejante, a

²¹⁸ DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. In. *Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 242, 243: “Da mesma consideração do bem e do mal nascem todas as outras paixões; mas, a fim de colocá-las por ordem, distingo os tempos e, considerando que elas nos levam a olhar o futuro muito mais do que o presente, ou o passado, começo pelo desejo. Pois, não somente quando se deseja adquirir um bem que ainda não se possui, ou evitar um mal que se julga passível de sobrevir, mas também quando se deseja apenas a conservação de um bem ou a ausência de um mal, que é tudo aquilo a que essa paixão pode estender-se, é evidente que ela encara sempre o futuro”.

²¹⁹ DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité*, p. 882.

²²⁰ Se tal ocorre na *Recherche*, já no *Discours de la Méthode*, “(...) mostrar, neste discurso, os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, [représenter ma vie comme en un tableau]”. Ora, ainda no *Discurso do Método*, na continuidade desta consideração, Descartes compara seu discurso a uma história ou fábula, “(...) não propondo este escrito senão como uma história, ou se o preferides como uma fábula, (DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 30). Trata-se, pois, neste caso, de uma *fabulação de si*, uma vez que este argumento por fabulação também se encontra no *Tratado da Luz*, porém, nesta última obra, trata-se da *fabulação do mundo*. No *Discurso do Método*, a *fabulação de si* é exigida, uma vez que se dá ao leitor não uma ordem argumentativa racional pura, isto é, não uma demonstração e dedução, mas uma parte narrada da história da vida de um homem que logrou chegar a tais princípios em sua própria busca da verdade. Falando-se de si mesmo, não pode haver senão uma *fabulação*, a fim de que o autor e o

curiosidade, resultante da ignorância primeira, algo universal, isto é, igual em todos os homens, um particular que descobriu um meio de saná-la pode apresentá-la para outros homens, para que, assim como ele, possam também emendar-se, posto que partícipes tanto da mesma ignorância primitiva, quanto portadores em igual medida da *luz natural*.

Todavia, o que se segue no diálogo não é uma exibição *stricto sensu* de uma parte do que seja *Eudoxo*, mas a aplicação em *Poliandro* do modo como aquele conseguira aquietar sua curiosidade, alcançando um conhecimento certo e verdadeiro²²¹. Com efeito, há mesmo um aquietar-se, típico dos que estão saciados²²². *Poliandro* não pode estar

conteúdo da obra sejam um só. O autor não pode dar a si mesmo ao seu leitor, mas sim na medida em que, falando de si, fabula, isto é, na medida em que a fábula não é ele mesmo, mas a narrativa que faz de si. Tal como um personagem de um romance não se identifica com o autor do romance, assim também a fabulação de si opera uma cisão entre aquele que escreve e aquele que se mostra no escrito: uma coisa é o narrador, outra a narração, mesmo quando se narra a si mesmo. A fábula, neste caso cartesiano, apresenta-se como artifício de fingir cujo propósito não é o simples prazer de inventar, mas de dizer e mostrar o que é valendo-se da ficção. Poder-se-ia dizer uma fabulação a serviço da verdade. Não se está, portanto, no âmbito de princípios verdadeiros que se impõem por si mesmos, mas que demandam o jogo criador do artifício, de um verdadeiro que demanda o ficcional. Neste ponto, o renascentista Leão Hebreu, o moderno Descartes e, como veremos, também Espinosa, fabulam. Se considerados os *Dialoghi d'amore*, a *Recherche de la Vérité* e os diálogos do *Breve Tratado*, os três filósofos fabulam por uma exigência do uso do diálogo. É preciso criar personagens em ambiente de conversação que, embora fictícios, falem do verdadeiro. Assim, as fabulações amorosas de Leão Hebreu e de Espinosa mimetizam os dois pólos da relação: amante, amado. Há contudo uma sutil diferença, se considerado o *Discurso do Método*. Leão Hebreu e Espinosa não são fabuladores de si, Descartes é um fabulador de si mesmo. Ora, se, conseqüentemente, quem fala de si necessariamente fabula a si mesmo, na *Recherche* temos uma dupla fabulação, ou uma fabulação dentro de outra fabulação. Se *Eudoxo* vai falar de si mesmo, irá fabular, mas como se está no interior de um diálogo imaginado, já se está no interior de uma fábula maior. Esta primeira fábula que corresponde à imaginação das características dos personagens e do lugar de ocorrência do diálogo demandou a participação ativa do leitor. Todavia, a fabulação do personagem *Eudoxo* é um tipo de fabulação que pertence apenas ao autor da *Recherche*, isto é, ao próprio Descartes. Se, no *Discurso*, Descartes fabula a si mesmo cruamente, na *Recherche*, a fabulação de si esconde-se por trás de *Eudoxo*, portanto trata-se de uma fábula completa. Ali não está Descartes, mas sim um personagem. Desta fábula, o leitor não participa em sua constituição imaginativa, tal como não participa ativamente da constituição da fabulação do *Discurso do Método*. Cabe ao leitor acompanhar o escrito ciente dos limites entre a fábula e o não ficcional, a fim de que retire o melhor proveito possível, isto é, o bem conduzir-se na busca da verdade. Ademais, por meio do diálogo, dá-se ao leitor um escrito filosófico não árido, mas oxigenado pela vivacidade da imaginação e pelo prazer das fabulações. Há, pois, em um só tempo: *instrução*, *deleite* e *comoção*. Ou seja, têm-se aí o *probare*, *delectare* e *flectere* da orientação ciceroniana, recuperada e valorizada pelos renascentistas em sua oposição às sumas medievais como forma estilística da prosa filosófica. Neste aspecto, embora Descartes recuse a orientação renascentista no interior da obra, na concepção e na forma da mesma, ele não é só herdeiro, mas também continuador, na forma, da tradição criticada em seu conteúdo.

²²¹ Com efeito, a fabulação de si anunciada, mas não feita em sua completude, por *Eudoxo*, é feita por Descartes no *Discurso do Método*.

²²² Aqui se vislumbra o tema do contentamento e da generosidade do sábio que serão tematizados nas *Cartas a Elisabeth* e no *Tratado das Paixões*. *Eudoxo* apresenta-se tranquilo, possuindo contentamento de espírito, nunca se perturba com as invectivas de *Epistemon*. Ademais, é um homem generoso, pois se dispõe a aquietar o desejoso espírito de *Poliandro*, indicando-lhe o caminho seguro da busca da verdade. *Eudoxo*, do contentamento da estima que nutre por si, não censura *Epistemon*, está persuadido de que todos os homens podem alcançar o mesmo tipo de contentamento que alcançou, mostra-se, pois, afável em fazer o bem a *Poliandro*. O conteúdo *Eudoxo* diz mostrar uma parte do que é, não para alimentar sua soberba, mas com vistas ao bem de *Poliandro*. Logo, ele age segundo a descrição do homem generoso que se encontra no *Tratado das Paixões*, nos artigos 154 e 156: “Os que têm esse conhecimento e sentimento de si próprios persuadem-se facilmente de que cada um dos outros homens também o pode ter de si, porque nisso nada

aquietado, pois é desejoso de conhecimento, inveja a erudição de *Epistemon*, em seguida quererá o saber de *Eudoxo*. Já *Epistemon*, como está entregue ao círculo dos sedentos que, quanto mais conhecem, mais desejam conhecer, isto é, não emendou a ignorância primitiva com o fármaco adequado [*remède excellent*]²²³, não pode, de fato, aquietar-se.

Ao contrário, *Epistemon* agita-se como todo homem que estando no erro não apresenta tranquilidade da alma. A ignorância travestida de conhecimento é constantemente posta à prova, enquanto o conhecimento certo e verdadeiro é sempre acalmado, nunca se abalando. *Epistemon* se comporta tal como edifício construído em inseguros alicerces, abala-se muito, mantendo-se em pé aos custos de muitas escoras. Um conhecimento mal adquirido desde os alicerces como o de *Epistemon*, que representa o erudito versado na história da filosofia, sendo incerto, uma vez que as contendas filosóficas parecem ser de natureza infundável, demanda sempre uma nova escora.

Consequentemente quem vê o prédio de longe, vê mais as escoras do que o edifício, dada a quantidade delas. Ora, esta não é senão a imagem que se forma da *história da filosofia* no interior da *Recherche*. Ela é a história das escoras feitas para se manter um edifício sustentado em maus alicerces. Um homem que gasta seu conhecimento em erudir-se nas filosofas pretéritas, muitas vezes conhece muito mais as escoras do que o próprio edifício, ou seja, sabe muito mais sobre as argumentações feitas para cobrir as lacunas do que sobre os pensamentos que deram azo a elas. Não raramente pode saber muito mais o que dizem os comentadores em suas divergências do que o próprio autor objeto de comentário. Sabe, dessa maneira, mais sobre os erros feitos para encobrir outros erros do que sobre a origem do erro que enseja muitos outros.

Quando abalado em suas teses, *Epistemon* recorre à história da filosofia, retirando daí as “escoras” de seus argumentos:

Estou muito triste por vós desprezardes tanto aquela famosa árvore de Porfirio, que sempre foi objeto de admiração de todos os doutos [*savants*]. Também me

há que dependa de outrem. Daí por que nunca desprezam ninguém; e, embora vejam muitas vezes que os outros cometem faltas que fazem aparecer suas fraquezas, sentem-se todavia mais inclinados a desculpá-los do que a censurá-los e a crer que é mais por falta de conhecimento do que por falta de boa vontade que as cometem, (...). Os que são generosos dessa forma são naturalmente levados a fazer grandes coisas, e todavia a nada empreender de que não se sintam capazes; e, como nada estimam mais do que fazer bem aos outros homens e desprezar seu próprio interesse, por esse motivo são sempre perfeitamente corteses, afáveis e prestativos para com todos”, (Cf. DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. In. *Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 276-277).

²²³ Cf. DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité*, p. 887.

afligi o fato de que queira ensinar a Poliandro isto que ele é, seguindo um método diverso daquele que desde muito tempo é recebido em todas as escolas [*toutes les écoles*].

Epistemon não é apenas o homem desejoso, mas também desgostoso e aflito com tudo aquilo que não se passa segundo o costume, que não ocorre de acordo com o assentimento geral. A força de seus argumentos não se assenta em princípios de razão, mas é aferida do costume dos tempos, da admiração dos doutos, da generalidade das escolas. Ele não questiona acerca da possibilidade de que uma coisa, ainda que seja admirada por doutos, possa tratar-se de erro. Ademais, a admiração, como a primeira das paixões, desconsidera um conhecimento realmente profundo do que se admira, pois sua força assenta-se na novidade²²⁴.

Neste caso, o da “árvore de Porfírio”, a admiração volta-se mesmo para algo não novo, mas velho, pois um conhecimento desde há muito conhecido pelos doutos. Como admirar-se com alguém que não é novo, mas, ao contrário, está como que “fossilizado” na história da filosofia por longos séculos? Apenas pela *admiration de tous les savants* não se pode aferir veracidade. Além do que, era de se esperar que os doutos não se admirassem, pois em virtude de sua larga erudição estenderiam seu conhecimento a todas as coisas. Logo, nada lhes seria, de fato, novo, posto que já conhecido. Se há doutos admirados, há de se duvidar de sua erudição.

O argumento de *Epistemon* também se apoia na suposta validade de um método aceito e recebido em todas as escolas. Ora, o assentimento geral não pode ser critério de veracidade, pois pode-se mesmo aceitar erros como verdades, desde que se compartilhem os mesmos preconceitos. A verdade não pode ser aferida nem buscada no assentimento geral, pois, se buscada aí, não será encontrada, pois neste âmbito ela não está. O senso topológico da verdade não se volta para o assentimento geral, nem para as universais afirmações dos doutos. Isto se confirma nas próprias atitudes e teses de *Epistemon*: quanto mais interpela *Eudoxo* e *Poliandro* retirando argumentos da *história da filosofia* e do *método comum das escolas*, mais patente se mostra a fraqueza de suas armas. O contrário se passa com *Poliandro*: quanto mais recorre ao seu próprio espírito, fazendo deste o lugar

²²⁴ Cf. DESCARTES, René. *As paixões da alma*, p. 242: “quando o primeiro contato com algum objeto nos surpreende, e quando nós o julgamos novo, ou muito diferente do que até então conhecíamos ou do que supúnhamos que deveria ser, isso nos leva a admirá-lo e nos espantarmos com ele; e, como isso pode acontecer antes de sabermos de algum modo se esse objeto nos é conveniente ou não, parece-me que a admiração é a primeira das paixões”.

da busca, mais perto ele se encontra da verdade. Ademais, luta com armas autenticamente suas.

Epistemon não pode disputar com suas próprias armas, uma vez que não as possui. No diálogo, ele quase nunca fala por si mesmo: seus pensamentos não são, de fato, seus, logo carecem de autenticidade, deslegitimando-o na conversação. Com efeito, quando recorre aos antigos, aos escolásticos ou aos renascentistas, não está mais que parafraseando argumentos de outros, nunca oferecendo os seus próprios. Daí, a debilidade da *luz natural* em seu espírito, debilidade de todo aquele que, segundo a argumentação cartesiana da *Recherche*, permanece no edifício cercado de escoras por todos os lados que é a *história da filosofia*. A partir do momento em que *Poliandro* tomar consciência do iminente desabamento deste edifício, não passará da calçada. Deixará, como fizera no começo do diálogo, de invejar a cultura das letras que não detém.

Enquanto *Epistemon* sempre referenda seus argumentos valendo-se da autoridade dos filósofos, citando-os sempre que possível, *Eudoxo* não faz mais que perguntar (de modo semelhante à maiêutica socrática) e, a partir das respectivas respostas de *Poliandro*, busca levá-lo o mais longe possível na via da verdade. O pensamento do jovem *Poliandro* não precisa de escoras, pois sustenta-se na autodeterminação da *luz natural*, como o de *Eudoxo*. Assim, o seguimento do texto é uma reposição da argumentação da primeira metade do *Discurso do Método*, mas desta feita em forma de diálogo, não entre o autor e seu leitor, mas sim entre personagens fabulados.

Eudoxo e *Poliandro* perfazem o caminho que Descartes narra no *Discurso*, bem como alguns dos argumentos que se encontram nas duas primeiras das *Meditações*. Do desejo de encontrar o verdadeiro, passando pela dúvida e o argumento do sonho, ao encontro daqueles primeiros princípios certos e seguros que ao final fazem *Poliandro* afirmar que: “(...) sou, e sei que sou, e sei isto porque duvido, ou seja, em consequência, porque penso”²²⁵.

Desse modo, se no começo do diálogo *Poliandro* definia-se não por aquilo que era, mas pelo que não era, ou seja, pelo conhecimento invejado de *Epistemon* que ele não possuía: após a direção de *Eudoxo* ele define-se por aquilo que é: uma coisa pensante. Para o alcance deste feito, não precisou se valer da *história da filosofia*, da *erudição*, mas daquilo que forjava em seu próprio espírito. Ademais, pode chegar muito mais

²²⁵ DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité*, p. 897.

rapidamente do que aqueles que são versados na cultura das letras, pois ele não possui os vícios, os preconceitos e os erros que se adquirem neste âmbito: seu espírito não possuía aquelas manchas de leitura. Era, pois, desde o princípio lugar propício para a busca da verdade. Chegou à realidade do *cogito*, “sem lógica, sem regras, sem fórmulas de argumentação, mas tão somente com a luz da razão e do senso comum [*lumière de la raison et du bon sens*]”²²⁶.

Se tal feito é o núcleo central de toda a argumentação da *Recherche*, a enfática afirmação de *Eudoxo* desvia a atenção do leitor de um campo deveras problemático. Com efeito, conforme o desenrolar do diálogo, se é verdade que *Poliandro* chega à realidade da concepção de *coisa pensante* sem se valer de nenhum artefato ou artifício oferecido pela erudição filosófica, contudo isto não quer dizer que ele tenha concebido tudo absolutamente sozinho, por si só, pois precisou da orientação de *Eudoxo*. Este orientou o espírito de *Poliandro*, dissimulando em suas perguntas e respostas regras de orientação do espírito. Isto é, orientando segundo aquele método novo que tanto desagradava *Epistemon*, não porque fosse melhor ou pior, mas porque não era o comum método das escolas. Assim, se Descartes tivera que perfazer sua busca da verdade sozinho, *Poliandro* vale-se daquele que lhe dá as regras para a direção do seu espírito.

Esta direção, porém, não ocorre segundo o modelo dos preceptores? Se sim, pode-se afirmar que *Poliandro* não chegou, de fato, por si mesmo à verdade; e assim *Eudoxo*, inevitavelmente, cai nas afirmações críticas de *Epistemon*, que imputa maior valor aos mestres e preceptores do que ao próprio entendimento. Com efeito, comparando o espírito do homem, quando criança, a uma tábula rasa [*table d'attente*], o erudito diz que:

Os sentidos, as inclinações, os preceptores e o entendimento são os diversos pintores que podem trabalhar esta obra. (...) O melhor, que é o entendimento, vem por último. O entendimento é como um pintor excelente de que se serve para dar os últimos traços de cor em um mau quadro esboçado por um jovem aprendiz²²⁷.

Causa certa estranheza que *Epistemon* insira no domínio das faculdades do espírito humano uma não faculdade, um elemento que não goza do mesmo estatuto dos *sentidos*, das *inclinações* e do *entendimento*: os *preceptores* [*précepteurs*]. Contudo, sua

²²⁶ Ibidem, p. 896.

²²⁷ Ibidem, p. 886-887.

inserção diz respeito ao lugar de importância que ocupam no interior da ordem do saber. Tal lugar de importância, embora seja desmentido na fala de *Eudoxo*²²⁸, é confirmado por sua ação no decorrer do diálogo, tal como o que se nega no interior do diálogo é suposto para a concepção e realização da obra. Têm-se assim dois aspectos que tensionam a *Recherche*.

Ora, no primeiro dos pontos de tensão, conforme a posição que ocupam na ordenação feita por *Epistemon*, os preceptores fazem a intermediação entre os *sentidos* e as *inclinações* com o *entendimento*. Reelaboram e corrigem aquilo que é dado pela exterioridade, fornecendo um bom material para o excelente pintor interno que é o entendimento. Se o espírito, abandonado às debilidades das vicissitudes da condição primeira (a ignorância), pode desorientar-se, os preceptores orientam. Sinalizam uma reta via na multiplicidade caótica dos sentidos, ensinam a domar as forças imperiosas das inclinações. Não fora isto que fizera *Eudoxo*, orientar *Poliandro*? Nesse sentido, embora critique a existência de preceptores na busca da verdade, *Eudoxo* é ele mesmo um preceptor. Se *Epistemon* tem nos antigos filósofos seus preceptores, isto é, aqueles que lhe dão o material de que se serve seu entendimento, *Poliandro* não possui este tipo de preceptor, porém não está completamente desprovido de tutela.

Seu preceptor, *Eudoxo*, não o deixa “entrar” na história da filosofia, pois identifica aí o não lugar da verdade. Por isso, não permite que ele queira erudir-se como *Epistemon* e assim emenda uma das suas inclinações. Uma vez corrigida esta inclinação para a erudição, *Eudoxo* oferece um bom material para que o excelente pintor entendimento possa trabalhar. Mas como? Através do jogo dialógico das indagações, para que inevitavelmente *Poliandro* chegue à dúvida. É o desconforto da dúvida, e não o conforto do conhecimento já estabelecido que instiga a busca da verdade. Chegado o estado da dúvida, o preceptor não permite que seu orientando se perca na selva das incertezas para que vislumbre a única certeza possível: não duvidar do pensamento que duvida. A chegada a esta certeza confirma não apenas a força da *luz natural* que leva *Poliandro* a não precisar da erudição filosófica, mas confirma a importância do preceptor, segundo *Epistemon*, pois se “desde o princípio o desenho é mal concebido, as figuras mal colocadas e as proporções mal observadas”, o excelente pintor entendimento não pode

²²⁸ *Eudoxo* afirma que qualquer homem, chegada a idade do juízo [*l'âge de connaissance*], pode tomar as rédeas do seu espírito e orientar-se por si mesmo, deixando a menoridade intelectual. Ora, já não está aqui colocado aquele “espírito das luzes” que Kant elabora no texto de resposta à pergunta sobre o esclarecimento?

operar bem, pois lhe é oferecido um mau material. Por conseguinte, a pureza da luz natural não basta por si só para bem proceder na busca da verdade, pois não apenas deve haver método, mas também uma boa orientação.

Desse modo, a busca da verdade na *Recherche* deixa, ainda, um resquício de pensamento tutelado. A *luz natural* apresentar-se completamente pura em *Poliandro*, pois ele não possui máculas de leitura em seu espírito, mas não é deixada completamente só. O preceptor é como se fosse um espírito do espírito de seu tutorado, pois ele pode orientar com base nas experiências passadas e sendo também constituído das mesmas faculdades. Se é necessário sair dos lugares da erudição, uma vez que nestes lugares está o erro, para que dessa forma a luz natural opere, também é necessário orientá-la. Ela está fora da tutoria das filosofias antigas e do método comum, porém adentra uma nova tutoria.

Assim, a fabulação dialógica da *Recherche* não oferece em sua inteireza o modo como se dá o rompimento com o *ethos* da filosofia do renascimento. *Poliandro*, não possuindo a erudição filosófica, não nos pode apresentar este rompimento, pelo contrário, sua orientação supõe este rompimento como algo já estabelecido: é o que pode ser aferido das posições de *Eudoxo*. *Poliandro* mostra como operar fora da filosofia estabelecida, mas não como se dá a saída desta filosofia.

Por outro lado (ii), a demonstração e apresentação do modo de operar da nova filosofia, representada na *Recherche* por *Eudoxo*, opera com os instrumentos da antiga orientação. Ora, o modo de exposição é o diálogo, o que exige da parte do autor um conhecimento erudito para operar com destreza uma forma estilística elaborada: a erudição que não possui *Poliandro* e que é criticada por *Eudoxo* é, pois, possuída por Descartes, o inventor de ambos. O fabulador Descartes dissimula ao seu leitor que maneja com as armas criticadas. Ademais, como poderia fabular, inventando um personagem como *Epistemon*, que se reporta a pensadores antigos e escolásticos, se ele mesmo não possuísse a erudição filosófica que propõe que seja desconsiderada. Descartes, por meio de *Eudoxo*, critica a erudição, porém não é ele mesmo um erudito?

Na *Recherche* o fabulador Descartes dá ao seu leitor três experiências diferentes de um único espírito, o seu: *Epistemon* é Descartes enquanto formado na filosofia comum, *Eudoxo* e *Poliandro* representam o Descartes que orienta a si mesmo após abandonar os estudos, isto é, desconsiderando a erudição que recebera. Por conseguinte, o uso (na concepção e possibilidade de realização do diálogo) do que é negado em seu interior

coloca não apenas uma tensão, mas também uma ambiguidade para a fundamentação do nascente pensamento moderno. Esta tensão de ambiguidade também não está na fábula do *Discurso do Método*?

CAPÍTULO III

Tratado da Emenda e Breve Tratado: conhecimento e amor

Em acordo com a via cronológica adotada nesta investigação – que vai do Renascimento à Modernidade – e em virtude da hipótese interpretativa, chaga-se ao alvo teórico final deste trabalho: o pensamento de Espinosa, mais particularmente seu *Breve Tratado*. A chegada a este ponto da reflexão, após a explicitação da filosofia amorosa de Leão Hebreu e das vicissitudes da fundação do pensamento moderno através de Descartes, e o consequente lugar das paixões, mais especificamente o amor, na sua *árvore do saber*, nos dá a ver alguns aspectos que não se deve olvidar, ou obliterar, para não se correr o risco de se seguir com ideias “amontoadas”, ou mesmo justapostas, façamos, pois, uma breve recolha conceitual dos precedentes.

O primeiro destes aspectos é a permanência de um lugar de destaque para a reflexão sobre as paixões, especialmente no âmbito *ético-moral-político*. Embora, por um lado, ocorra um certo rebaixamento filosófico, uma vez que no pensamento de Leão Hebreu o amor era o elemento metafísico universal, não se restringindo apenas ao campo afetivo e do conhecimento; todavia, por outro lado, os filósofos seiscentistas estão longe das concepções posteriores nas quais desembocará o discurso moderno, quando as paixões são retiradas do âmbito *ético*. Digno de nota nesta virada é que o amor, que antes apresentava um caráter estético, pois também se definia como *desejo de beleza*, é extirpado da fruição do belo. Nem *metafísico*, nem mais *ético*, quando muito com parcos resquícios estéticos, ou apenas objeto das notas de certa *antropologia de um ponto de vista pragmático*: o amor se tornará um resíduo para a Filosofia. Porém, há de se perguntar: o amor tornado residual não implicará uma mudança na própria concepção de Filosofia, uma vez que o filósofo não é senão o *amante da sabedoria*?

Com efeito, quando o amor se tornar residual para a Filosofia, estaremos longe da figura do *sábio* espinosano, e ainda mais distantes de *Filon* dos *Dialoghi d'amore*, pois as duas figuras sentem efetivamente o amor como efeito do conhecimento verdadeiro. Ver-se-á, com efeito, neste capítulo, que este vínculo entre o *amor* e o *conhecimento* é uma das marcas de influência do pensamento de Leão Hebreu na formação do pensamento espinosano, e na postulação, por conseguinte, de que a figura do *sábio* e do *amante* são diretamente proporcionais. Conhecer e não amar é de fato, para os dois pensadores, algo

impossível. Por conseguinte, o filósofo não é o homem isento de paixões, mas, ao contrário, aquele que está embebido da mais forte delas: o *amor*.

Não se trata, contudo, daquele amor cantado e decantado inúmeras vezes como sendo paixão inexplicável. Envolto nas contradições paradoxais de uma explicação que tenta dizer daquilo que parece sem razão, e algumas vezes apresentado como a prova mais incontestável da desrazão. Quantas vezes o amante já foi comparado sem maiores escândalos ao louco? Ou se explicaram os atos de alguém dizendo que suas ações disparatadas e carecidas de sentido só se justificavam na medida em que foram feitas por amor? Nestas concepções, o sentido do amor é ser o parâmetro que não tem sentido. Ora, à medida que nos aproximamos de Espinosa, nos afastamos dessa figura do amante fora dos *limites da simples razão*²²⁹, do amante como alguém que padece de uma enfermidade da alma, ou ainda daquele que é capaz de morrer por amor. Se há algum resquício disto, ainda que de modo tensionado nos *Dialoghi d'amore* – uma vez que nesta obra o amante que já galgou todas as degraus da via do conhecimento é aquele que, não podendo conhecer mais espera por uma ação da graça – tal não se passará na filosofia de Espinosa.

Do amor sobre o qual falará Espinosa, o verdadeiro amor, verdadeiro pois causado pelo correto conhecer: não se morre e nem se mata, posto que é vida. Nessa via, Espinosa será de fato o filósofo herege, não porque tenha renunciado à Filosofia, mas por ter mantido um liame com aquela tradição na qual o *saber filosófico* e o *afeto amoroso* são indissociáveis: quem conhece, ama o que conhece; e quem afirma amar, só o faz na medida em que conhece seu amante. Talvez, como veremos no desenvolvimento deste capítulo, se assente em tal aspecto a origem da expressão e conceito “amor intelectual de Deus” [*amor intellectuallis dei*], embora esta expressão possa ser concebida de modo ambíguo: trata-se de um *amor intelectualizado*, ou de um *conhecimento amoroso*? Tal se esclarecerá no modo como o amor como efeito do conhecer, isto é, o *conhecimento causa amor* não supõe uma relação de anterioridade e posterioridade: mas de concomitância. Ou, como expressará um dos diálogos do *Breve Tratado*, na postulação de uma causa transitiva.

A pergunta acerca da ambiguidade de um *amor intelectualizado*, ou de um *conhecimento amoroso*, talvez pudesse sub-repticiamente passar, e ser confundido, com

²²⁹ Embora Espinosa não trate do amor como uma enfermidade, ele não desconsidera os casos nos quais o amor degenera e passa ao delírio.

o tema clássico do *amor à verdade* [*amor veritatis*]. No entanto, não é disso que se trata. Na medida em que a verdade é uma abstração, uma vez que é a consequência de uma relação adequada e certa, por meio do estabelecimento de um método seguro, entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido, não se pode dizer, por uma questão de bom senso, que há propriamente amor a tal coisa, a tal relação. Qualquer um que nos dissesse um dia, em qualquer circunstância e por quaisquer meios, que ama a correta adequação entre sujeito e objeto, pois tal é a concepção de verdade, seria, muito justamente, motivo de um riso sofrível, para não dizer piedoso: um desses sorrisos que se pode ter quando se escuta um disparate dito por um simpático louco, assim como são risíveis as peripécias amorosas de Quixote.

Talvez, alguém que nos dissesse amar a verdade, concebendo-a como uma correta adequação de abstração, pronunciasse um desatino pior do que aqueles cometidos pelo cavalheiro da triste figura. O engenhoso fidalgo acreditava amar uma coisa que, porém, não existia em parte, pois Dulcinéia era uma pobre e simplória mulher, e não, como imaginava Quixote, uma elegante e bela dama. Embora dizendo amar o que não existia, o fidalgo tresloucado amava algo que para ele era singular e único: era uma imaginação singular desprovida de senso de realidade, mas não uma abstração de relação, que, embora contendo sentido, não possui singularidade. É isto que constitui a relação entre amante e amado: a singularidade; singularidade que forma uma tradição.

Tradição na qual também se encontra Leão Hebreu, mas não Descartes (o que atesta o afastamento de Espinosa em relação a certos aspectos do discurso moderno na medida em que, através dos *Dialoghi d'amore*, toca o pensar renascentista); tradição que não quer renunciar àquilo que marca o árduo trabalho do conhecimento filosófico desde suas origens. No interior desta tradição, afirma-se que se nem todo amante é filósofo, não pode haver filósofo que não seja também amante: conhecer e amar se implicam mutuamente no ofício do pensar. Um filósofo amante não é um simples calculador de razões, um concatenador de uma longa cadeia de ideias claras e distintas, nem tampouco um hábil operador de discurso metafísico. Sendo verdade que o pensamento espinosano é radical por romper com a tradição metafísica ao afirmar *Deus sive natura*, não é menos verdadeiro que, embora o núcleo mais duro da tradição filosófica se pense a si mesmo como homogêneo e linear, seria ingenuidade conceitual aceitar isto como um dado acabado, um fato irrepreensível, como se o pensamento de Espinosa não pudesse aderir, ainda que minimamente, a nenhuma tradição constituída; ou como se ele mesmo não

pudesse constituir um tipo de tradição filosófica de matriz diferente²³⁰. A radicalidade de Espinosa em relação a este núcleo duro da tradição metafísica, pelas vias de sua aproximação com Leão Hebreu, o coloca em contato com um outro ponto da tradição, porém sem obliterar sua singularidade.

Aqui, é preciso considerar a radicalidade do pensamento espinosano e suas consequências, porém não isolá-lo como na crença da tática laboratorial na qual os elementos só mostram suas propriedades quando isolados do corpo orgânico no qual antes estavam inseridos. Ora, o singular não é aquilo que está isolado e hipostasiado, mas sim aquilo que se mostra único na medida em que se faz ver nas relações, e não fora delas. O *ethos* filosófico deste trabalho – como já deve ter notado nosso leitor benevolente, porém atento - se afasta de qualquer isolacionismo determinista, ou de uma afirmação da singularidade que se nutre de discursos ínvios.

3.1 Ainda sobre uma especificidade da hipótese: o porquê da denominação de Espinosa como leitor

Em virtude da argumentação que se inicia possuir um duplo aspecto, por um lado, o mais amplo deles, tratar de elementos constituintes da prosa filosófica; e, por outro lado, da especificidade de uma prosa filosófica particular, aquela seiscentista, que parece não se centrar na figura já consagrada do *autor* (como se poderia inadvertidamente esperar), mas na figura conceitual do *leitor-filósofo*, este tópico se divide em dois momentos, cujo primeiro é o seguinte subtópico:

3.1.1 Ad Lectorem: além de uma questão meramente estilística-textual

“Desocupado lector: sin juramento me podrás crer que quisiera que este libro, como hijo del entendimiento, fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse”, (Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*).

Uma vez que se iniciará um percurso para a compreensão do que seja o *leitor filosoficamente determinado e modernamente concebido*, pois ele não se reduz a uma terminologia – simplória e de sentido óbvio que qualificaria o principal aspecto de Espinosa neste trabalho –, porém apresenta-se como uma *categoria*, a de *leitor*, e que segue um *conceito*, o de *leitura*; se faz necessário ter clareza da dimensão de uma questão que poderia estar reduzida a um problema *estilístico-textual*, ou quando muito ser apenas

²³⁰ Recorde-se que mais contemporaneamente justifica-se uma linha de filiação na filosofia política nos pensamentos de *Maquiavel-Espinosa-Marx*.

mais um elemento despercebido, ainda que constituinte, do horizonte interpretativo deste trabalho²³¹.

²³¹ Nesse sentido, se tentará - ao fim se poderá julgar os efeitos desta tentativa - não repetir aqui um procedimento usual entre os intérpretes do pensamento espinosano, qual seja: aquele de considerar a figura do *leitor* no *corpus* textual espinosano como sendo constituído privilegiadamente por aqueles que faziam parte do círculo de amigos de Espinosa, com os quais, conforme sabemos pelo seu epistolário, o pensador manteve um intenso diálogo. Tais leitores, aqueles que formavam o *círculo Espinosa*, são, obviamente, seus primeiros destinatários, todavia enquanto historicamente determinados não podem ser alçados a elementos perenes de uma categorização mais densa. Eles podem nos dar com certa justeza as vicissitudes temporais que compõem o sentido da obra, porém certamente não nos podem dar o fio mais forte, aquele do sentido mais determinante: o fio filosófico. Estes leitores, assim concebidos, servem bem como elo elucidativo das determinações históricas do trabalho de escrita, os limites materiais, as deliberações estilísticas e estratégias textuais, contudo possuem pouca relevância na compreensão do sentido filosófico. Acaso não podemos chegar ao entendimento do texto espinosano sem nenhuma informação acerca dos hábitos de seus leitores, ou mesmo de quem eram eles? Nossa hipótese nos impõe o avesso dessa pergunta. Não importam tanto aqui os leitores de Espinosa - estes serão para nós mais seus intérpretes contemporâneos que seus *amigos leitores* -, mas Espinosa como leitor; e, sendo assim, ter clareza de que o termo *leitor* não é um simples título por acomodação preguiçosa, acomodação resultante da seguinte equação interpretativa: *Espinosa apresenta influências de Leão Hebreu, logo foi seu leitor*. Ademais, um avesso que significa a inversão de certas prioridades interpretativas: não é o autor como criador que importará, mas sim o autor concebido previamente como leitor. Se é verdade que nem todo leitor é autor, não é menos verdade que não há autor que não seja leitor. Por isso, neste âmbito que ora propomos, o leitor não se restringe a uma figura empírica e socialmente determinada. Não nos importa muito que o leitor tenha nome, não importa o leitor “pessoa física”, mas o leitor como um termo capaz de reter e expressar a compreensibilidade de uma certa forma do pensar filosófico. Não nos importa, desde o princípio desta investigação, a figura de Leão Hebreu como um autor judeu socialmente determinado pelo seu tempo, mas sua filosofia como expressão de um *ethos* filosófico particular, aquele renascentista. É por isso que no decorrer da argumentação o nome *Leão Hebreu* e o nome *Espinosa* nunca remetem somente a si mesmos, pois estes nomes possuem uma duplicidade significante. Eles são tanto eles mesmos, indivíduos de criação da prosa filosófica, como são a expressão de dois *ethos* filosóficos distintos: um renascentista, outro moderno. Desse modo, falando por si, os dois também falam pelos seus. Tal como o autor no seu esforço teórico de autodeterminação falando de seu próprio pensamento: este, ao configurar a si mesmo, sempre fala também de seus contemporâneos, com os quais estabelece limites e diferenças. Âmbito diverso ao que propomos, pode ser aferido, por exemplo, nas considerações de Negri em *A Anomalia Selvagem: poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Ed 34, 1993. Ao tratar da singularidade do *Breve Tratado* no interior do *corpus* espinosano, Negri tece a seguinte consideração: “entretanto quero levar em conta esse texto não como um primeiro rascunho da *Ética* (...), mas como um importante documento sobre uma situação ideológica partilhada por Spinoza e aqueles que, entre Amsterdã e Rijnsburg, fazem parte de seu círculo e intervêm provavelmente no texto como devoção confusa, assim contribuindo para desfigurá-lo”, (Ibidem, p. 55). Do que se pode aferir desta consideração do respeitado pensador italiano, ainda que deixando claros seus objetivos no começo da obra, a figura do leitor, reduzida àquela dos primeiros destinatários da prosa espinosana - em seus termos, o *círculo spinozista* - é relevante apenas na medida em que pode ser empiricamente tangenciada e sociologicamente delimitada. Os termos utilizados por Negri não deixam margem para pensar diferente: “documento” e “ideologia”. Nesse sentido, o *Breve Tratado* é um “documento” da situação ideológica quer de Espinosa, quer de seus leitores. Estes últimos estão, portanto, “fora” do texto, o qual lhes é estranho, tanto que podem “desfigurá-lo”, uma vez que se estivessem dentro do “texto”, isto é, se fossem parte constituinte dele, não ocorreria desconfiguração, mas conformação. Ocorre aqui, pois, um lance teórico paradoxal: se os leitores, aqueles que são os destinatários da obra, a desconfiguram, é porque eles não são, de fato, os destinatários, pelo menos não os destinatários ideais. O leitor ideal não pode desconfigurar a obra, uma vez que ele é parte constituinte dela, ele já está na obra, mesmo antes que a leia, pois o autor o considera naquele mesmo instante em que a escrita é instada a acontecer. No “marco zero” da obra, naquele primeiro instante absoluto da escrita, nunca estão sozinhos o leitor e a obra que se dá a acontecer: lá já está o leitor. O centro deste paradoxo, aqui exemplificado pelas considerações de Negri, é a posição assumida que, embora reconheça o que há de comum entre Espinosa e seus amigos leitores, supõe que, sendo Espinosa o autor do *Breve Tratado*, ele é menos leitor do que os destinatários aos quais a obra se dirige. No entanto, segundo nossa compreensão, ocorre o contrário disto. Neste momento, Espinosa é tão leitor quanto seus destinatários, é mais um leitor do seu círculo, uma vez

Desse modo, em nosso certame filosófico em direção ao pensamento espinosano, e em virtude da especificidade do cerne da hipótese adotada nesta investigação – da influência dos *Dialoghi d'amore* de Leão Hebreu no *Breve Tratado* de Espinosa –, é necessário neste ponto da reflexão explicitar este elemento crucial e singular que, se, por um lado está na base das considerações que se seguirão, por outro, de certo modo, já percorria de modo implícito a argumentação, ao menos nos subterrâneos de alguns pontos anteriormente estabelecidos. Ao lado do amor como questão filosófica nos autores abordados, há, concomitantemente, de se enfrentar uma questão com a qual, até aqui, talvez nosso leitor tenha julgado como sendo algo pressuposto, sem problematização, algo já apascentado no sentido e na significação mais imediata sobre a qual o termo se assenta: o leitor e suas implicações. Pode-se supor que isto ocorre devido à exposição a textos, mesmo aqueles de considerável densidade filosófica, que muitas vezes acabam por se acomodar em uma relação de exterioridade com os termos utilizados.

Ainda que se cuide de fazer valer a relação entre *as palavras e as coisas*, para nos utilizarmos da *expressão-título* de Foucault²³², às vezes torna-se obliterada a pertinência

que está no meio do seu percurso de autodeterminação filosófica. Nesse sentido, importa saber qual elemento faz o autor ser tão leitor quanto seus leitores, e não quais são estes leitores inadequados o suficiente para desconfigurar a obra. Ora, isto não será dado tanto pela “situação ideológica” – aqui poder-se-ia enveredar pela discussão sobre como Negri se utiliza do conceito de ideologia para pensar a Modernidade, como na sua obra *Descartes Politico o della ragionevole ideologia*, mas isto seria evasivo em relação ao escopo desta investigação – porém, pelo comum que estabelece uma aliança de horizontalidade entre leitores, mais que uma relação de verticalidade hierárquica entre autor e leitor. Isto encontra-se em uma concepção filosófica difusa entre os pensadores seiscentistas, que esta investigação agora traz à tona, não sem um certo ineditismo.

²³² Não por outro motivo, este tópico se inspira em alguns dos questionamentos que o pensador francês levanta em sua obra homônima. Como veremos adiante, ainda neste mesmo espaço, ao configurarem seu leitor – os nomeando nos prefácios, e sempre que possível em pontos estratégicos da obra, os pintando com as mesmas cores com que pintam sua prosa filosófica – os pensadores seiscentistas fazem algo semelhante ao procedimento utilizado por Velásquez em *Las niñas*, se quisermos usar o ensaio que abre esta obra de Foucault, mas também algo similarmente utilizado por El Greco naquela que é sua produção mais icônica: *O Enterro do Senhor de Orgaz*. Tal procedimento, sendo similar na pintura e na escrita, não é apenas de caráter pictórico, embora nunca o deixe de ser por completo, pois demanda um controle de perspectiva, ou seja, direcionar o olhar daquele a quem nos dirigimos. Trata-se de configurar no interior da obra aquilo ou aquele que se crê estar fora dela: *no caso da pintura, o espectador; no caso da escrita, o leitor*. Nos termos de Foucault: “como se o pintor pudesse ser ao mesmo tempo visto no quadro em que está representado e ver aquele em que se aplica a representar alguma coisa” (FOUCAULT, Michel. *As Palavras e As Coisas*, p. 20). Assim, temos que o *quadro* e o *espectador* estão para o *pintor* como o *texto* e o *leitor* estão para o *autor*. E isto não apenas para a escrita literária, mas também para a prosa filosófica, pois sendo esta um tipo de escrita, ainda que singular, não pode estar apartada das determinações mais genéticas da escrita enquanto tal. Nesta relação de proporcionalidade, interessa-nos a relação de semelhança mais próxima destas duas tríades relacionadas: aquela entre *espectador e leitor*. Não podemos, em verdade, tratar um leitor da prosa filosófica como um mero espectador, posto que em geral supomos o espectador como sendo aquele que está deleitado com o que vê, em outras palavras, como observador desinteressado de preocupações teórico-reflexivas de artes pictóricas, logo de posse mais de uma *sensibilidade aguçada* do que de uma *razão afiada*. Se não podemos, todavia, afirmar isso de *leitores-filósofos* acostumados aos tratados que procedem pelo rigorismo demonstrativo (é o caso do leitor da *Ética*), podemos manter a relação de semelhança daqueles

da articulação entre as *palavras* e os *conceitos*, mas também entre estes e os respectivos *objetos da pesquisa*. As denominações atravessam de modo transversal a estrutura argumentativa, e muitas vezes nos acostumam ao sossego teórico de denominações terminológicas que se resguardam das problematizações, fechando-se nos cômodos de um sentido de aparente transparência, afastando sem maiores percalços as indagações e as sóbrias desconfianças.

Não se trata, ao levantarmos tais questões, de cair nos vícios de um certo nominalismo vulgar, posto que, como veremos, embora a figura do leitor possa

que estão ante *diálogos* e *discursos*. O que é o diálogo (mesmo o *diálogo filosófico*) para o seu leitor senão uma grande cena que lhe é aberta no teatro da razão e no palco da imaginação pelas cortinas do entendimento? É este leitor que está na mesma posição e sujeito a vicissitudes semelhantes àquelas do espectador. Para este leitor, é possível não imaginar lugares por onde se movimentam *Filon* e *Sofia*, ou mesmo os gestos de *Poliandro*, *Eudoxo* e *Epistemon*, os personagens da *topologia da verdade* cartesiana? Ora, é o próprio Descartes que nos assegura esta relação proporcional entre o *leitor* e o *espectador*, pois afirma no *Discurso do Método*: “(...) estimaria muito mostrar nesse discurso quais os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, [*représenter ma vie comme en un tableau*]”, (DESCARTES, René, *Discurso do Método*, p. 30). Se o discurso que justifica a necessidade do método é um tipo de quadro no qual se pinta com cores próprias “parte da vida de um autor” (portanto, um tipo de autorretrato), deve-se daí concluir que a *busca da verdade* – esta expressão tão cara aos cartesianos e aos pensadores modernos de um modo geral – se mescla necessariamente com o ficcional, mesmo para aquele autor que sempre está associado aos rigorismos de uma razão tanto mais forte quanto for capaz de ser clara e distinta. Nesse sentido, tem-se que o ficcional – aquilo que não é a própria coisa, operando como algo não oposto ao verdadeiro, pois se o *Discurso do Método* é um *tableau*, ele nos faz ver uma imagem; e esta nunca é a própria coisa – no caso de uma pintura é a criação de uma imagem assentada sobre a perspectiva de quem pinta. Com efeito, este recurso ao ficcional, em Descartes, não ocorre apenas no *Discurso do Método*, pois como já vimos no *capítulo II*, é deste recurso ao ficcional que o autor se utiliza para formular seu diálogo *A busca da verdade*. Todavia, falando diretamente ao seu leitor, Descartes espera que ele seja capaz de operar essa mescla entre *ficcional* e *verdadeiro*, pedindo na *Carta-Prefácio dos Princípios de Filosofia* que seu leitor leia seu livro pela primeira vez como um romance, tal como no *Discurso do Método* também pede que seja lido como uma história [*histoire*], uma fábula [*fable*]. Neste ponto, nosso leitor pode nos advertir que, ao fazer estas proposições, Descartes não se refere ao conteúdo de suas obras, mas ao modo de lê-las, isto é, somente na forma se pode remeter aos elementos ficcionais. Na verdade, tal fato é inconteste, não queremos afirmar que uma escrita filosófica, por conseguinte possuidora de um objeto filosófico, dê ao seu leitor um conteúdo ficcional como se estivesse a ler um conto ou um romance. Contudo, depois de termos passado pelo diálogo cartesiano e apontado esta mescla com o ficcional em outros momentos da argumentação cartesiana, há de se perguntar: qual a razão desta utilização do ficcional mesclado ao demonstrativo em uma prosa filosófica que se move guiada pela clareza? Ademais, trata-se de um uso não casual, pois feito mais de uma vez. Esta resposta nos remete à concepção de leitor, que uma vez pensado pelo autor como sendo o seu duplo, deve também ele operar um movimento de perspectiva, como o espectador que é convidado a olhar para um quadro mais de uma vez. Tal como Descartes pede que se leiam seus *Princípios de Filosofia* de diferentes maneiras, isto é, de diferentes perspectivas. Mas enquanto o pintor, que ao configurar seu espectador no interior da obra o prende nela pelos limites dos contornos da moldura; no texto, o autor, embora traga para dentro da obra seu espectador, isto é, o leitor, não pode emoldurá-lo, dar-lhe um limite definitivo, como os personagens pictóricos de Velásquez e El Greco. Uma vez que o leitor vai estabelecendo vínculos de reciprocidade com o autor à medida que avança na leitura, e ao fim, quando acabar de ler, estará “fora” de novo, pois ele não estará mais na obra, mas a obra nele; nesse aspecto ganha maior veracidade a tese cartesiana das “manchas no espírito” provocadas pela leitura, e é nesse sentido que ganhará força, como veremos, a denominação de *Espinosa como leitor de Leão Hebreu*. A tangível influência de Leão Hebreu sobre Espinosa ao fim não nos revelará Leão Hebreu com nitidez e transparência, como se colocássemos um espelho na frente do autor renascentista, porém nos mostra Leão Hebreu em Espinosa.

apresentar-se como uma categoria dotada de universalidade na prosa filosófica seiscentista (portanto sempre suposta e apresentada como um dos pontos de sustentação da reflexão filosófica), o termo leitor está sempre remetido a um singular.

Ora, a figura do *leitor universal* (como se o leitor de uma obra pudesse ser simplesmente qualquer um que a leia), se existisse, não seria de fato um leitor, pois todo leitor é sempre singular e determinado, e ele o é na medida em que lê uma obra que é um objeto singular, portanto vai se determinando a partir dela e nunca antes dela. Se sua existência é suposta antes, ou seja, no ato fundacional e por todo o processo da escrita, isto só ocorre porque o próprio autor é também leitor: ele é, de fato, o primeiro leitor, posto que *os atos de escrita e leitura são indissociáveis*. É esta indissociabilidade, com efeito, que nos permite penetrar aos poucos na determinação filosófica seiscentista do leitor.

É sobre estas duas bases – *do leitor como elemento singular e da indissociabilidade entre escrita e leitura* – que se sustentam os próximos movimentos argumentativos que nos levaram à justificativa da denominação de *leitor* dada a Espinosa como sendo uma consequência do próprio pensamento filosófico seiscentista. Assim, é preciso aqui afastar-nos da noção mais aparente e simplória do termo *leitura*, ou seja, aquela que supõe ser o leitor simplesmente aquele capaz de decodificar o código linguístico e compreender o sentido dos termos, ou seja, do leitor como *máquina decifradora dos códigos linguísticos*.

Com este afastamento trata-se de não “tranquilizar”, ou seja, não problematizar os termos mais caros do vocabulário da pesquisa, mas, ao contrário, de depurá-los em suas relações com os principais conceitos utilizados. Apegar-se ao sentido mais aparente do termo *leitor*, de tal modo que ao fim da peleja argumentativa restasse a impressão de que as nomeações utilizadas na escrita – como ato outorgante e signo material da nomeação – não guardariam nenhuma relação de reciprocidade mais forte com os nomeados, com os objetos da reflexão, tal seria um ato simplório, talvez fruto de uma atitude ingênua.

Se Leão Hebreu foi lido por Espinosa, a este podemos denominar com justeza de leitor, mas seria ingenuidade definir um pensador como leitor para reduzi-lo ao sentido imediato do termo. O *leitor-filósofo*, segundo a expressão espinosana, não pode ser uma simples *máquina decifradora dos códigos linguísticos*. Ele é um leitor, porém um tipo de leitor singular, donde não poder estar preso ao sentido imediato do ato, ainda que não o

exclua. De fato, não é elemento constitutivo da reflexão filosófica fazer o trânsito entre as aparências de sentido e o sentido das aparências, ou seja, dar a ver aquilo que somente a penetração da reflexão acurada pode fazer ver?

Porém não se trata de fazer uma correção vocabular, de acertar a precisão terminológica como se acertam os ponteiros de um relógio atrasado. Agir assim seria manter-se ínvio, pois, corrigindo os ponteiros, corrige-se a expressão da contagem do tempo sem nenhum estabelecimento de vínculo de reciprocidade com o mesmo: o tempo não deixa de ser sem o relógio, ele continua independentemente de sua expressão contábil.

Por isso, é necessário atentarmos para um termo leitor que aqui, como já estamos assinalando, pode parecer uma determinação apenas de sentido aparente, sem nenhuma vinculação recíproca com a investigação. Uma simples nomeação de sentido tão manifesto que seria transparente, porém alheia à natureza da pesquisa, um termo que seria de determinação filosófica fraca, que poderia passar sem maiores constrangimentos argumentativos. Por força da hipótese, é preciso explicitar que o termo *leitor* e a ação que o constitui, a *leitura*, não são tomados aqui em seu sentido mais imediato, como se se tratasse apenas de uma qualificação, sem problematização, de Espinosa em relação a Leão Hebreu.

Ao considerarmos Espinosa como leitor de Leão Hebreu não nos reportamos apenas a um fato histórico, um dado empírico que a *história da filosofia* deve considerar como um resíduo informativo, uma vez que a obra do judeu renascentista constava na biblioteca pessoal de Espinosa. Isto está suposto, mas é apenas uma primeira camada de legitimidade da questão, já que não se trata de relacionarmos autores somente por questão de erudição vazia ou diletantismo filosófico.

Ademais, não se trata também de recorrer aos escopos de uma *história social da leitura* para a partir disto identificar as determinações histórico-sociais que permeariam um melhor entendimento da seara filosófica. Operar desse modo seria construir um híbrido mais descritivo que reflexivo, algo, de fato, mais historiográfico que filosófico. Considere-se que também não se intenta aqui uma aproximação com os primados de uma *estética da recepção*²³³, como forma de utilização de um cabedal interpretativo para

²³³ Na longa história das interpretações filosóficas, não são poucos os estudos sobre a recepção do pensamento espinosano. Uma importante recensão destas recepções, ao longo da história da filosofia, encontra-se na primeira parte de *Nervura do Real I* de Marilena Chaui. Ademais, não se olvide, uma das

operarmos a relação entre Espinosa e Leão Hebreu; um instrumental que nos permitiria uma localização entre dois *ethos* filosóficos distintos, porém contíguos.

Cabedal ainda que nos aproximaria de um campo cujo eixo de gravidade do discurso interpretativo seja a *obra* e o *autor*. Por isso, é preciso, em alguma medida, para uma aproximação à figura do *leitor*, mais especificamente do *leitor* filosoficamente concebido, um certo afastamento de qualquer resquício mais forte de uma *teoria do texto*, ou seja, das concepções sobre a escrita, o papel do autor e seus fortes laços com certa *filosofia da linguagem*²³⁴. Seria sedutor, em verdade, seguir por tal via, uma vez que o seiscentismo é um período no qual os filósofos estabelecem gramáticas filosóficas – é o caso de Espinosa e de Port-Royal –, mas este caminho leva para um lugar no qual não está a figura do leitor, pois não é a leitura que está em pauta nessa discussão, mas os elementos constituintes da escrita que não necessariamente abarcam aquele da leitura²³⁵. Ainda que “tropecemos” com o leitor nas veredas das *gramáticas filosóficas* e nas sendas das reflexões sobre a linguagem, será muito mais um acidente de percurso do que propriamente um lugar de partida ou um ponto de chegada²³⁶.

No âmbito destas que podemos denominar de as *teorias da escrita filosófica*²³⁷, se estará singrando no mar, quase sempre impetuoso, dos debates estilísticos, vindo a figura

primeiras e que, por isso, deixou mais marcas ao longo da história da filosofia, foi a recepção e interpretação de Pierre Bayle.

²³⁴ Sobre um estudo que aborda no interior da filosofia espinosana estas três dimensões – *autor*, *obra* e *linguagem* – veja-se o recente estudo: SANTIAGO, Homero. *Geometria do Instituído: estudo sobre a gramática hebraica espinosana*. Fortaleza: EdUECE, 2014.

²³⁵ Poder-se-ia argumentar, com base nas questões estéticas que se desdobraram na Modernidade, mais especificamente nas especulações do idealismo alemão, que a figura do leitor não poderia ser abordada antes desse período, isto é, entre os primeiros modernos, pois ela conduziria inevitavelmente ao problema da recepção; e, portanto, do leitor como *receptor-fruidor*, esferas que não fazem parte do repertório filosófico dos pensadores seiscentista. Ademais, recorde-se que inexistia a Estética como disciplina filosófica de estatuto próprio e com um objeto definido: o *belo artístico*. Só se poderia, por conseguinte, entre os primeiros modernos falar da figura do leitor como uma *ausência* cujo parâmetro se encontra em um período posterior. Neste caso, tratar-se-ia de uma aceitação sem maiores constrangimentos de um anacronismo, no qual o objeto anteriormente dado no passado é medido por uma régua formada no futuro. Ora, assim proceder nos dá a ver muito mais os limites desta régua do que as dimensões da coisa medida. Nesse sentido, não se adotam aqui as categorias de tipo estético da *recepção* e do *fruidor* para se pensar a figura do *leitor-filósofo*. Não é, ademais, interesse deste trabalho discutir os padrões mais amplos de recepção filosófica a partir do modo como os pensadores seiscentistas, em nosso caso Espinosa, liam outros autores. A figura do *leitor-filósofo* não se prende à recepção, embora dialogue com ela. Por isso, a *estética da recepção* será aqui uma tênue referência.

²³⁶ Tal pode ser constatado mais precisamente por aquilo que nos é mostrado em *As Palavras e as Coisas*, mais particularmente em seu capítulo IV e o quadro da gramática geral.

²³⁷ O exemplo mais próximo de um caso desses em relação a esta pesquisa é o estudo de Leo Strauss sobre o *Tratado Teológico Político*. Ao propor uma interpretação do texto espinosano, Strauss se debruça sobre as causas originárias do estilo de escrita de Espinosa, de modo que a interpretação do texto dependerá das preocupações e dos motivos deliberados do autor que se expressam nas questões estilísticas. Donde também a figura do leitor se apresentar secundariamente, quando muito um satélite que orbita em torno do sol que

do leitor à tona somente em tempos de calmaria, ou quando é preciso singrar com outros meios, que não sejam as velas já quase esfarrapadas da prosa filosófica concebida quase que autonomamente.

Também não se deve esquecer que, em outra via de estudos sobre a escrita, e, por conseguinte sobre a figura do leitor, se apontou o jogo de desejo que está suposto na relação entre o *autor* e o *leitor*, daí a noção de *prazer do texto*²³⁸. Aqui, porém, não se recorre a este *princípio de prazer* contido na escrita. Não se quer, porém, com isso afirmar que os pensadores seiscentistas em suas obras também não operem com o desejo em relação ao leitor a quem se dirigem e a quem buscam conquistar. Todavia, se há este *princípio de prazer*, ele não é o mais determinante. Ademais, ele nos aparece mais adequado aos textos literários que aos textos filosóficos seiscentistas, como é o caso da escrita espinosana. A escrita filosófica dos primeiros modernos não opera com o *princípio de prazer*, mas com um *princípio de verdade*²³⁹.

Cabe lembrar, contudo, ao nos afastarmos das concepções que priorizam a obra e o autor, que mesmo a figura do autor concebida enquanto tal não se separa da figura leitor: *escrever e ler são atos indissociáveis*, de modo que o autor é ao mesmo tempo também o primeiro leitor, e é a partir dessa indissociabilidade que o autor constitui seu leitor ideal, que tido desse modo nada mais é que o autor desdobrado sobre si mesmo. Por conseguinte, neste caso, não há necessidade de se recorrer a uma “teoria das recepções”

pode ser o autor, ou a obra. Cf. STRAUSS, Leo. *Como Estudar o Tratado Teológico-Político de Espinosa*. In: *Perseguição e Arte de Escrever*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015.

²³⁸ Segundo Barthes, sem o leitor almejado, concebido como um certo duplo do autor – seu parceiro de desejo e prazer – não pode haver de fato o *prazer do texto*, a satisfação da escrita, uma vez que: “(...) se leio com prazer essa frase, essa história ou essa palavra, é porque foram escritas no prazer (esse prazer não está em contradição com as queixas do autor). Mas e o contrário? Escrever no prazer me assegura – a mim, escritor – o prazer do leitor? De modo algum. Esse leitor, é mister que eu o procure (que eu o drague), *sem saber onde ele está*. Um espaço de fruição fica então criado. Não é a pessoa do outro que me é necessária, é o espaço: a possibilidade de uma dialética do desejo, de uma imprevisão do desfrute: que os dados não estejam lançados, que haja um jogo”, (BARTHES, Roland. *O Prazer do Texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 9). Ora, como veremos, na prosa filosófica seiscentista este leitor é buscado, mas já se sabe onde ele está, está no próprio autor, já que a figura do leitor precede a figura do autor. Não há lugar para o leitor atópico de Barthes, pois conduzindo-se por um *princípio de verdade*, e não por um *princípio de prazer*, conforme já assinalamos, se estabelece uma *topologia da verdade*.

²³⁹ Este *princípio de verdade* em oposição a um certo *princípio de prazer* contido na retórica, se expressa exemplarmente nessa consideração de Hobbes ao comentar o estilo adotado em *Os Elementos da Lei Natural e Política*: “quanto ao estilo, ele é, por conseguinte, o pior, porque, enquanto estava escrevendo, forçoso foi levar em consideração mais a lógica do que a retórica”, (HOBBS, *Os Elementos da Lei Natural e Política*, p. XC). A consideração hobbesiana marca não só uma oposição entre retórica e lógica, mas apresenta também a confirmação de que a figura do leitor não está presa a uma mera questão estilística, pois aqui o leitor não está associado simplesmente ao texto, mas a sua lógica, ou seja, a compreensibilidade das ideias que o constituem e que de algum modo podem prescindir do estilo. Obviamente que esta afirmação no contexto da filosofia hobbesiana remete diretamente à sua concepção de linguagem, contudo, ainda que não possamos esmiuçar este âmbito, ele já nos dá a ver o que procuramos.

para justificar filosoficamente a figura do leitor, pois são nossos autores seiscentistas (Descartes, Espinosa e Hobbes), mais que nosso renascentista Leão Hebreu, que nos dispõem os elementos elucidativos da questão.

Na longa história das interpretações filosóficas e sua relação com determinadas questões estéticas, ou seja, a partir da segunda metade do século XVIII, porém mesmo em períodos mais recentes, pode-se dizer que a preocupação, quando se trata da pergunta sobre os elementos de constituição da escrita filosófica como um tipo de prosa específica, tem seu centro de gravidade na figura do autor, ou, conforme qualifica Foucault, na *função-autor* que junto com a própria *obra* formam o par com o qual se pensa a singularidade da escrita filosófica²⁴⁰.

Na concepção de Foucault²⁴¹, a figura do leitor não ganha o “status” de função que a dimensão autor apresenta²⁴². O leitor representa uma dimensão menor, posto que

²⁴⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* In: Michel Foucault, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 264. A pergunta título do pensador francês já coloca em termos de *função* a dimensão textual criadora denominada de autor. Foucault, com efeito, não pergunta “*quem é o autor?*”, mas sim “*o que é o autor?*”. Esta diferença na formulação da pergunta marca não apenas a distância entre o autor como indivíduo real e sua posição como entidade textual que existe apenas em função do texto, portanto não pode ser confundido com a figura que existe fora da obra, mas também reforça que o instituidor da discursividade é o autor, de modo que o leitor é criado pela instituição de um discurso sobre o qual não possui nenhuma influência. Aspecto exemplar disto é que em *As Palavras e As Coisas* as referências ao leitor e à leitura são, de fato, bem rarefeitas. Ainda que a existência do leitor seja pressuposta, seu sentido será dado pelo autor, ou melhor, pela *função-autor*. O leitor será compreendido na relação de dependência que mantém com tal função textual, logo não pode ser acolhido como dimensão constituída de elementos próprios. Para compreender aqui, porém, a concepção de leitor, devemos inverter a pergunta em dois aspectos: pois não indagamos “*o que é o leitor?*”, mas sim “*quem é o leitor?*”. Aqui, o leitor toma o lugar de centralidade que o autor mantém na concepção de Foucault e seus continuadores, todavia não pode assumir o *status* de *função*, donde não se quer aqui estabelecer a *função-leitor* para suprir uma posição antípoda que permaneceu vazia de determinidades em relação ao seu contrário. Este *status* teórico dado ao leitor é incabível, como veremos, na filosofia seiscentista, posto que o leitor nunca pode ser um ausente – Foucault afirma que a pergunta pelo autor só se faz na medida em que ele é uma *ausência* – pois, ao contrário disso, o leitor é presença, presença primeira que constitui o próprio autor: o ato de ler precede o ato da escrita, uma vez que a leitura não se identifica com a mera decodificação de uma discursividade escrita. Na filosofia seiscentista *ler* e *compreender* são sinônimos. O leitor não é leitor simplesmente por ler uma obra chamada texto, mas por ser capaz de realizar uma leitura mais ampla: de si, e do mundo. Não é a figura do autor que produz o leitor, mas a figura do leitor que possibilita a existência do autor. Por isso, o “*quem*” da indagação sobre o leitor não pode ser substituído pelo “*que*” da pergunta – posta nos termos de Foucault. Se continuássemos na via da indagação sobre “*que é o autor?*” para responder à indagação “*quem é o leitor?*”, no final encontraríamos a figura de um autor travestido de leitor, não o leitor que antecede a figura do autor. O que interessa, portanto, para nosso escopo não é tanto a função textual leitor, mas a sua determinação filosófica que se põe, conforme já adiantamos, para além do próprio texto.

²⁴¹ Ibidem, p. 266-267.

²⁴² Sabemos que a concepção de autor, no pensamento de Foucault, sofrerá uma alteração ao longo de seu desenvolvimento após as questões iniciais instauradas pela obra *As Palavras e As Coisas*. Com efeito, se tornará ainda mais densa a *dimensão do autor como ausência*. Resulta deste adensamento, porém, uma posição paradoxal, pois esta ausência nunca é de fato acabada, tanto é assim que se trata de uma ausência sempre lembrada, nunca completamente esquecida. De fato, nunca nos damos por satisfeitos se não identificamos em um texto o seu autor (a), um texto sem assinatura não será para nós um texto sem autor,

não é um elemento propriamente fundante do texto, embora todo texto se destine a alguém, isto é, um leitor singular é considerado para cada autor e para cada obra. Mas, pode-se concluir a partir de um fio da meada das problematizações de Foucault, enquanto um autor pode ser o mesmo ainda que desdobre sua função nominal em várias obras; o leitor nunca permanece sempre o mesmo. O leitor está susceptível a uma enormidade de variações, conforme leia as mais diferentes obras. O temível leitor de único livro não é tanto o leitor de uma só obra, mas aquele que, lendo muitas, lê apenas a de um único autor²⁴³. O autor permanecerá com a obra: ainda que mude suas concepções, ainda que a renegue, sua assinatura permanecerá na obra como um signo indelével²⁴⁴; já o leitor, caso permaneça, se fixe em uma única obra, corre o risco de deixar de ser leitor, pois, preso a um único objeto de leitura, deixa de praticar o elemento que o constitui como tal.

Por isso, nessa concepção que encontra sua matriz no pensamento de Foucault, ainda que algumas vezes de forma mitigada²⁴⁵, o autor, sendo o criador da obra, ganha a posição de destaque e referência maior, é constituinte, enquanto o leitor nos daria quando muito os modos de recepção da obra, seus efeitos, aceitações e deturpações. Um leitor, então, não pode ser elevado ao *status* de função, de elemento constitutivo forte da prosa filosófica. De fato, é um traço histórico de nossas atitudes teóricas quando nos deparamos com uma obra o fato de que dificilmente perguntamos quem a leu, mas quem a escreveu.

mas um texto do autor anônimo. Continua existindo um autor, ainda que inominável. Um texto nunca é para nós um construto que se autodetermina, porém, algo subordinando, cujo sentido, ainda que possa ser único, é dado por um outro que não ele mesmo: o autor. A expressão deste paradoxo que era claro ao próprio Foucault pode ser aferida no prefácio da *História da Loucura*. Afirmo o pensador francês, “gostaria que um livro, pelo menos da parte de quem o escreveu, nada fosse além das frases de que é feito; que ele não se desdobrasse nesse primeiro simulacro de si mesmo que é um prefácio, e que pretende oferecer sua lei a todos que, no futuro, venham a formar-se a partir dele”, e, ao fim, para concluir o paradoxo de reclamar dos prefácios escrevendo um, ele diz “ – Mas você acaba de fazer um prefácio! – Pelo menos é curto”, (FOUCAULT, Michel. *História da Loucura: na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. VIII). Ainda sobre os paradoxos de Foucault ao pensar a *função autor*, veja-se: MUCHAIL, Salma. *Michel Foucault e o Dilaceramento do autor*. In: *Foucault, Simplesmente: Textos Reunidos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

²⁴³ Não são estes que Espinosa identifica mais de uma vez ao longo do *Tratado Teológico-Político* como incapazes de compreender o texto escriturístico por ele mesmo e não fizeram mais que: “ensinar as especulações dos aristotélicos ou dos platônicos”?

²⁴⁴ Na “oposição” de Foucault entre *função-autor* e *leitor*, se diz: “Um livro é produzido, evento minúsculo, pequeno objeto manejável. A partir daí, é aprisionado num jogo contínuo de repetições; seus duplos, à sua volta e bem longe dele, formigam; cada leitura atribui-lhe, por um momento, um corpo impalpável e único, fragmentos de si próprio circulam como sendo sua totalidade, passando por contê-lo quase todo e nos quais acontece-lhe, finalmente, encontrar abrigo; os comentários desdobram-no, outros discursos nos quais enfim ele mesmo deve aparecer, confessar o que se recusou a dizer, libertar-se daquilo que, ruidosamente, fingia ser”, (FOUCAULT, Michel. *História da Loucura: na Idade Clássica*, p. 7).

²⁴⁵ É o caso da concepção de Agamben, que ao propor o *autor como gesto*, embora dialogando abertamente com Foucault, se afasta dele, a fim de deixar de pensar o *autor como função*. Veja-se: *O Autor como Gesto*. In: *Profanações*. AGAMBEN, Giorgio. Trad. Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

E não nos damos por satisfeitos se a obra não possui uma assinatura, um signo que lhe dê o selo de criatura, criando uma relação hierarquicamente vertical de compreensibilidade. Nesse horizonte, ele, o leitor, não pode ser nem uma função, nem um gesto, restando assim *que o leitor nos aparece como o ilegível da obra*. Nessa *topologia da verdade* cujo terreno é a prosa filosófica, do lado do leitor está o lugar da incerteza, pois ele se encontra na posição dúbia de estar ao mesmo tempo na obra e fora dela.

São os casos, por exemplo, onde os leitores são atacados como responsáveis por desconfigurações, mudanças indevidas e interpretações errôneas, tal como assinalamos no caso de Antonio Negri em relação aos leitores espinosanos do *Breve Tratado*. Esta concepção de leitor fundada no pensamento de Foucault – e podem-se identificar pontos de contato e elementos comuns entre as concepções foucaultianas e as de Negri – valorizando o autor, nos faz desconfiar do leitor, pois, sendo uma dimensão vazia de determinação, é no mínimo insuficiente ou inadequada para se pensar esta dimensão no pensamento seiscentista, e mesmo na filosofia de Espinosa, a *anomia selvagem*. Nesse sentido, todo o movimento de afastamentos que estamos assinalando é também um movimento de afastamento em relação aos intérpretes contemporâneos. Será necessário voltar aos próprios textos, mais particularmente, aos prefácios, para que a figura do leitor deixe de ser ilegível.

E tal concepção é insuficiente por dois motivos. Em primeiro lugar, esquece que uma desconfiança, ainda que por motivação teórica, em torno do primeiro leitor espinosano pode pôr em questão não apenas este ou aquele aspecto, mas a obra de Espinosa como um todo, uma vez que foram seus primeiros leitores que organizaram e editaram a maior parte daquilo que nos chegou como sendo o *corpus* espinosano.

Ora, em segundo lugar, justamente por ter no seu leitor um dos seus mais fortes pontos de sustentação, a obra espinosana apresenta algo incomum, poder-se-ia dizer uma *anomia*, para usarmos os termos do próprio Negri. Há prefácios de obras de Espinosa que são feitos pelos próprios leitores, ao invés de encontrarmos o autor tomando o lugar do leitor como é costume nos prefácios filosóficos. São os casos, por exemplo, do *Breve Tratado* e dos *Princípios de Filosofia Cartesiana*. Este último caso é o mais emblemático de todos, pois ele pretende ser nada mais, nada menos, que uma *obra de leitor: a obra do*

*leitor cartesiano*²⁴⁶. Aliás, uma obra cujo vínculo primeiro e mais forte é ser *um trabalho comum de leitores*²⁴⁷, tanto que Meyer, o companheiro de jornada intelectual de Espinosa, e que escreve o prefácio da obra, é duplamente leitor: é tão leitor de Descartes, quanto do leitor Espinosa. Ele é leitor de leitor, e é nesta condição que pode prefaciá-la obra. Vê-se então que não é pequeno o lugar que o leitor ocupa no pensamento espinosano. Não se pode, portanto, esquecer a própria condição espinosana de leitor. Condição que não é um demérito teórico, mas elemento constitutivo de seu pensamento.

Daí ser preciso afastar-se das concepções assinaladas anteriormente, as quais, nos dando a figura do autor, não dão e nem nos propiciam elementos para pensar a figura do leitor. É preciso, desse modo, partir de um ponto de vista invertido: *o leitor é antes do autor*.

Assim, a pergunta filosófica sobre o leitor – que aqui fazemos em função da qualificação com a qual operamos em relação a Espinosa, não é apenas uma dimensão da escrita filosófica, mas também um dos elementos de constituição da própria concepção da filosofia moderna. Com a noção de leitor, aprofunda-se aquilo que nos apareceu no movimento moderno, e contra renascentista, de Descartes no segundo capítulo desta investigação. Recorde-se que na *Recherche* Descartes visava alguém que não possuísse a cultura livresca, portanto, alguém que não fosse um leitor, como era a figura do erudito. No entanto, esta busca por aquele desprovido da cultura livresca não significa, como veremos, a abolição da figura do leitor.

Na filosofia seiscentista, o leitor não é o par opositivo do autor, como na relação entre o ativo, aquele que escreve, e o passivo, aquele que recebe a escrita. É sustentando-se nessa concepção, certamente de dualismo excludente, que nos casos mais ilustrativos, quando se trata de afirmar que “certo filósofo foi leitor de (...)”, é costume permanecer no campo da crítica e da influência, todavia muito pouco ou quase nada se diz sobre o *ato da leitura como operação filosófica*, pois tal ato é concebido apenas como a operação funcional de entendimento de conteúdo escrito. É o ato mais básico do letramento com o qual se dá o acesso aos conteúdos filosóficos de outros autores. Ora, permanecer com este

²⁴⁶ Para uma melhor aproximação e uma compreensão sobre a figura do leitor nesta obra, veja-se: SANTIAGO, Homero. *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*. São Paulo: Editorial Humanitas, 2004.

²⁴⁷ Talvez por este motivo, os *Princípios de Filosofia Cartesiana* não sejam motivo de considerações mais demoradas de Negri em sua *Anomalia Selvagem*. Se o leitor é o “lugar do erro”, ou melhor, é ele mesmo o agente da desconfiguração, não interessaria uma obra que não quer ser mais que uma obra de leitor, ainda que este leitor seja o próprio Espinosa.

sentido aparente da leitura seria ingenuidade ou miopia da investigação quando se trata de percorrer um caminho que vai do Renascimento à Modernidade, pois a leitura foi um “cavalo de batalha” na guerra movida contra os antigos e, por conseguinte, contra os renascentistas que emulavam os antigos. Porém, o “cavalo de batalha” da leitura não era apenas a simples *topica* de uma *querelle*, mas um elemento que se transformou em questão filosófica. Começamos, porém, dando um passo mais para trás antes de seguirmos em frente.

Nosso leitor - que esperamos ainda esteja benévolo, porém atento – não se deve surpreender, posto que já estamos a falar de leitor para leitores, ou seja, o objeto da reflexão e o sujeito que realiza o trabalho formam uma unicidade do mesmo tipo daquela almejada por amante e amado. O leitor, conforme assinalávamos, se recorda que não é a primeira vez que recorremos ao *cavaleiro da triste figura*, usando esta personagem e seu *engenho singular* para ilustrar um ou outro aspecto da argumentação, como agora, na epígrafe desse tópico.

Assinalamos no *capítulo I* que Cervantes foi um leitor de Leão Hebreu²⁴⁸, tão leitor quanto fora Espinosa, de modo que os limites entre a *literatura* e a *filosofia*, entre o *entendimento* e a *imaginação*, quando se trata de falar de um mesmo objeto, o amor, são tênues: o filósofo quando pensa o amor tem latente a possibilidade de se expressar poeticamente, pois embebe-se de uma paixão vigorosa, assim como todo poeta ao pensar o amor e sua adequada expressão corre o risco de filosofar sobre este afeto, mesmo que não seja seu objetivo considerá-lo filosoficamente²⁴⁹.

Ademais, a expressão amorosa do próprio amor é uma tentativa de compreender o que parece escorrer para além do inteligível: mesmo que o poeta expresse o amor como algo paradoxal, e em certos limites inexplicável, o esforço da expressão poética não está isolado do esforço do entendimento²⁵⁰.

²⁴⁸ A referência a Leão Hebreu encontra-se no prólogo do primeiro livro: “*Se tratares de amores, com duas onças que saibas de língua toscana, topares com Leão Hebreu, que vos dará bastante para encher as medidas*”, (CERVANTES, Miguel. *O Engenhoso Fidalgo D. Quixote de La Mancha*, primeiro livro. Trad. Sérgio Molina. Gravuras de Gustave Doré. São Paulo: Editora 34, 2002).

²⁴⁹ Esta proximidade entre *filosofia* e *poesia*, na qual a primeira não se reduz apenas a uma “lógica”, porém pensa seu modo de expressar-se não como uma exterioridade, e a segunda não se reduz a uma forma expressiva isolada do esforço do pensamento para conhecer a si mesmo, encontra seu modo mais acabado na acepção do *pensamento poetante* [*pensiero poetante*] do italiano Giacomo Leopardi.

²⁵⁰ Uma vez que novamente vem à tona a figura de *Dom Quixote*, e com ele a relação entre *filosofia* e *literatura* (por conseguinte, a relação entre *entendimento*, *memória* e *imaginação*), parece oportuno, ainda que nos desviemos um pouco de nossa argumentação central, apresentar uma proposta de chave de leitura

para uma controversa passagem da *Ética*. Trata-se do *escólio* da *proposição 39* da *parte IV*, que dá como exemplo o célebre caso de um poeta espanhol [*Hispano Poëtā*]. Uma comparação com Dom Quixote, o personagem, poderia nos ajudar a compreender melhor o exemplo espinosano? Antes das próprias considerações de Espinosa, é necessário situar o lugar desta passagem no interior da obra. Após expor a origem dos afetos na parte anterior, a *parte IV* se debruça sobre o problema da *servidão humana*. Enquanto parte da natureza, o homem está exposto a uma série de causas exteriores que podem aumentar ou diminuir a potência de sua existência. É neste contexto da conservação e mudança dos corpos, que Espinosa refere-se ao caso do poeta espanhol: “(...) entendo que o corpo morre quando suas partes são dispostas de tal maneira que obtenha entre si outra proporção de movimento e repouso. Pois não ousou negar que o corpo humano, mantidas a circulação do sangue e outras coisas pelas quais se estima que o corpo vive, contudo possa mudar para uma natureza de todo diversa da sua, (...). Com efeito, às vezes ocorre a um homem padecer (...) tais mudanças, que não é fácil dizer que continue o mesmo, como ouvi contar sobre um poeta espanhol que fora tomado pela doença e, embora se tenha curado, ficou, porém, tão esquecido de sua vida passada que não acreditava serem suas as Fábulas e Tragédias que escrevera, e certamente poderia ser tomado por um bebê adulto se também tivesse esquecido a língua vernácula”, (ESPINOSA, Baruch. *Ética*, p. 441). Ora, antes de passarmos às equivalências entre o caso citado e Dom Quixote, é necessário ressaltar o seguinte aspecto: é legítimo neste caso o uso de uma obra literária como recurso interpretativo de uma obra filosófica? Em primeiro lugar, deve-se atentar para a condicional que Espinosa faz do uso do exemplo que ele mesmo oferece: Espinosa diz “*ouvi contar*”, [*narrare audivi*]. Trata-se, portanto, de um caso que se assenta sobre o testemunho oral cuja possível fragilidade de sua veracidade não está em jogo, pois é um caso verossímil em relação à demonstração que ilustra. Por ser verossímil, é que a proximidade com Dom Quixote é cabível: não se coloca em dúvida a existência ou não do ocorrido, mas sua possibilidade e seu sentido que, embora incomuns, são prováveis. Tanto ocorre assim que Hobbes usa *Dom Quixote* como exemplo de uma loucura singular: a *loucura erudita*. Diz o pensador inglês, em *Os Elementos da Lei Natural e Política*: “Temos também diversos exemplos de *loucura erudita*, em que os homens ficavam manifestamente perturbados sempre que alguma situação os levava a recordar das próprias habilidades, (...). E a *loucura galante* de Dom Quixote nada mais é do que uma expressão do cúmulo da vanglória, que a leitura de romances pode produzir em homens pusilânimes”, (HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Trad. Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 51). Tendo como base a vinculação entre *loucura* e *erudição*, posto que, segundo uma concepção difusa no ato fundacional da modernidade, imiscuir-se na erudição é entrar em contato com um grande montante de erros que, quanto mais acumulados, maiores os danos para o acumulador, Hobbes não titubeia em apresentar uma ficção, isto é, uma invenção literária, como exemplo de uma loucura fundada sobre um vaidoso, posto que pretensão, conhecimento verdadeiro. Ao fazer isso, o pensador político inglês reconhece o caráter de veracidade do caso. Despidendo Quixote da exotividade de ser apenas o produto da fantasia de Cervantes, Hobbes dá à ficção o caráter de realidade que ela naturalmente não poderia arrogar para si. Uma vez que o exemplo comparativo com o personagem de Cervantes é válido, indaga-se: qual a similitude entre o caso do poeta espanhol espinosano e o caso do personagem que antes de tudo se caracteriza por ser um leitor? O principal vínculo entre Quixote e o poeta espanhol citado na *Ética* é o papel desempenhado pela *imaginação*. Como autor de *fábulas* e *tragédias*, as obras do poeta são mais fruto da imaginação que do entendimento, ocorre que, ainda que não seja um autor literato, mas um leitor, Quixote também se move mais pela imaginação que pelo entendimento, uma vez que está enfronhado na ficção. Se o poeta autor faz da sua imaginação uma faculdade ativa, criando ao fabular, o leitor Quixote não se queda passivo, também ousa criar: ainda que desatinadamente, ele cria recriando a si mesmo, passado da ficção à realidade, fazendo de si o personagem vivo que antes era apenas uma figura textual. Se o poeta espanhol após sua enfermidade não reconhece mais como suas as obras que criara imaginando, Quixote também enfermo, pois estava sem a lucidez, não reconhece mais como sua a vida que tinha antes das leituras de cavalaria. Não se reconhecendo mais como o honesto fidalgo Alonso Quijano, ele passa a ser o cavaleiro andante Dom Quixote. Desse modo, trata-se mesmo de dois indivíduos diferentes, e de uma diferença que não se abriga na relação de separação e continuidade da representação. Ou seja, eles não são diferentes tal como o representante é diferente do representado, embora o corpo dos dois, de Quixote e Alonso, seja o mesmo, tal como no caso do poeta espanhol de Espinosa: aparentemente o corpo é o mesmo, o que se modificou foi a disposição e a proporção das partes que formam este corpo. Quixote não representa, ele crê ser, de fato, o cavaleiro andante que Alonso Quijano o fidalgo não era. Nos dois casos, do personagem de Cervantes e do exemplo espinosano, a relação entre *imaginação*, *enfermidade* e *memória* desemboca em um esquecimento que impede o reconhecimento de si mesmo e dos próprios atos, de tal modo que se trata de um outro completamente diferente de antes do esquecimento. Mas se por esta perspectiva o poeta espanhol e Dom Quixote são duas faces contrárias de uma mesma moeda, pois um esquece o que criara, enquanto o outro esquece para criar, o final da obra de Cervantes deixa ainda mais próximos os dois casos. No mais

Ora, mas por qual motivo enveredarmos por uma direção que nosso leitor, já a esta altura, poderá classificar como um simples desvio diletante, um desvio que nos leva aos limites nos quais se tocam *literatura e filosofia*, ao abordarmos a figura do *leitor*, do *leitor-filósofo*, para usar com precisão a terminologia espinosana?²⁵¹

lúgubre dos capítulos do parodiador romance de cavalaria, isto é, no último capítulo, o engenhoso fidalgo renega tudo que havia feito sob o nome de *D. Quixote*, e volta a ser Alonso Quijano, o bom. De fato, ele não reconhece mais como sendo suas todas as aventuras que viveu com seu gordocho e fiel escudeiro. Antes que morra Alonso, deve morrer Quixote, ele já não é mais o mesmo que fora, é outro. Dele se pode dizer aquilo que Espinosa disse de seu exemplo: “com efeito, às vezes ocorre a um homem padecer tais mudanças, que não é fácil dizer que continue o mesmo”. Mais uma vez é a enfermidade, portanto uma causa corporal, como no exemplo espinosano, que traz consequências imprevistas para a memória e a imaginação. Enfermo, Quixote, tal como o poeta, esqueceu dos frutos da sua imaginação: sua vida de cavaleiro andante. Tratou de a esquecer repudiando: portanto, de fato, já não era mais o mesmo. Tanto não era que seus amigos não aceitaram, nem acreditaram na sua passagem inesperada do desatino à lucidez: a ficção realizada como desatino lhes era mais veraz que a realidade do homem são, por isso diziam a este homem outro, que não era mais o cavaleiro: “ – Agora, senhor, Dom Quixote, que temos nova que está a senhora Dulcinéia desencantada, sai vossa mercê com essa? E agora que estamos tão a piques de ser pastores, para passarmos a vida cantando como príncipes, quer vossa mercê fazer-se ermitão? Cale-se, por vida sua, torne em si e deixe de histórias” (CERVANTES, Miguel. *O Engenhoso cavaleiro D. Quixote de La Mancha, segundo livro*, p. 841). Agudíssima ironia: o tornar a si era voltar ao desatino, e as histórias que deveriam ser deixadas de lado não eram meras histórias, mas a lucidez que, regressando, contava de si mesma trazendo carregada às costas a realidade. Para seus amigos, Quixote, ainda que louco, era mais real que o lúcido e são Alonso Quijano. Assim, os dois não são a mesma pessoa, porém duas assaz diferentes. Bem se poderia dizer que o poeta espanhol do exemplo espinosano que não reconhecia mais como sua as fábulas e tragédias que escrevera seria Dom Quixote ao fim da obra: incapaz de reconhecer como sendo suas as aventuras que vivera, tanto fabulosas quanto trágicas, colocando-as na conta da loucura. Fora de si, não era ele que havia feito aquelas sandices, porém um outro que se foi quando a loucura se despediu sem saudações, tal como chegara. Dessa maneira, a chave interpretativa proposta para o caso do poeta espanhol deve desenvolver-se operando com base no vínculo entre *imaginação, corpo e memória*, vínculo este que está no tecido da criação poética urdido com os fios da linguagem. Nesse sentido, será preciso retomar o *Tratado Teológico-Político* para nele poder dispor melhor tais fios. Ora, recorde-se que logo no *capítulo I* desta obra, Espinosa ao caracterizar a figura do profeta diz que “as profecias variam em função, quer da imaginação e da compleição física de cada profeta (...)”, (ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*, p. 33). Assinalados tais elementos, todavia, já não nos cabe mais prosseguir aqui com eles, pois agora estão muito além de nossos escopos.

²⁵¹ O procedimento que adotaremos aqui na composição de uma linha interpretativa que nos levará ao texto espinosano é solidário àquele adotado por Homero Santiago em seu estudo sobre os *Princípios de Filosofia Cartesiana*. Com efeito, ao tratar, no primeiro capítulo de seu estudo, das questões retóricas que compõem o prolegômeno do *Principia Philosophiae Cartesianae*, ele nos aponta um princípio que também é válido para nosso “desvio” por Cervantes. Afirma o estudioso que: “Nossa parca estima pela cultura retórica, em parte devedora da crença numa bifurcação certa que desde os inícios da modernidade teria separado em definitivo *ciência e retórica*, depõe contra a *contaminação* de um texto filosófico pela última. A separação não é, contudo, tão segura. Um filósofo (...) não pode estar imune à própria cultura; ao invés, ela naturalmente influencia-lhe os escritos, *molda-lhe o gosto*”, (SANTIAGO, Homero. *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*, p. 43). Todavia, enquanto, em seu estudo, Homero Santiago mantém a divisão, seguindo aquilo que classicamente se faz nos estudos filosóficos, *entre o retórico e aquilo que é propriamente filosófico*, aqui não seguiremos à exaustão esta divisão, pois quando alocados por filósofos os elementos retóricos deixam de ter uma função apenas eloquente para se tornarem elementos constitutivos do próprio pensamento filosófico. Os usos filosóficos da retórica já não são mais propriamente retóricos, portanto a divisão entre *retórico e filosófico*, ainda que possa ser feita, já não nos parece importante para resguardar o “filosófico” do “não filosófico”, pois o próprio uso deliberado dos elementos retóricos, por parte dos pensadores, dá mostra de que essa divisão só pode ser feita na superfície. Seria como esperar que um homem sáisse na chuva sem guarda-chuva e pudesse voltar para casa enxuto. Uma vez alocados debaixo das tempestades filosóficas, estes elementos retóricos estarão no mínimo cheios de “respingos” filosóficos. Se adotássemos essa posição,

Ao que tudo indica, isto que a filosofia concebeu de modo difuso entre os autores da primeira modernidade (Descartes, Hobbes e Espinosa) – donde a leitura tomar lugar de destaque como âmbito diretamente vinculado ao conhecimento filosófico, quer como elemento da verdade, quer como elemento da desrazão – Cervantes antecipou, em uma reflexão poética, mas nem por isso alheia à alta especulação filosófica, em *O engenhoso cavaleiro D. Quixote de La Mancha*²⁵².

É nesta obra que se encontra figurada, pela vez primeira, a concepção de *leitor* que escapa de uma mera questão estilística-textual, que escapa também de ser uma simples nomeação abstrata, vazia de conteúdo, e nos prepara, portanto, para a concepção de *leitor-filósofo* com a qual adentraremos, de fato, o texto espinosano, porém tocando também rapidamente naqueles de seus contemporâneos seiscentistas.

poderíamos cair na concepção de que há elementos não filosóficos em obras filosóficas, o que desaguaria em duas questões: *i*) a obra filosófica identificada com estas características seria um híbrido; *ii*) sendo um híbrido, poderia ter sido produzido por arbítrio do autor, ou algo que se expressaria na sua escrita sem passar por sua deliberação, ou seja, de modo quase “inconsciente”. Este parece ser o sentido que Homero Santiago emprega, daí o uso dos termos “gosto” e “contaminação”. O primeiro dos termos possui uma densa história no âmbito *estético-filosófico*, ademais, e por isso, é um anacronismo, pois a noção de *gosto* como faculdade do prazer estético inexistiu como conceito filosófico antes do século XVIII. Aplicá-lo aos autores seiscentistas possibilita incorrer em uma ação contraditória: ao mesmo tempo em que se reconhece a importância da retórica e seu uso filosófico, ela é também diminuída, sendo posta fora do círculo filosófico. Daí o uso do segundo termo: “contaminação”, e afirmação de que a retórica está como que no “ar” da época, uma vez que, sendo própria da cultura, como afirma Homero Santiago, ela influencia as obras e molda os gostos. Nesse sentido, o reconhecimento de sua existência é também marcado pelo crivo da separação, na medida em que aquilo que é propriamente filosófico é o procedimento demonstrativo, sem mescla de contaminação com a retórica, tal como pode ser aduzido do desenvolvimento da argumentação do estudioso em questão. Resguardadas as especificidades do procedimento demonstrativo, o uso de um texto retórico ao lado de um demonstrativo no mínimo nos faz suspeitar que esta retórica aí alocada já não é mais simplesmente retórica, pois se presta a um sentido e uma função filosóficos, e que a demonstração parece não possuir a força que diz ter, já que precisa, ainda que para fins muito específicos, dos “estratagemas” dos retóricos.

²⁵² Segundo as considerações de Lukács: “E não é apenas o tato genial de Cervantes, cuja obra é a objetivação eterna dessa estrutura, que superou esse perigo com o seu enlace inescrutavelmente profundo e radiantemente sensível entre divindade e loucura na alma de Dom Quixote, mas também o momento histórico-filosófico em que sua obra foi criada. É mais que um acaso histórico que o Dom Quixote tenha sido concebido como paródia aos romances de cavalaria, e sua relação com eles é mais do que ensaística, (...) Cervantes, o visionário intuitivo do momento histórico-filosófico sem retorno. Sua visão emergiu no ponto que se dividiam duas épocas históricas, ele as reconheceu e compreendeu (...)”, (LUKÁCS, Georg. *A Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009, p. 103-137); considerações que se complementam nas formulações de Foucault: “Com suas voltas e reviravoltas, as aventuras de Dom Quixote traçam o limite: nelas terminam os jogos antigos da semelhança e dos signos; nelas já se travam novas relações, (...) Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento, (...) Dom Quixote é a primeira das obras modernas (...)”, (FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p. 61-62-63). Assim, confirmado o caráter filosófico desta obra literária, ao nos aproximarmos de Espinosa, nos afastamos de Descartes, com quem iniciamos, no segundo capítulo, nosso excursão pela Modernidade. Ademais, se Cervantes antecipa-se na fundação do ideário moderno, estamos, pois, a assinalar não uma outra Modernidade, porém uma Modernidade que se diz mais pelas pluralidades de seus discursos do que por discursos homogêneos.

Quem era, em verdade, Quixote, ou melhor, quem era o fidalgo Alonso Quijano, que depois será Quixote, senão um *leitor*? Com efeito, Foucault nos adverte que “Dom Quixote lê o mundo para demonstrar os livros”²⁵³. Sabemos, pelo começo desta obra-prima cervantina, que ser leitor é o traço distintivo do engenhoso personagem. Com efeito, pode-se mesmo afirmar que sua *engenhosidade* é moldada pela leitura, isto é, é um efeito decorrente do ato de ler²⁵⁴. É deste ato primordial, posto ser causa, que se desencadeia toda a série de aventuras e desventuras que formam a organicidade da narrativa. É por ser leitor que *Alonso Quijano* se transforma em um outro, diferente de si mesmo, porém cada vez mais parecido com os personagens que habitavam sua imaginação selvática.

Donde Foucault, em uma inflexão ao mesmo tempo poética e filosófica, dizer que Quixote é: “Longo grafismo magro como uma letra, acaba de escapar diretamente da fresta dos livros. Seu ser inteiro é só linguagem, textos, folhas impressas, história já transcrita. É feito de palavras entrecruzadas; é escrita errante no mundo em meio à semelhança das coisas”²⁵⁵. Conforme Jacques Rancière, Quixote oferece “*seu corpo incondicionalmente para atestar a verdade dos livros*”²⁵⁶. Por ser leitor, ele tornou-se uma obra: é, em verdade, uma obra dentro de outra²⁵⁷. Não é isto a própria natureza do

²⁵³ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p. 62.

²⁵⁴ O *engenho* é uma das faculdades mais apreciadas entre os teóricos da tratadística retórica barroca, e possui como uma das suas características unir os distantes, ou aqueles elementos que parecem ter naturezas contrárias e excludentes, daí estar sempre remetido ao detalhe e à novidade, também, por isso, confundindo-se com a *agudeza*, já que é uma faculdade capaz de extrair o novo. No caso de Cervantes, Quixote é engenhoso justamente na medida em que é capaz de fazer e apresentar atos que, embora fossem velhos, aparecem como novos, uma vez que estavam em desuso; e que, ainda que sejam atos praticados por um “louco”, eles nunca se constituem como ações moralmente reprováveis. São atos vexatórios, porém não moralmente reprováveis: lutar contra moinhos de vento pensando tratar-se de gigantes pode nos causar riso, porém não raiva ou indignação. Recorde-se que esta conceituação de *engenhoso-agudo* não é completamente estranha nem à letra, nem ao caráter político do pensamento espinosano. Com efeito, Espinosa, no capítulo X, do *Tratado Político*, se reporta a Maquiavel como o *agudíssimo florentino*. Para uma primeira aproximação com a questão da agudeza em contexto espinosano, veja-se: CHAUI, Marilena. *A Ciência dos Afetos*. In: *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

²⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p. 61.

²⁵⁶ RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. Trad. Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995, p. 68.

²⁵⁷ Tal pode ser atestado pelo recurso sagaz que Cervantes usa ousadamente mais de uma vez, de fazer Quixote conversar com os próprios leitores da obra ao longo de suas aventuras. Ao figurar o personagem e seus leitores – algo que poderia se confundir atualmente com um mero procedimento de *literatura fantástica* – como elementos de mesmo peso constituintes de sua prosa, o autor espanhol dá mostras de como a categoria *leitor* se autonomiza ao correr de sua pena. É comum se figurar o autor, na forma de *narrador-personagem*, em conversa com seu leitor conforme a trama se adensa, tal como faz o *defunto-autor* de Machado de Assis, porém menos usual é o diálogo direto entre personagem e leitor. Ora, não é Cervantes, literal ou figurado, que no interior da obra fala diretamente aos seus leitores, mas sim Quixote, que nada mais é que também um leitor. Tem-se, pois, um diálogo entre leitores e no qual o autor parece se exaurir no horizonte narrativo: a fala dos leitores se transforma no mutismo do autor. Nesse recurso, o

leitor: propiciar pelo ato da leitura o encontro entre obras, fazer uma obra entrar em contato com outra?

Assim, tudo parece depender mais da leitura do que da escrita, pois o legível não é apenas aquilo que se constitui em texto escrito, em código linguístico, mas aquilo que se deixa tornar compreensível, ou é tornado compreensível. No caso de Quixote, outros tantos leitores leram os mesmos escritos e não se tornaram “quixotescos”. Donde já se desconfiar que o termo *leitor* adquire aqui um sentido que não é uma simples nomenclatura universal rasa, descritiva e de conteúdo indeterminado, indeterminação que dá lugar a um vazio que pode ser preenchido pelos elementos mais díspares; mas, ao contrário, a terminologia *leitor* indica algo singular e determinado. Não somente historicamente determinado, como pode sugerir a obra de Cervantes na passagem entre uma ordem que de seu crepúsculo assistia a aurora de outra ordem, mas também filosoficamente determinado.

Por isso, trata-se de voltar as atenções para a determinação filosófica implicada na concepção moderna de leitor. Voltar-se não para a esfera das constituintes do letramento, ou para o círculo hermenêutico em que o leitor se confunde com o receptor, e sim para o interior da própria *Modernidade*. Se é um princípio espinosano que o conhecimento de uma coisa deve ser buscado nela mesma, e não fora dela, isto é, em outra, tal como no caso do estabelecimento de interpretação do texto escriturístico²⁵⁸, será de modo imanente que a figura do *leitor-filósofo* se descortinará para nós.

A concepção filosoficamente determinada de leitor não nos levará à Modernidade, pois sua compreensão já implica que estamos dentro do que seja o moderno. Assim, esta determinação não se dá simplesmente porque, sendo o leitor um filósofo, a leitura será

próprio leitor se faz personagem, pois só assim poderá vir à tona em uma prosa que não o relega ao lado de fora da materialidade do texto. O leitor é então retirado de sua suposta tibieza, não é mais considerado o lugar passivo da escrita. De fato, neste caso cervantino há dois tipos de leitores: o leitor que se pressupõe lúcido, isto é, o leitor da própria obra; e o leitor desatinado, ou seja, Quixote. Ao fazê-los conversar, Cervantes põe venda nessa diferença, de modo que não há nenhuma relação de superioridade entre os dois tipos: eles são apenas leitores, e nada mais. Ainda sobre a relação entre *autor*, *leitor* e *personagem*, pondera Rancière: “Pois Dom Quixote não é apenas um imitador exato dos personagens dos poetas, ele é também um imitador exato do que os próprios poetas fazem em seus bilhetes ardentes para bem-amadas ausentes ou idealizadas. O problema simplesmente é que Dom Quixote não é o autor do livro, é o personagem. E, num sentido, sua loucura não é mais do que isso: o fato de agir como autor, quando ele é personagem”, (RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*, p. 65).

²⁵⁸ Aqui nos reportamos mais precisamente ao capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*, no qual Espinosa define com clareza as regras para a correta interpretação das *Escrituras*. Diz ele: “Daí que o conhecimento de todas essas coisas, ou seja, de quase tudo o que vem na Escritura, deva investigar-se unicamente na própria Escritura, do mesmo modo que o conhecimento da natureza se investiga na própria natureza”, (ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*, p. 116).

filosoficamente determinada; ao contrário, a figura do leitor parece preceder, ainda que por um átimo, a figura do filósofo: nela está aderida, dela não se separa. O *leitor-filósofo* de que fala Espinosa, com grande destreza conceitual, não é apenas o leitor a quem se dirige o *Tratado Teológico-Político*, mas é a figura do próprio filósofo modernamente concebido.

Ora, por não ser um leitor determinado por uma obra, o leitor da filosofia moderna terá que ser o *leitor vazio*, o *leitor sem conteúdo*. Como já nos dissera Descartes, um leitor sem erudição; portanto, trata-se do paradoxo do leitor que nunca tenha lido. O único conteúdo deste leitor seria aquilo que ele mesmo produz, será a conjunção entre a sua própria legibilidade e a legibilidade das operações do pensamento. A leitura não se imporá ao seu *engenho*, mas, ao contrário, seu engenho é que se impõe ante tudo que lhe seja alheio, ou seja, ante tudo que não tenha sido fruto do esforço do seu próprio entendimento.

Todavia, assim não ocorria com Alonso Quijano, posteriormente Quixote. Se o leitor se identifica, sem grandes dificuldades, como sendo o destinatário geral a quem se dirige o escrito, ele o é apenas na medida em que faz parte de um conjunto específico de leitores. Alonso Quijano era um desses leitores específicos em meio ao conjunto maior de destinatários. Ele era um *leitor engenhoso*, não era o *leitor vazio* cartesianamente concebido, mas sim um leitor da renascença, no qual as referências da legibilidade deveriam ser buscadas além do escrito, uma vez que não haveria escrito que não se referisse a outros escritos, nem escritos que se referissem às próprias coisas, estas mesmas tão legíveis como se escritos fossem²⁵⁹.

Um escrito, assim compreendido, não é mais que uma sucessão de leituras que em certo momento ganha um corpo gráfico com o único objetivo de se tornarem mais leitura, nova leitura que se torna um novo elo na cadeia inquebrantável de *leituras de leituras*, de *leitores de leitores*²⁶⁰. Essa cadeia inquebrantável só se apresenta assim, uma vez que

²⁵⁹ Segundo, Rancière, comentando este aspecto do romance de Cervantes: “No ridículo dos exemplos, o texto nos diz isto: o mundo é tecido de livros: não apenas imaginário partilhado, mas textos que são todos comprovados da mesma maneira. (...) Todos os livros são solidários, todos estão suspensos da mesma pergunta: o que é que permite decidir quanto à falsidade de um livro?”, (RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*, p. 68).

²⁶⁰ Hegel nos recordará que a *História da Filosofia* também é uma cadeia formada por um elo de mesmo tipo: uma sucessão de *leituras de leituras*, das quais nascem as novas interpretações; de *leitores de leitores*, dos quais as refutações propiciam o novo. Desse modo, Hegel adverte que a multiplicidade das “filosofias” é uma absorção feita por meio de uma leitura interessada e não “aventuras, (...) coleção de eventos contingentes, excursões de *cavaleiros andantes* que por si só se engalfinham, se fadigam sem propósito”, (HEGEL, Georg. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, p. 64). Nesta passagem, como não lembrar do engenhoso fidalgo de Cervantes?

reconhece sua fragilidade: se a leitura não se transformar em escrito se perderá em si mesma; sua consumação textual como obra é, dessa maneira, apenas um recurso de que ela se serve para a comunicação entre leitores.

Algo que o próprio leitor de nossas linhas poderá reconhecer em si mesmo, já que ele é, ao mesmo tempo, leitor desse texto, leitor dos intérpretes espinosanos, leitor de Espinosa; e este leitor de Descartes e de Leão Hebreu, de quem também acabamos de nos tornar leitores, fechando, desse modo, um circuito de reconhecimento de legibilidade. Em nosso leitor somente pode residir uma sucessão de escritos com os quais ele julgará a pertinência deste, porque há uma sucessão de leituras. Não são propriamente os textos que se validam entre si mesmos²⁶¹, pois eles sozinhos nada mais são do que um conjunto gráfico que fala, mas que sem o leitor permanecerá sem ser ouvido, num tipo único de mutismo loquaz.

Com efeito, se ninguém nos ouve, como se atestará que falamos? Não é o *Tratado da Emenda do Intelecto* que nos recorda que o único verdadeiro bem, por isso digno de ser procurado, é *comunicável de si*? São, então, as leituras, por conseguinte os leitores, que validam a pertinência dos textos, e a legitimidade do sentido deste que se encaminha para seus últimos momentos. Ademais, repare nosso leitor que essa afirmação, enquanto posicionamento teórico, também já é uma leitura que fazemos dele: trata-se de ler o leitor, posto que são suas leituras que o tornam legível. Logo, nosso leitor está na mesma dimensão de Quixote: seus índices de julgamento são suas leituras.

Todavia, como um híbrido que vaga entre suaves colapsos e epifanias melancólicas, Quixote não quis fazer uma obra de leitura que fosse obra-texto, mas sim uma obra de leitura que fosse ato vivo, texto que não se prende à tinta descansada mortamente sobre um pedaço de papel, mas texto que se fazia ler vivamente em seu ser. Como afirma Rancière, ele oferece “seu corpo incondicionalmente para atestar a verdade dos livros”²⁶². Quixote já não quer as palavras, mas as coisas. Ao buscar as razões do escrito, tentava formar o par de sentido *inteligível-legível*, mas não atinou que naquilo que procurava razão estava a desrazão. Por isso, escreve Cervantes que “nessas razões

²⁶¹ Recorde-se que a polêmica sobre a validação de textos, isto é, sobre textos “falsos” e textos “verdadeiros” que poderia à primeira vista parecer uma questão de arqueologia literária, ou seja, meramente filológica, ocupou um lugar importante no seio do pensamento de alguns filósofos modernos, tais como Espinosa no *Tratado Teológico-Político* e Pascal em seus fragmentários, porém densos, *Pensamentos*. Com efeito, este ponto em comum entre os dois pensadores ainda é até hoje pouco explorado entre seus estudiosos, bem como as concepções de conhecimento que sustentam suas definições de *profecia*.

²⁶² RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*, p. 68.

[*razones*] perdia o juízo o pobre cavaleiro, desvelando-se por entendê-las e desentranhar-lhes o sentido, sem atinar que nem o mesmíssimo Aristóteles o extrairia nem as entenderia se ressuscitasse só para isso”²⁶³.

Se Quixote torna-se semelhante à suas leituras, tem-se que um dos efeitos do ler é assemelhar-se ao lido, de modo que a natureza do legível é tornar-se, de certo modo, a própria natureza do leitor. Algumas vezes de modo momentâneo, em outras vezes de modo permanente. Se Quixote não fosse um tipo de leitor singular de novelas de cavalaria, ele talvez não tivesse se transformado em cavaleiro. A julgar pelas considerações de Hobbes – um daqueles pensadores seiscentistas de formação humanista-renascentista²⁶⁴, Quixote não é um ser imaginário, pois o que diferenciaria o personagem de Cervantes de certos *filósofos confusos*?

(...) aqueles que acreditam nos *livros* procedem como aqueles que somam muitas pequenas somas numa maior, sem atentarem se essas pequenas somas foram ou não corretamente somadas; e finalmente encontrando o erro visível, e não duvidando das suas primeiras bases, não sabem que caminhos seguir para se esclarecerem, mas gastam tempo *azafamando-se em torno dos seus livros*, como aves que entrando numa chaminé e vendo-se fechadas num quarto adejam em torno da enganadora luz de uma janela, por não possuírem a sabedoria suficiente para atentarem por que caminho entraram, (...) e à medida que os homens vão adquirindo uma abundância de linguagem, vão se tornando mais sábios ou mais loucos que habitualmente²⁶⁵.

A metáfora irônica que Hobbes aplica aos filósofos, concordando com Cícero, pois “(...) nada há mais absurdo do que aquilo que se encontra nos livros de filosofia²⁶⁶”, não seria também aplicável, e com quase absoluta justeza, a Quixote?

Vê-se, então, que os absurdos não eram propriedade das novelas de cavalaria, isto é, resultados apenas do exercício da imaginação, mas também eram frutos de um entendimento mal exercitado. De modo que poderiam ser adquiridos pelo simples ato de ler. Até mesmo a própria concepção da obra não se faria sem a concepção de leitor. Pois

²⁶³ CERVANTES, Miguel. *O Engenhoso cavaleiro D. Quixote de La Mancha*, primeiro livro, p. 56.

²⁶⁴ SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica em Hobbes*. São Paulo: Unesp, 1999.

²⁶⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, p. 47.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 53.

como se trata de uma paródia aos romances de cavalaria²⁶⁷, está suposto que quer o autor, quer os destinatários da obra, são leitores de tais romances expostos a partir de então a galhofa discreta. Se assim não fosse, seria incompreensível o sentido de paródia que atravessa a obra, mas que não a exaure de todo. Na concepção da obra está, dessa maneira, a negação de que o ponto fundante da escrita se esgota na própria escrita, ou mesmo na figura autoral, já que neste caso a escrita nada mais é que um *movimento circular de leitores lendo sobre leitores*.

Aqui, já se entrevê, uma das especificidades da formulação *Espinosa, leitor de Leão Hebreu*: como leitor do pensador renascentista, Espinosa não foi apenas leitor de um autor, mas de muitos autores, de todos aqueles com quem Leão Hebreu dialogou e quis realizar síntese filosófica pela perspectiva universal do amor. Logo, Espinosa era também – como o leitor de Dom Quixote – *leitor de leitor*. Neste caso, Espinosa encontra-se distante daquilo que Descartes recomendará na *Busca da Verdade*: de não se imiscuir na cultura livresca, isto é, na erudição, pois ler Leão Hebreu era tomar parte em uma enciclopédia amorosa, que, por isso, não conteria apenas os erros do autor, mas também os erros contraídos daqueles que ele lera.

Se como se afirma na abertura do *Discurso do Método* “o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, (...) é naturalmente igual em todos os homens”²⁶⁸, a leitura, esta hospedeira de erros, parece danificar tal equidade natural do bom senso. Ademais, como também admoestam as *Regras para a Direção do Espírito*²⁶⁹: ler com demasiada atenção certos livros é adquirir manchas no espírito, logo na perspectiva cartesiana é melhor manter-se na ignorância dos livros, sem com isso deixar de ser leitor, até que a faculdade natural da razão seja despertada puramente, como vimos no segundo capítulo.

Se Descartes não quer um leitor com *manchas no espírito* [*errorum maculae*], Espinosa as tem, visto que a influência do pensador renascentista em sua filosofia é tangível. Provavelmente, Espinosa não teria o espírito manchado se fosse apenas leitor de Descartes, pois a pretensão cartesiana, após ter “limpado” seu próprio espírito, por meio da dúvida, das manchas que havia adquirido, é ser um autor não leitor, pelo menos não

²⁶⁷ Cf. CERVANTES, Miguel. *O Engenhoso cavaleiro D. Quixote de La Mancha*, primeiro livro, p. 35: “(...) vosso livro não tem necessidade de nenhuma dessas coisas que dizeis que lhe faltam, pois todo ele é uma invectiva contra os romances de cavalaria, (...) levari a mira posta em derribar a mal-fundada máquina desses cavaleirosos livros, detestados por tantos e elogiados por muito mais; pois, se tanto conseguirdes, não tereis conseguido pouco”.

²⁶⁸ DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 29.

²⁶⁹ DESCARTES, René. *Regras para a Direção do Espírito*, p. 11.

um leitor livresco, mas um leitor que dá por legível o próprio espírito, que se torna translúcido como deve ser aquilo que é claro e distinto.

Ocorre, porém, que Espinosa não é *Poliandro*, isto é, não é o leitor almejado por Descartes – diga-se de passagem, um leitor que o próprio Descartes não era. Ademais, conforme veremos, o leitor cartesiano não encontra o legível nos livros. Os livros, em verdade, dão o ilegível, pois hospedam os erros, tanto que podem levar à loucura como no caso de *Quixote*; o legível, como sinônimo do inteligível, estará no lugar onde a *topologia da verdade* apontar, e este lugar não é nos livros.

Do interior da perspectiva cartesiana, ou seja, nos alicerces da modernidade pensando a si mesma, há de se indagar: se o cartesianismo dá à leitura um estatuto ambíguo, ao mesmo tempo negativo e positivo, pois é nela que se instalam e por meio dela se espalham a maior parte dos erros, porque ainda fazer uso da leitura? Obviamente se poderia responder: não há outro meio de transmissão do conhecimento, já que não se pode retroceder à simples oralidade. Mas se assim é, o que diferenciaria a leitura de um texto cartesiano de um daqueles textos que poderia *manchar o espírito*? Apenas a mudança do objeto de leitura e de autor asseguraria uma leitura incólume, incapaz de transmitir erros e acarretar um espírito maculado? Ou será preciso abandonar a concepção de que ler seria um simples ato de decodificação textual separado do entendimento, deixando de lado a equivalência aparente de que a leitura é a forma e o legível o seu conteúdo?

Retorne-se, então, ao quixotesco. Do movimento circular de leitores lendo sobre leitores, que marca o primeiro romance moderno, e marcará a prosa filosófica seiscentista, há de se indagar: todo leitor de romance de cavalaria não teria, ainda que minimamente um traço quixotesco? Cervantes não faz com que o leitor da paródia também seja parodiado? Este leitor parodiado que ri de Quixote não deveria também rir de si mesmo, que ao menos uma vez também foi leitor daquilo que antes tomado por sério passava então à comicidade?

Talvez a senha explicativa do cerne destas indagações seja dada pela caracterização irônica do leitor: para Cervantes ele é, antes de tudo, o *desocupado leitor* da epígrafe deste subtópico. Ironia feita aos outros e a si mesmo²⁷⁰: Cervantes é um leitor,

²⁷⁰ “É a primeira grande batalha da interioridade contra a infâmia prosaica da vida exterior, e a única batalha em que ela consegue não somente retirar-se do combate imaculada, mas também envolver seu próprio

deveras desocupado, a ponto de conceber um romance - passando, pois, da leitura à escrita. Se o autor é leitor desocupado, seus leitores também o são. Não poderia ser diferente, pois aqui estamos no nascedouro do *romance de divertimento*²⁷¹. Leitores que no meio da diversão prosaica talvez não se deem conta de que em Quixote estão lendo a si mesmos, mais que ao legível codificado e decodificado na materialidade da obra enquanto escrita.

Este último aspecto, de leitores que leem a si mesmos, também ocorrerá no *Discurso do Método* e no *Tratado da Emenda do Intelecto*. No primeiro, visto que o autor se põe como exemplo, é pretensão cartesiana que na *estória*²⁷² de seu espírito o leitor possa ler a si mesmo, caso seja alguém que tenha passado pela mesma experiência formativa do autor²⁷³. E, caso não tenha tido esta mesma experiência, poderá evitar muita coisa que o autor não pôde evitar, e logo começar de um estado mais adiantado que o do próprio autor. Que veja em si mesmo a dúvida, e que duvidando chegue onde o autor chegou. Desse modo, a leitura do *Discurso do Método* não será propriamente a leitura de uma obra cartesiana, mas leitura de um espírito, que dobrado sobre si mesmo é capaz de separar o legível do ilegível, isto é, a verdade do erro.

No segundo caso, aquele do *Tratado da Emenda do Intelecto*, a leitura de si mesmo será feita na medida em que o terreno no qual se põe a argumentação inicial da obra é o terreno da *vida comum*. Diferente de Descartes, não é pretensão espinosana falar de sua própria formação, mas daquilo mesmo que é o constituinte da vida comum, os *afetos*. Movendo-se pelos interstícios da vida afetiva, o leitor espinosano verá na sua própria experiência a experiência do autor, posto que *experiência comum*. Por isso, quando comparada à primeira parte do *Discurso do Método*, a primeira parte do *Tratado da Emenda do Intelecto* nos parece mais acessível para possibilitar uma leitura sobre si mesmo, pois onde a prosa filosófica de Descartes separa a *busca da verdade* e a *vida afetiva*, Espinosa as apresenta unidas, inseparáveis, tanto que o objeto do verdadeiro conhecimento e o objeto da fruição afetiva é o mesmo. Sobre isto, basta ler mais uma vez

adversário vitorioso no brilho de sua poesia vitoriosa, anda que sem dúvida autoirônica”, (LUKÁCS, Georg. *A Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*, 107).

²⁷¹ Ibidem, p. 137, 138.

²⁷² Aqui recorreremos à diferença entre *estória* como simples narrativa e *história* como ciência ou saber. Com efeito, na primeira parte do *Discurso do Método* é verificável a presença destes dois usos do termo.

²⁷³ Ainda sobre a formação do pensamento cartesiano, veja-se: BORTOLOTTI, Arrigo. *Saggi Sulla Formazione del Pensiero di Descartes*. Particularmente, o capítulo II intitulado: *I Primi Scritti Della Maturità di Descartes*.

a primeira parte do *Discurso do Método*: lá não se verá menção a nenhum afeto. O mesmo não se poderá dizer do *Tratado da Emenda*, que, conforme iremos assinalar, em sua primeira parte é a narrativa de um amante, portanto um texto tecido completamente por afetos.

Assim, voltando ao romance de Cervantes, não há propriamente até aqui leitores lendo sobre o ato da leitura, como se poderia esperar de um tratamento filosófico deste aspecto, mas sim leitores lendo sobre leitores na maior parte da trama sem tomar consciência disto. Os leitores de *Dom Quixote* são tão leitores de romances de cavalaria quanto o fictício fidalgo, tanto que seus gostos podem se amoldar a uma paródia desses romances. De leitores de leitores abre-se uma série quase infindável na qual a escrita e os textos nos aparecem como leituras que se dobram sobre si mesmas, de tal modo que não importa tanto quem lê, mas o modo como a leitura é feita e os seus respectivos efeitos. E um destes efeitos, como nos diz o texto de Cervantes, é fazer o leitor ler a si mesmo, em um espelho colocado de ponta cabeça, já que Quixote poderia ter sido um leitor qualquer, mas tornou-se o leitor singular: o leitor desatinado.

Por três vezes, logo no começo do primeiro capítulo, Cervantes oferece-nos a figura do *fidalgo bom* como sendo o leitor pertinaz:

i) Cumpre, então, saber que esse tal fidalgo, nas horas de ócio – que eram as mais do ano –, se dava a ler livros de cavalaria com tanto empenho e gosto, que esqueceu quase por completo o exercício da caça e até a administração de seus bens; e a tal ponto chegou sua curiosidade e seu desatino, que vendeu boa parte de suas terras de sementeira para comprar livros de cavalaria (...); ii) Nessas razões perdia o juízo o pobre cavaleiro, desvelando-se por entendê-las e desentranhar-lhes o sentido, sem atinar que nem o mesmíssimo Aristóteles o extrairia nem as entenderia se ressuscitasse só para isso; iii) Enfim, tanto ele se engolfou nas suas leituras que lendo passava as noites de claro em claro e os dias de sol a sol; e, assim, de pouco dormir e muito ler se lhe secaram os miolos, de modo que veio a perder o juízo. Encheu-se-lhe a fantasia de tudo aquilo que lia nos livros, tanto de encantamento como de contendas, batalhas, desafios, ferimentos, galantarias, amores, borrascas e disparates impossíveis; e se lhe assentou de tal maneira na imaginação que era verdade toda aquela máquina daquelas soadas sonhadas invenções que lia, que para ele não havia no mundo história mais certa”²⁷⁴.

²⁷⁴ CERVANTES, Miguel. *O Engenhoso cavaleiro D. Quixote de La Mancha*, segundo livro, p. 56-57.

Conforme se pode depreender da pena de Cervantes, há um tipo de gradação no modo como se caracteriza o ato distintivo do personagem: a leitura. Em primeiro lugar, Alonso Quijano era um leitor comum, uma vez que sendo fidalgo a leitura não era seu ato de ofício, e sim de ócio. Contudo, como era grande o tempo de ociosidade, a leitura tomou todo seu tempo: quer o de ócio, quer o de ofício. Tornando-se a leitura seu único ato, sua singularidade mais própria, fazendo da imaginação sua faculdade mais ativa, tornando seu engenho fantasioso, ocorre, tendo como causa única a leitura, sua primeira sandice: vender suas terras cultiváveis para comprar livros. Uma sandice causada pela leitura e para que pudesse ter mais leitura. Alonso Quijano já era assim mais leitor que fidalgo, mais desmedido que ordenado.

Tivesse o leitor Alonso Quijano lido o *Discurso do Método* – em uma hipótese obviamente fabulosa, mas não inverossímil, pois veremos que há razões comuns para se fazer tal relação incomum – , teria aplicado para si uma regra que lhe tiraria do caminho da imaginação, da maquinaria das *soadas invenções*, e o colocaria nas vias da *busca da verdade*. Pondera Descartes:

Mas eu acreditava já ter dedicado bastante às línguas, e mesmo também à *leitura dos livros antigos* [*à la lecture des livres anciens*], às *suas histórias* [*histoires*] e às *suas fábulas* [*ables*]. Além do mais, as fábulas fazem imaginar como possíveis muitos eventos que não o são, e mesmo as histórias mais fiéis, se não mudam nem alteram o valor das coisas para torná-las mais dignas de serem lidas, ao menos omitem quase sempre as circunstâncias mais baixas e menos ilustres, de onde resulta que o resto não parece tal qual é, e aqueles que regulam os seus costumes pelos exemplos que deles tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos de nossos romances e a conceber desígnios que ultrapassam suas forças²⁷⁵.

É para não cair em extravagâncias que Descartes recusa a leitura continuada dos *textos fabulosos* e das *histórias*. Decerto, se continuasse em tais leituras ficaria como Alonso Quijano. É para não se tornar quixotesco que Descartes recusa certas leituras, recusa-se a ser o leitor pertinaz que fora o bom fidalgo. Portanto, é preciso deixar de ser leitor, pelos menos desse tipo de texto, pois renunciar a posição de leitor é renunciar à

²⁷⁵ DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 31.

própria *busca da verdade*. Esta busca e a *topologia da verdade* implicam um novo tipo de leitura que não irá recorrer aos livros.

Desse modo, também a concepção cartesiana se coaduna com as sentenças cervantinas sobre os atos de Quixote: contínuas extravagâncias feitas em escala ascendente. Não são as extravagâncias *dos paladinos dos romances* que perfazem a completude de suas leituras, quer dizer, da obra que se tornam as ações de Quixote? Como adverte Descartes, a leitura destes textos que falam à *imaginação* e não ao *entendimento* tem força de exemplo, portanto incidem sobre os hábitos e os costumes, pois segundo o mesmo *Discurso do Método* – mais particularmente em sua segunda e terceira partes – nossas ações cotidianas e costumes morais se pautam muito mais sobre o *verossímil* do que sobre o *verdadeiro*²⁷⁶.

Por isso, não se podendo chegar à certeza definitiva que seja critério de ação indiscutível, é suficiente uma *moral provisória* [*morale par provision*] “a fim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo em meus juízos (...)”²⁷⁷. A certeza de saber que 2+2 é igual a 4, em nada, ou quase nada, pode interferir na justificação moral das ações. Não se pode afirmar que alguém é moralmente bom por saber aplicar bem o *teorema de Pitágoras*, por exemplo. Certamente Quixote não desaprendeu a contar, ou seja, ele não perdeu as qualidades de certo tipo de raciocínio lógico, mas sim os critérios de ação que são considerados verdadeiros por se desenvolverem e estarem intrinsecamente relacionados a uma determinada realidade²⁷⁸.

Nesse aspecto, Quixote – com o perdão do gracejo teórico – é um bom cartesiano, pois ele nunca se presta à falta de resolução. Ao contrário, está sempre plenamente revolido em relação ao móvel de suas ações. Ocorre, contudo, que a moral de Quixote não é provisória, mas definitiva, dotada de uma régua de valoração com a qual se pode

²⁷⁶ Em dois momentos consecutivos da terceira parte do *Discurso do Método*, Descartes assinala claramente que as máximas que compõem sua *moral provisória* se assentam sobre o *verossímil*, que, não olvide nosso leitor, fora rechaçado na primeira parte do *Discurso* como obstáculo na busca da verdade. Daí, assinalar Descartes: “E, entre várias opiniões igualmente aceites, escolhia apenas as mais moderadas: tanto porque são sempre as mais cômodas para a prática, e *verossimilmente* as melhores”; “imitando nisso os viajantes que, vendo-se extraviados nalguma floresta, não devem errar volteando, ora para um lado, ora para outro, nem menos ainda deter-se num sítio, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, e não mudá-lo por fracas razões, ainda que no começo só o acaso talvez haja determinado a sua escolha: pois, por este meio, se não vão exatamente aonde desejam, pelo menos chegarão no fim a alguma parte, onde *verossimilmente* estarão melhor que no meio de uma floresta”, (DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 42-43).

²⁷⁷ DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 41.

²⁷⁸ Sobre tal aspecto, escreve Rancière: “Ele opõe aos princípios da realidade da ficção o único dever de ser louco, de oferecer seu corpo incondicionalmente para atestar a verdade dos livros em geral, como se vê na espantosa resposta de Dom Quixote ao cônego que põe em causa a loucura de acreditar nas histórias”, (RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*, p. 68).

medir e obter uma certeza absoluta do ponto de vista prático; decerto que as medidas desta régua são fantasiosas, mas o que importa é que são certas, pelo menos para o cavaleiro da triste figura.

Na comparação com Descartes: enquanto a realidade oferece a incerteza (daí o uso da provisão), o fantasioso dá o certo. O que parece uma estranha inversão, na verdade é a expressão da ordem entre *o leitor que opera fazendo do real o índice de veracidade da leitura e o leitor que opera fazendo da leitura o índice de veracidade do real*. Apesar da diferença, tudo ocorre tendo como centro de gravidade a leitura: quer para o fabuloso, quer para o realista. Os dois não deixam de ser leitores: Descartes e seu discurso de razão, neste aspecto, nos oferecem a incerteza; já Quixote, em um misto de *ser de discurso e ser de realidade*²⁷⁹, nos faz ver certeza na imaginação.

Nesse sentido, o erro de Alonso Quijano foi não ter feito com precisão a operação de diferenciação entre uma certeza que se funda na verossimilhança, mas que opera com a fantasia, e uma outra certeza verossímil, porém que opera com o entendimento. Nos dois casos, contudo, a moral não sairá do campo do *verossímil*²⁸⁰.

O fabuloso carrega consigo não apenas uma admiração que resulta de uma passividade maravilhada, mas também move o espírito para que se possa fazer o mesmo que foi dado ver na leitura. Quem não quer imitar atos grandiosos, tornar-se motivo de uma estima geral?²⁸¹ Não era isto que queria o engenhoso Quixote: andar pelo mundo a

²⁷⁹ Ibidem, p. 64.

²⁸⁰ Embora seja ultrapassar os limites do nosso escopo, não se pode deixar de apontar aqui o “calcanhar de Aquiles” que será a questão moral no interior do pensamento cartesiano. Desde o *Discurso do Método*, passando pelo *epistolário* até chegar ao *Tratado das Paixões*, esta lacuna sobre o que de fato podemos considerar como sendo a moral cartesiana e seu fundamento mais imediato compromete a própria integralidade daquilo que Descartes considerava ser um dos “galhos” de sua *árvore do saber*. Neste caso aqui, a passagem pela *moral provisória* apenas ilustra o lugar da leitura e do leitor; decerto, sem deixar de reenviar à resposta espinosana sobre este problema no cartesianismo.

²⁸¹ Sobre a *admiração* na filosofia cartesiana, veja-se: GRESS, Thibaut. *Descartes: admiration et sensibilité*. Paris: Puf, 2013. Digno de nota é que essa obra, embora curta, se move entre os estudos de novas temáticas cartesianas, por um lado; e, por outro, entre o que se pode considerar um rápido interesse e crescimento dos estudos estéticos na pesquisa filosófica da atualidade. Nesta obra, em particular, trata-se de pensar aquilo que poderia ser considerada uma *estética cartesiana*, ou mesmo um *cartesianismo estético*. Ainda que inovadora na longa história dos estudos cartesianos, ao nosso julgamento, esta obra repete um vício de origem recorrente na súbita aparição de pesquisas acadêmicas de cunho estético. Trata-se de uma amplificação teórica que, ao identificar problemas de natureza estética entre autores pré-idealismo alemão, não se limita a nomear as coisas como elas são, isto é, como problemas estéticos, mas como se fossem uma reflexão sistemática que recolhe em seu interior um conjunto de conceitos e categorias de mesmo arcabouço filosófico. Não se pode imputar uma Estética a um autor que refletiu sobre a beleza quando o belo não passava de uma categoria metafísica de seu pensamento, ou mesmo um simples ajuizamento das faculdades sensíveis em relação ao prazer que não advém nem da *verdade do conhecimento*, nem da *certeza moral*. É como se estivéssemos diante de um tipo de metonímia teórica pervertida onde a parte pode se passar por um todo que nem sequer existe. Não há uma *estética cartesiana*, simplesmente porque ao tempo histórico-filosófico de Descartes não existia nem o termo, nem a disciplina *Estética*, nem tampouco o autor quis fundar uma disciplina filosófica desse tipo. Por isso, não pode haver uma “estética cartesiana”, mas

reparar os maus costumes e fazer de suas ações a expressão viva de uma honra memorável?

Então, *já de todo sem juízo*, veio a dar com o mais estranho pensamento com que jamais deu algum louco neste mundo, e foi que lhe pareceu *conveniente e necessário*, tanto para o aumento de sua *honra* como para o *serviço de sua república*, fazer-se cavaleiro andante e sair pelo mundo com suas armas e seu cavalo em busca de aventuras e do exercício em tudo aquilo que *lera* que os cavaleiros andantes se exercitavam, *desfazendo todo gênero de agravos* e pondo-se em transe e perigos que, vencidos, lhe rendessem eterno nome e fama²⁸².

Se não tivesse entrando desafortunadamente em tais leituras, e se não tivesse deixado a imaginação e a fantasia ocuparem o lugar de seu entendimento, Alonso Quijano saberia, como adverte Descartes, que muitos dos eventos fabulosos tidos como possíveis não o são, pois se de fato fossem, não excitariam em demasia a imaginação que se compraz com aquilo que é o raro e incomum. Incomum que tanto será mais raro se for inventado, se não passar de simples ficção. Porém, como estava *já de todo sem juízo*, isto é, só imaginava e não mais refletia²⁸³, Alonso concebeu *designios que ultrapassavam*

problemas estéticos na filosofia de Descartes. Porém, mesmo esses problemas que podem ser ditos estéticos na filosofia do pensador francês, nos parece, devem ser creditados mais à tradição retórica, do que àquilo que posteriormente será considerado estético. Mas se ainda assim, após demonstrada a pertinência das questões como sendo de âmbito retórico, persistir o inadequado termo “estética cartesiana” seria de se perguntar: a Retórica é a Estética antes da Estética?

²⁸² CERVANTES, Miguel. *O Engenhoso cavaleiro D. Quixote de La Mancha, segundo livro*, p. 58. Veja-se que a maior parte dos termos que formam esta passagem remetem ao âmbito ético-moral: *conveniente, necessário, honra, serviço de sua república, desfazendo todo gênero de agravos*. Por isso, neste ponto da obra, que marca logo no começo os efeitos da leitura, começa o paradoxo da loucura de Quixote: dos livros à vida, ele materializa e realiza uma verdade cujo conteúdo é uma certeza moral, mais que uma certeza derivada dos rigorismos do raciocínio lógico. Com efeito, esta passagem da letra da vida à letra do texto, perfazendo um discurso de legibilidade, também encontraremos no prefácio do *Tratado da Emenda do Intelecto*. Como no caso de Cervantes, os *signos*, isto é, as unidades mínimas de compreensibilidade que perfazem um corpo legível, serão as paixões, os afetos. Em um a paixão que leva à desrazão, em outro o afeto que leva à razão. Ainda sobre o paradoxo da loucura de Cervantes, nos esclarece Rancière: “Certamente não há muito mérito em ser louco porque se foi enganado ou, em geral, porque algum acontecimento levou a isso. *O mérito está em ser louco sem razão, pela única razão de que se tem o dever de sê-lo*. Assim, a loucura de Dom Quixote se expressa de maneira muito diferente da de seu modelo Orlando. Confrontado com a evidência da traição, com aqueles sinais do amor de Angélica por Medoro escritos em todas as árvores e em todos os rochedos, o herói de Ariosto não tinha outra resposta possível senão arrancar todas as árvores e quebrar todos os rochedos cobertos com aquela escrita irrefutável da traição. *Já Dom Quixote entra na loucura como se entra na prece*. Resolve ficar louco até que lhe chegue a resposta de uma carta que envia a Dulcinéia”, (RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*, p. 64).

²⁸³ Sobre a relação entre *loucura e imaginação*, e mantendo a relação, Hobbes aponta que: “Um outro e principal defeito da mente é aquilo que os homens chamam de *loucura*, que parece ser apenas uma imaginação de tal modo predominante sobre todo o resto, que passamos a não ter nenhuma outra paixão senão a que dela provém. E a concepção de loucura nada mais é que excessiva *vanglória* ou *vão abatimento*”, (HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*, p. 50).

suas forças, de modo que não poderia ser tido por nem mais nem menos que um louco. Sua capacidade resolutiva não se apresentava mais que como delírio, e suas ações levadas dos livros para o mundo apareciam como a materialização de uma leitura sem juízo, justamente por afirmar que seu juízo não pode ser legitimado por outro âmbito que não fosse a própria leitura²⁸⁴.

Dessa maneira, o leitor se autonomiza da obra (ele não é mais um simples elemento *estilístico-textual*) e a leitura se autonomiza do escrito. O leitor pode encontrar o legível além da obra e além do escrito, tornando possível a *topologia da verdade* lá onde a leitura puder exercer ela mesma o juízo de compreensibilidade sobre seus próprios atos e efeitos. A Leitura encontra seu sentido vendo-se como um ser de razão, donde o par identitário: *legível-inteligível*. Mas a apresentação da leitura e do leitor como âmbitos de razão, já que autônomos, nos é dada por um ser de quem se diz faltar razão: Quixote, o homem da *loucura galante*.

Por isso, mesmo a leitura desatinada não deixa de ser leitura: ela aponta a centralidade do ler, e, por conseguinte do leitor, como movimento intrínseco ao exercício de compreensibilidade, tão intrínseco que um pode dizer o outro sem que se alienem, ou sem que se limitem por se explicarem. Ao contrário, ganham plenitude ao se identificarem com justeza.

As ações de Quixote só lhe eram compreensíveis na medida em que podiam ser legíveis, ainda que somente para ele. É aquele considerado louco, *o louco da letra*, ainda que seja irônica esta verdade, que prepara o caminho para a centralidade da leitura na filosofia seiscentista; é a desrazão que parece abrir as portas para a idade da razão²⁸⁵. Há a partilha de um *ethos* do saber entre o homem que “endoidecera” lendo e aqueles que se entregam à busca de tornar legível a verdade. Decerto que assim podemos dizer que

²⁸⁴ Sobre este ponto, mais uma vez Rancière nos esclarece: “Dom Quixote vê apenas o que ele vê. Simplesmente ele interpreta, decide não acreditar no que vê (...). Ele não toma como realidade aquilo que está nos livros. Ele desqualifica, por fidelidade ao livro, o real enganador da visão imediata”, (RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*, p. 63-64).

²⁸⁵ Nesse sentido, ao tomarmos uma direção claramente inspirada no percurso de Foucault em *As Palavras e as Coisas*, neste ponto da reflexão nos afastamos do caro pensador francês, mais especificamente daquela cisão que ele identifica entre *Renascimento* e *Modernidade* em sua *História da Loucura*. Com efeito, diz ele, “a loucura, cujas vozes a Renascença acaba de libertar, cuja violência, porém, ela já dominou, vai ser reduzida ao silêncio pela era Clássica através de um estranho golpe de força”, (FOUCAULT, Michel. *A História da Loucura: na Idade Clássica*, p. 45). Na primeira parte da obra, à qual pertence esta consideração, Foucault mostrará como a modernidade filosófica transforma radicalmente o pensamento filosófico sobre a Loucura, que no Renascimento ganhara uma posição de destaque, algumas vezes com cores zombeteiras, porém não como objeto de execração. Ora, em nosso percurso, a figura de Quixote nos faz ver que no caso da *leitura* e do *leitor*, ao invés de ocorrer uma cisão, haverá uma continuidade e aprofundamento. Até este ponto nos ajudou Foucault, agora devemos seguir sem ele: mas sem temor, posto que seguir sem ele não é o mesmo que seguir contra ele.

Quixote não endoidecera, mas somente lera. Ele não representa tanto a razão da desrazão, mas uma razão que precisa se conhecer pelo avesso - avesso que não é contrário - para se reconhecer integralmente.

Uma verdade, antes escondida à *Filosofia*, se faz ver pela *Literatura*; um elemento da *prosa filosófica* tem seu ponto inicial de legitimação e constituição na *prosa literária*, de tal modo que se trata de um daqueles momentos em que a diferença entre o verdadeiro da demonstração e a falsidade das ficções da imaginação parece não existir. É o homem cujos *miolos secaram* que nos faz avistar a fértil sentença: *filosofar é ler*. Sentença que é válida para os modernos seiscentistas e que sela a denominação de *Espinoso como leitor*. Leitor de duas singularidades: de Leão Hebreu e do afeto amoroso. Este afeto é o campo mesmo da mais legível das singularidades, já que, para o amante, o amado será sempre um objeto singular, único.

3.1.2 Filosofar é Ler: o pensador moderno é, antes de tudo, o bom leitor

Se reconhece, sem maiores dificuldades, a instituição de um novo *estilo filosófico*²⁸⁶, um novo modo expressivo do pensamento que no abandono progressivo do *latim* como *língua universal dos doutos*, isto é, como língua do saber, foi se moldando em favor das *línguas nacionais*: como observou Descartes, na *busca da verdade* é suficiente o baixo bretão [*bas-breton*]²⁸⁷. Portanto, a língua é, em certa medida, um elemento acessório ao pensamento, visto ser sua determinação particular, ou seja, sendo um meio histórico-expressivo de um povo e de um lugar, não estabelece uma vinculação de necessidade com a verdade. A língua pode determinar a forma expressiva do pensamento, mas não a *razão* que, “sendo naturalmente igual em todos os homens [*naturellement égale en tous les hommes*]”²⁸⁸, eleva-se universalmente acima das particularidades linguísticas.

Assim, o *leitor-filósofo* é retirado de um lugar específico, dado pelas amarras da sua língua, para encontrar-se posicionado em qualquer lugar. Por conseguinte, a *topologia da verdade* desacredita a língua como *lugar do verdadeiro*. Suas elaborações são alheias ao método, ao pensamento demonstrativo²⁸⁹. É isto o que faz Descartes ao afirmar que,

²⁸⁶ Veja-se, por exemplo: KAMBOUCHNER, Denis. *Le Style de Descartes*. Paris: Éditions Manucius, 2013.

²⁸⁷ DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 32.

²⁸⁸ Ibidem, p. 29.

²⁸⁹ Sabemos que o mesmo não se passa com a filosofia espinosana em relação à língua. Sobre isto, veja-se: SANTIAGO, Homero. *Geometria do Instituído: estudos sobre a gramática hebraica espinosana*.

ainda que apreciando a *eloquência* [*éloquence*] e a *poesia* [*poésie*], “pensava que uma e outra eram *dons do espírito* [*dons de l'esprit*], mais do que *frutos do estudo* [*fruits de l'étude*]”²⁹⁰.

Com esta afirmativa, além de realizar uma cisão quase incontornável entre *Filosofia* e *Retórica*, Descartes também sinaliza um *critério de legibilidade*. Ao descredenciar as artes *retórica* e *poética* como agentes legítimos da *busca da verdade*, trata-se de reduzir o lugar daquelas artes consideradas como as mais importantes para o exercício da escrita, e, por conseguinte, para prender o leitor, cativar seu ânimo, e para que, após vencido pelos encantos e deleites de uma escrita prazerosa, caia dominado aos pés do autor, como aquele que se encontra *atado às amáveis cadeias do amor* – para usarmos a expressão espinosana do *Breve Tratado*. Trata-se, portanto, de liberar o leitor, deixando-o livre para que possa saber separar o *artificial*, que algumas vezes beira o artificioso, do *essencial*²⁹¹. Isto é, àquilo que na busca da verdade nada mais é que exterioridade, fazendo com que na dimensão topológica que é essa busca, se fique do lado de “fora” sem adentrar nos lugares em que se deve entrar. Preso no interior dos artifícios retóricos, ele se queda inerte quando pensa estar se movimentando.

O leitor não deve atinar para aquilo que se presta a ser uma ocasionalidade; tudo aquilo que é *dom do espírito* não é determinante para o verdadeiro, já que a verdade nunca é ocasional, mas necessária. Ademais, como se afirma na abertura do *Discurso*, o *bom senso* é a coisa melhor compartilhada, enquanto algo que é considerado um *dom do espírito* pode ter sido dado generosamente a um e parcamente a outro²⁹². Logo, distante de uma equidade natural da razão, estabeleceria uma relação de diferença danosa à busca

²⁹⁰ Descartes, *Discurso do Método*, p. 31.

²⁹¹ Sabemos que no limite isso é uma dissimulação [*dissimulatio*] cartesiana, pois os mesmos elementos retórico-poéticos descredenciados são utilizados sub-repticiamente pelo próprio Descartes, no correr do seu *Discurso*. De fato, um *discurso do método* não pode ser feito sem um *método do discurso*. Tema que, difuso no corpo desta investigação, poderá ser objeto privilegiado de outro momento de nossos trabalhos.

²⁹² Vê-se aqui uma expressiva diferença entre Descartes, Espinosa e Pascal, três dos mais importantes pensadores seiscentistas. O primeiro, ao fazer dos elementos retórico-poéticos *dons do espírito*, os utiliza sem estabelecer uma *Retórica*, isto é, não escreve um tratado para o estabelecimento das regras da boa eloquência, o que seria uma contradição com seus preceitos filosóficos; o segundo, também fazendo uso de elementos retóricos ao longo de suas obras, no *Tratado Teológico-Político* deixa entrever algo sobre seus usos, ao estabelecer a correta hermenêutica do texto escriturístico; já o terceiro é um caso singular, pois escreve um tratado de cunho retórico, a *Arte da Persuasão*, que partilha do senso cartesiano de retórica, e nos seus *Pensamentos* apresenta não apenas aquilo que seria a natureza da retórica, como manobra com destreza essa mesma natureza por todo o edifício formado por seus curtos, porém agudos fragmentos. Em um há uma *dissimulação retórica*, em outro uma *evidenciação da retórica* fixada em um objeto particular, mas que não fixa um corpo retórico determinado, enquanto no último identifica-se uma *retórica evidente e enciclopédica*, posto que imiscuída entre a reflexão filosófica e especulações teológicas.

da verdade. Diferença danosa, como já vimos no *segundo capítulo*, fomentada pela cultura livresca que se alimenta não tanto da verdade, porém tão somente da cumulação de leituras. Assim, em relação ao fruto que procede de *dons do espírito*, não é nele que deve residir o bom critério de legibilidade. A boa legibilidade, isto é, a verdade se encontra em outra dimensão, embora no mesmo lugar, o *espírito*.

Deslegitimando a Retórica e a Poética, o próprio Descartes já se coloca mais na posição de leitor do que de autor. De fato, o que é a narrativa da primeira parte do *Discurso do Método* senão o relato de um leitor, o exame crítico das leituras que foram como a seiva que nutria um espírito sedento de saber? Desse modo, ele parece querer dar mostras ao seu leitor de que não irá proceder como os outros autores, isto é, usando de artifícios textuais, de cunho retórico-poético, para ganhar seu leitor. Deverá valer mais a experiência da leitura do que aquela propriamente de autoria.

Nosso leitor talvez se mostre confuso, incrédulo, ou até mesmo esboce um sorriso inesperado se lhe dissermos que há uma não pequena similitude entre a trama narrativa do *Engenhoso Fidalgo D. Quixote de La Mancha* e a primeira parte do *Discurso do Método*, uma solidariedade teórica entre o ficcional e o filosófico. Há entre estes dois textos clássicos um tipo de liame que não pode ser confundido apenas com simples erudição, pois um liame mais profundo que deita raízes na construção de uma determinação filosófica.

Parece ainda valer, na aurora da Modernidade, aquela máxima aristotélica segundo a qual *a poesia é mais filosófica que a história*. Não se está afirmando com isso que Descartes imitou ou tomou emprestado da genial agudeza espanhola um modelo narrativo, uma temática particular e seu respectivo desenvolvimento. Se há algo de quixotesco no cartesianismo, então há algo de quixotesco na Modernidade. Não porque fossem atrasados os modernos, mas por ser Quixote, além de desatinado, moderno. Já aqui ele nos serve como elemento dúbio capaz de realizar nossa passagem: nem completamente renascentista, nem completamente moderno. Também não é assim o Espinosa do *Breve Tratado*: moderno, porém um pouco renascentista?

Com efeito, a incredulidade de nosso leitor, em um primeiro momento, estaria completamente revestida de sentido, uma vez que se trataria de uma equiparação entre coisas irreconciliáveis, posto que antípodas perfeitas - *o pensador da idade da razão* e o

personagem louco dos tempos da fabulação – uma relação que, por ser desproporcional, seria incompatível com a similitude alegada.

Ora, esta similitude nos é justificada pelo próprio autor do *Discurso do Método* naquilo em que foi necessário ser narrado para se justificar o *erro* e, por conseguinte, a *busca da verdade*, mas também no caráter não exclusivamente filosófico que Descartes dá ao seu discurso, sem deixar de ser, porém, filosofia. De fato, ao justificar a pertinência de suas proposições à comunidade do saber, ele dá ao seu discurso mais de uma dimensão, além daquela evidentemente filosófica. Diz ele:

Mas estimaria *mostrar*, neste discurso, quais os caminhos que segui, e *representar nele a minha vida como num quadro*, para que cada qual possa julgá-la. (...). Mas não propondo este escrito senão como uma *história*, ou, se preferirdes, como uma *fábula*, na qual, entre *alguns exemplos* que se podem *imitar*, se encontrarão talvez muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele será *útil* a alguns, *sem ser nocivo* a ninguém, e que todos me serão gratos por minha *franqueza*²⁹³.

O *Discurso do Método* é, desse modo, tanto uma *representação pictórica*, já que aquilo que é exposto ocorre como se tivesse sido pintado em um quadro [*représenter ma vie comme en un tableau*]²⁹⁴; como também uma *história* [*histoire*], ou seja, uma narração

²⁹³ DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 30.

²⁹⁴ Este caráter pictórico do *Discurso do Método*, além de sua inspiração que pode ser lastreada nos *Ensaios* de Montaigne, pode ser ainda mais interessante quando comparado com a seguinte afirmação da primeira das *Meditações*: “todavia, é preciso ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão à semelhança de algo real e verdadeiro; e que assim, pelo menos, essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e todo o resto do corpo, não são coisas imaginárias, mas verdadeiras e existentes. Pois, na verdade, os pintores, mesmo quando se empenham com o maior artifício em representar sereias e sátiros por formas estranhas e extraordinárias, não lhes podem, todavia, atribuir formas e naturezas inteiramente novas, mas apenas fazem certa mistura e composição dos membros de diversos animais; ou então, se porventura sua imaginação for assaz extravagante para inventar algo tão novo, que jamais tenhamos visto coisa semelhante, e que assim sua obra nos represente uma coisa puramente fictícia e absolutamente falsa, certamente ao menos as cores com que eles a compõem devem ser verdadeiras”, (DESCARTES, René. *Meditações*, p. 86-87). Ao ler este trecho, é quase impossível não suspeitar que sua inspiração esteja na primeira parte da *Poética* de Horácio, na qual o autor romano traça as regras para que a imaginação do poeta não ultrapasse os limites do verossímil na concepção de algo novo. Mas, enquanto este está preocupado com a feitura do belo, Descartes descobre aí uma peça singular sobre a natureza da imaginação. Nada melhor do que observar os trabalhos de poetas e pintores, já que neles o trabalho da imaginação excede o trabalho do entendimento. Da comparação entre onírico e pictórico, tem-se, pois, que há uma mescla entre o verdadeiro e o imaginado, entre a realidade e a novidade. Nesse sentido, ao afirmar que uma das dimensões de seu *Discurso* é pictórica, Descartes diz ao seu leitor que, embora aquilo que esteja sendo narrado tenha ocorrido (daí, também a dimensão de *história*), há algo de inventado que não pode ser lastreado na realidade. Mas se aí seu leitor se mostrar desconfiado, não se esqueça, como ele mesmo diz, que “*ao menos as cores (...) devem ser verdadeiras*”.

verossímil sobre algo ocorrido que contém um sentido moral (com efeito, a *terceira parte* do *Discurso* trata exclusivamente da questão *moral*); bem como é uma *fábula* [*fable*]²⁹⁵, ou seja, uma narração ficcional em que, diferentemente da *história*, o verossímil não guarda nenhuma relação de necessidade com algo ocorrido, isto é, com a realidade. Seu caráter segue as regras do fantástico, e nesta dimensão o intelecto deve ceder para que a imaginação seja capaz de *deleitar* e *entreter*. Do contrário, o discurso cartesiano, como outra qualquer peça retórica, poderá se tornar uma fala enfadonha. Algo que atentaria contra a urgência de expor a necessidade e a pertinência do método. Sendo o método a demonstração racional por excelência, antes de demonstrar é preciso convencer. Ora, não é para o convencimento que se destinam os discursos?

Pode parecer incomum, ou mesmo contraditório, que o pensador da clareza e da distinção, além de dar uma múltipla dimensão ao seu discurso de verdade, o aloque irremediavelmente no campo da imaginação. Todavia, um discurso enquanto tal não é uma peça de natureza rigorosamente demonstrativa, e por sua constituição retórica demanda o deleitar, logo está irremediavelmente inscrito nos quadros imaginativos, algo que não é um demérito para o caráter racional do discurso; exceto para aqueles que não reconhecem que em determinados momentos e situações específicas a retórica cumpre um papel que a filosofia não pode cumprir por si mesma.

Os caracteres *pictórico*, *ficcional* e *fabuloso* aos quais Descartes alude no começo de seu discurso não podem ser tomados pelo leitor como algo apenas metafórico: o texto de Descartes é tanto um *quadro* como uma *história*, como uma *fábula*, como também é em seu todo um texto filosófico. É por meio desse último sentido que as outras dimensões ganham coerência e não se deixam conduzir nem somente pela imaginação, nem apenas pela simples memória. Se Cervantes fazia seu leitor refletir sobre sua própria condição ante a capacidade do legível, porém valendo-se da ficção; Descartes vale-se de um punhado de ficção para refletir filosoficamente sobre o mesmo aspecto: o leitor. Assim, quando dizemos que há algo de quixotesco em Descartes, como consequência se diz que há algo de filosófico em Quixote²⁹⁶.

²⁹⁵ Sobre a questão da fábula em Descartes, veja-se, mais uma vez: CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Descartes, a Fábula do Mundo*, bem como o capítulo II, *La Metáfora e La Memoria*, de: NEGRI, Antonio. *Descartes Político o della ragionevole ideologia*. Roma: Manifestolibri, 2007, p. 102.

²⁹⁶ Nos recorda Foucault, em uma imagem que em uma última instância nos reenvia à figura do *leitor*, pois trata dos homens do saber, que: “igualmente na literatura erudita a Loucura está em ação, no âmago mesmo da razão e da verdade. (...) Erasmo reserva ao homem do saber um bom lugar em sua ronda dos loucos:

Ao apresentar uma dimensão ficcional, o *Discurso* está aparentando-se às narrativas da prosa literária, embora não deixe de pertencer à prosa filosófica, pois não é um discurso fabuloso, mas sim o *Discurso do Método*. Está nesse aspecto, de mescla de *fábula* e de *filosofia*, de *imaginação* e *entendimento*, o fundamento da similitude entre o *pensador da idade da razão* e o *louco da letra*. Ora, o que caracteriza Quixote senão a mescla indefinida entre o lido e o acontecido, entre o compreensível da imaginação e o imaginativo que se faz das coisas ainda não plenamente conhecidas? Sobre isto, não é demais recordar a afirmação de Negri segunda a qual, nos termos de hoje, o *Discurso* de Descartes poderia ser concebido como um “romance filosófico”²⁹⁷.

Ademais, não se olvide a dubiedade contida no título da obra: trata-se de um *Discurso do Método* [*Discours de la Méthode*]. Ou seja, a expressão “do método” parece remeter tanto ao objeto do discurso quanto ao seu “autor”. É como se no *Discurso* quem falasse fosse o próprio *Método*, aspecto que reforça o caráter fabuloso: Descartes é apenas o signo de identidade, uma marca nominal a quem chamamos de *autor*, alguém inserido em um processo, que, sendo a própria busca da verdade, ultrapassa-o excepcionalmente enquanto simples indivíduo, embora só enquanto indivíduo posso fazer tal busca. Pode-se afirmar, sem escândalos, que não é propriamente Descartes quem discursa, pois objetivamente não pode um quadro discursar; nem é ele mesmo que fala, pois o que se dá ver é uma fábula, portanto, uma ficção do autor e não o autor de fato – aqui alguém poderia afirmar num diálogo baixo com seus botões, mas o que é o autor senão uma ficção? – não estamos perante um relato autobiográfico cujo parâmetro seja a fidelidade à realidade²⁹⁸. Em verdade, Descartes levanta um espelho sem moldura, ou seja, sem que possamos divisar o limite entre o real e o refletido, espelho sem moldura que, ao refletir

depois os Gramáticos, os Poetas, os Retóricos e os Escritores; depois os Jurisconsultos; em seguida, caminham os ‘Filósofos respeitáveis por sua barba e seu manto’; finalmente a tropa apressada e inumerável dos Teólogos. Mas se o saber é tão importante na loucura, não é que esta possa conter os segredos daquele; ela é, pelo contrário, o castigo de uma ciência desregrada e inútil. Se a loucura é a verdade do conhecimento, é porque este é insignificante, e em lugar de dirigir-se ao grande livro da experiência, perde-se na poeira dos livros e na discussão ociosa; a ciência acaba por desaguar na loucura pelo próprio excesso das falsas ciências”, (FOUCAULT, Michel. *A História da Loucura: na Idade Clássica*, p. 14, 23-24).

²⁹⁷ Cf. NEGRI, Antonio. *Descartes Politico o della ragionevole ideologia*, p. 102.

²⁹⁸ Neste ponto, talvez pudesse valer, e robustamente, como almejava Foucault, a figura do autor, ou melhor, a *função autor* como uma *ausência*. Contudo, ainda que a busca da verdade e o método sejam aquilo que que se gruda no nosso entendimento após a leitura do *Discurso do Método*, muito dificilmente se pode esquecer que aquela narrativa se refere à vida de um homem particular: de quem sabemos não apenas o nome e suas ideias, e que, por isso, denominamos de autor. Em outros termos, é quase impossível não associar o *Discurso do Método* ao seu autor. Ao que parece, mesmo quando o autor procura ceder o seu lugar, seja por mimetismo com o objeto da escrita, seja por metonímia com a obra, ele nunca se ausenta.

Descartes, não dá a ver sua própria vida, mas o *Método*. Que se esqueça o nome do autor, isto não seria um erro, porém nunca o bom caminho na busca da verdade²⁹⁹.

Mas como começa este caminho, quais os primeiros lugares da topologia da verdade? É neste começo que os traços quixotescos se mostram vivamente, desde que não nos esqueçamos das bem traçadas linhas da pena cervantina que principiam caracterizando Quixote. Afirma Descartes:

Fui *nutrido nas letras desde a infância*, e por me haver *persuadido* de que, por meio delas, se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo que é útil à vida, sentia *extraordinário desejo de aprendê-las*. Mas, logo que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na *classe dos doutos*, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, *procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância*, (...). Aprendera aí tudo o que os outros apreendiam, e mesmo, não me tendo contentado com as ciências que nos ensinavam, percorrera *todos os livros que tratam daquelas que são consideradas as mais curiosas e as mais raras*, que vieram a cair em minhas mãos³⁰⁰.

Aqui, nas primeiras linhas do *Discurso do Método*, como na trama de Quixote, há uma tríade que dá o desenvolvimento inicial: *leitura, absurdo e loucura*. Como Quixote, Descartes apresenta-se, antes de tudo, como um leitor. Tem *extraordinário desejo*, assim como o personagem de Cervantes, que vendera seus campos férteis para comprar livros raros. Como Quixote, o pensador era um leitor voraz, como ele mesmo diz: *percorrera todos os livros*.

²⁹⁹ Ante este quadro, nos parece exagerada a seguinte afirmação de Alexis Philonenko: “quando sonhamos com os arcanos da escrita de um Fichte, *ficamos confundidos com a clareza cartesiana* e se é verdade que *um homem se lê na sua escrita*, vemos aparecer um espírito seguro, implacável, mas também aberto ao próximo. A clareza, a distinção, o sentimento da evidência. Se a escrita um pouco indolente de Rousseau evoca o triunfo da sentimentalidade, a de Descartes assinala o primado da razão”, (PHILONENKO, Alexis. *Reler Descartes*. Trad. Fernando Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 15). Que a prosa filosófica de Descartes não seja a escrita de um sentimentalista não é algo difícil de concordar. Que exista uma *clareza que confunda*, já não se pode concordar facilmente, quer pelo critério lógico, quer por ser algo alheio ao espírito da filosofia cartesiana. Ademais, este alegado primado da razão parece não ser uma soberania absoluta, pois esta mesma razão deve servir-se de meios retóricos para exercer seu domínio, ou seja, deve também dissimular e provocar desvios que se escondem no espaço real da diferença entre o que se diz no interior da escrita e o que se faz no corpo do texto, ou seja, na diferença entre o escrito e o legível.

³⁰⁰ DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 30.

O primeiro indício de que Descartes, de fato, não havia aprendido, ou seja, que estava imóvel na experiência do não saber, quando pensava circular entre distintos conhecimentos, é dado pelo efeito que tiveram nele os *saberes* [*lettres*] com os quais se nutrira. Ele não diz ter apreendido, mas sim que foi *persuadido* [*me persuadait*]. Havia, pois, confundido *convencimento* com *conhecimento*. Esta confusão dá azo a uma *crise*, mas para que essa crise se mostre como é na sua forma mais acabada, é preciso considerar seu caráter absurdo.

De fato, é absurdo que, tendo vivido para o saber desde a infância, na idade adulta um homem chegue à conclusão de que nada sabe. Descartes está como o personagem *Poliandro* da *Recherche*, não por nunca ter pego em livros, mas ao contrário, por ser leitor, ele nada sabe. Chega mesmo a ser tal este absurdo que se poderia dizer que aqui se está à beira da loucura (!). Nosso leitor talvez considere isso uma amplificação, um exagero da via que segue esta argumentação, mas para o pensador seiscentista o estado de não saber, por se confundir com o próprio erro (contudo, tido como se verdade fosse), nada mais é que loucura.

É nosso ponto de chegada, Espinosa, que, por mais de uma vez, nas linhas mais ácidas de seu *Tratado Teológico-Político*, nos faz ver que o *falso saber*, a ignorância que ignora a si mesma, e a *loucura* são duas faces de uma mesma moeda. O desatinado no texto espinosano são os *teólogos*, detentores de um falso saber superior.

Não refletem, uma vez que:

não lhes bastava já *delirar* com os gregos, quiseram também que os profetas *delirassem* com eles, (...). Se, com efeito, se averiguar que mistérios eles vêm escondidos na Escritura, ninguém encontra nada a não ser *ficções* de Aristóteles, de Platão, ou de qualquer outro parecido, *ficções* que, na maior parte dos casos, é mais fácil *qualquer idiota imaginá-las a sonhar* que um *grande erudito descobri-las* a partir da Escritura³⁰¹.

Não é pouco ostensiva a invectiva de Espinosa. Afirmar que a *Teologia* e suas disputas metafísicas não são mais que *imaginações no sonho de um idiota* é compará-las ao grau mais elevado do desatino; é, nesse sentido, como ele diz contundentemente, um

³⁰¹ ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*, p. 208.

*delírio*³⁰². De fato, a peça que faz mover a engrenagem da loucura é a mesma que faz mover a engrenagem do não saber. Aquele que, encontrando-se no erro ou na ignorância, age como se possuísse um conhecimento verdadeiro, faz o mesmo que o louco que, tomando como realidade uma ficção, diz ter algo que não possui: a *lucidez*³⁰³.

Como o louco que só vê aquilo que sua imaginação configura alheia ao real, portanto ilusões e ficções, assim também aquele que não sabe, mas diz saber. O teólogo é como um louco, só que com a diferença de não ser reconhecido como tal, pois faz do seu delírio um discurso aceito sob a veste do misterioso e do sobrenatural. Eles, os teólogos, agem como o destinado Quixote, que na diferença entre suas concepções e aquilo que se mostra aos seus olhos, justifica sua não aceitação do real com a defesa de que a realidade se encontra encantada. Qual a diferença entre a crença nos milagres e saberes encantatórios? O que é um milagre senão um tipo de encanto às avessas? Portanto, recorre-se a conhecimentos tidos por *extraordinários* e *maravilhosos*. É das coisas raras, e não das comuns, que os *loucos*, os *teólogos* e todos os *presunçosos de saber*, mas que nada sabem, retiram a validade dos seus argumentos: justificando, dessa forma, o conhecido pelo desconhecido.

Ora, são estes conhecimentos que Descartes declara, no final de sua passagem, ter lido nos *livros das ciências mais raras e curiosas* [*plus curieuses, plus rares*]. É como leitor, portanto, que ele se pronuncia, e só como leitor a narrativa de sua experiência filosófica poderá apresentar-se como legítima, já que é das leituras que se retira o conhecer. Mas, como já sabemos, as leituras lhe deram a ignorância. Como Alonso, antes de ser Quixote, Descartes nada mais é que um leitor, cuja avidez de conhecimento o cegou.

³⁰² Sabemos que este delírio tem uma valência política, pois este não saber, que se considera o mais elevado dos conhecimentos, é o mais forte sustentáculo de um modelo político da *servidão* e não da *liberdade*. Sobre este aspecto, veja-se: CHAUI, Marilena. *A Instituição do Campo Político*. In: *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

³⁰³ Esta explicação sobre o delírio que aparece nas páginas do *Tratado Teológico-Político* é retomada por Espinosa no célebre *apêndice* da parte I da *Ética*. De fato, neste se explica em detalhes como o delírio procede da ignorância, ou seja, da falta de conhecimento verdadeiro. Com base no conhecimento imaginativo, os homens tendem a considerar as coisas a partir da causa final e “assim esse preconceito virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes, o que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a entender e explicar as causas finais de todas as coisas. Porém, enquanto buscavam mostrar que a natureza nunca age em vão (isto é, que não seja para uso do homem), nada outro parecem haver mostrado senão que a natureza e os Deuses, ao igual que os homens, deliram. Vê, peço, a que ponto chegaram as coisas!”, (ESPINOSA, Baruch. *Ética*, p. 113).

Um esteve sem ver por toda uma obra, o que para nós, leitores deste leitor engenhoso, significa estar cego por toda sua vida, pois ver apenas aquilo que ninguém vê é o mesmo que cegar; o outro se mostra cego apenas no início de seu *Discurso*, porém é o mesmo tipo de cegueira que se faz ver na trama quixotesca: o que Descartes vê, os outros não veem. O pensador compartilha por um momento da mesma condição do desatinado. Aquele nutrido nas letras, ao invés de se enxergar como conhecedor, após terminado o *curso dos estudos* com o qual se é recebido na *classe dos doutos* [*rang des doctes*], se dá conta de que nada mais era que um ignorante, cujo saber era apenas o reconhecimento da falta de certeza que o levará à dúvida. Os *moinhos de vento* contra os quais se lança Descartes são tão grandes e reais como aqueles que abatem Quixote. No entanto, o desatinado cavaleiro não está sozinho: a queda dos que são abatidos em companhia, ainda que de estranhos, é menos dura do que aquela dos que caem sozinhos; já Descartes, sem “escudeiro”, anda *comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres*³⁰⁴.

Não é está a mesma condição daquele que se apresenta no prólogo do *Tratado da Emenda do Intelecto*? Decerto que sim, porém este sentimento de solidão no quadro do pensamento espinosano será ainda maior, uma vez que fora precedido pela companhia do amante. Veremos que na constituição da *emenda*, está o *amor*. Em Descartes prevalece a solidão quixotesca de uma certeza que se carrega desde sempre sozinho. Sua condição é assim aquela de um herói, ou seja, daquele cujos atos apresentam uma singularidade sem precedentes, que, por isso, permanecem resguardados na memória, mas também se perenizam, uma vez que suas ações suscitam um fluxo indefinido de outras³⁰⁵. Quixote age como se herói fosse, por isso, ainda que desatinado, já que não era cavaleiro, não deixa de aparecer para nós como dotado de heroísmo, tanto que se tornou a figura por

³⁰⁴ DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1970, p. 136.

³⁰⁵ É, por isso, que em sua *Introdução às Lições de História da Filosofia*, Hegel não deixará de se reportar por mais de uma vez aos filósofos como sendo os *heróis da razão*. Assim, em uma passagem que nem de longe se assemelha a alguns trechos da *Fenomenologia do Espírito*, densos de conteúdo, mas parcos de uma maior apuro estético-estilístico, ou seja, enriquecedores, mas tediosos, ele diz em uma passagem de beleza filosófica que: “os corpos dos espíritos que são os *heróis* desta História, a sua vida temporal, certamente que passaram, mas as suas obras não lhes sucederam, (...). A filosofia não é um sonambulismo, mas antes a consciência mais acordada, e o seu ato é apenas este: um despertar sucessivo (...). Os adquiridos do pensar, enquanto enformados pelo próprio pensar, constituem o ser do espírito. Estes conhecimentos não são precisamente por isso uma erudição, uma noção de morto: a História da Filosofia tem a ver com o que não envelhece, com o pensamento vivo”, (HEGEL, Georg. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, p. 86).

excelência das *utopias* e das causas perdidas. Ele é o herói que age contra falsos gigantes, mas que não duvida da verdade de suas ideias. Descartes se presta a heroísmo semelhante.

Enquanto o mundo via naquele curso dos estudos a condição da *sagesse*, Descartes enxerga o que não se quer ver, ou se finge não enxergar. Ele teimará, então, como Quixote: não dará um passo atrás em suas ideias. A convicção que brota nos desatinos é tão forte quanto aquela que nasce de um conhecimento verdadeiro. Isto vimos, por exemplo, no embate entre *Eudoxo* e *Epistemon*. A certeza da ilusão não é menos certeza que aquela da verdade, apenas é de um outro tipo³⁰⁶. Donde o reconhecimento da ignorância no *Discurso* corresponder a uma acusação contra o mundo, neste caso o mundo dos doutos. O *rang des doctes* apresenta-se como uma espécie de *nau dos loucos*³⁰⁷, uma vez que vivem a ilusão de possuírem o que não têm, isto é, um saber de certeza, um conhecimento de caráter indubitável. Não reconhecendo a verdade que está ante seus olhos, fazem do encobrimento das dúvidas um discurso aparentemente possuidor de sentido, porém carente de lucidez, ou daquilo que Descartes confia ter sido naturalmente equânime em todos: o *bom senso*.

Daí se poder indagar: por que o não saber das ficções lidas por Quixote o endoidecera, constituído o mote absurdo da obra de Cervantes, enquanto as leituras de Descartes, que lhe revelaram sua ignorância, constituindo-se também como mote absurdo, não o endoideceram?³⁰⁸ Em virtude de um ter-se feito leitor de si mesmo, enquanto o outro continuou lendo em si mesmo apenas aquilo que lia nos livros. No caminho da determinação moderna do leitor, o ato de leitura, concebido como o próprio ato da inteligibilidade, deverá sofrer uma cisão de objeto: o leitor deverá abandonar os

³⁰⁶ Isto exemplifica Espinosa tratando do conhecimento não apenas falso, posto que fruto da ilusão, mas também delirante: “(...) embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos que o cômodo e o incômodo sobrevêm igual e indistintamente aos pios e ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito: com efeito, foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova”, (ESPINOSA, Baruch. *Ética*, p. 113).

³⁰⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *A História da Loucura: na Idade Clássica*, p. 9.

³⁰⁸ Conforme aponta Foucault, “no caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro (...). Mas Descartes não evita o perigo da loucura do mesmo modo quando encontra a eventualidade do sonho ou do erro (...). ‘Não nos lembramos de como sentimos a presença da contradição em nosso próprio juízo?’. Ora, Descartes adquiriu agora essa certeza, e agarra-se firmemente a ela: a loucura não pode mais dizer-lhe respeito. Seria extravagante acreditar que se é extravagante; como experiência do pensamento, a loucura implica a si própria e, portanto, exclui-se do projeto. Com isso, o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão. Esta se vê entrincheirada na plena posse de si mesma, onde só pode encontrar como armadilhas o erro, e como perigos, as ilusões. A dúvida de Descartes desfaz os encantos dos sentidos, atravessa as paisagens do sonho, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras, mas ele bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser”, (FOUCAULT, Michel. *A História da Loucura: na Idade Clássica*, p. 45, 47).

textos e voltar-se para si mesmo, ler a si mesmo como se ele um texto fosse. Não são, pois, os livros, o objeto primordial do leitor. Quando pensava ler a si mesmo, Quixote nada mais fazia que continuar a ler os livros, com a diferença que os textos deixaram de ser pedaços de papel para se tornarem signos vivos: quem via Quixote era como se lesse os próprios textos de cavalaria que ele lera. Fazendo com que Quixote agisse como se um texto fosse, Cervantes anunciava esta capacidade moderna, que somente o leitor poderá realizar: retirar a leitura do ato mecânico de decifração linguística de textos e livros.

Descartes, ao voltar para si e ler seu próprio espírito também torna-se um tipo de signo vivo; também como Quixote, ele retira a leitura da escuta solitária dos textos para torná-la a escuta acompanhada de si mesmo, porém Descartes não confirma os livros, como o personagem leitor de Cervantes. É por ser leitor que Descartes pode desautorizar os textos: a autoridade de um texto não será mais dada pelo autor, mas legitimada pelo leitor que confirma seu índice de verdade e nível de razoabilidade. Não há mais *auctoritas*, na medida em que a autoridade não está mais no autor. Desse modo, o erro, isto é, o ilegível que os livros deram a Descartes, mostrou-lhe a legibilidade de seu próprio espírito. A totalidade das leituras vindas dos livros não era mais que seu vazio. O pensador encontra a si mesmo no erro, o personagem perde-se na certeza. Neste caso, o erro não se presta a ser um índice de medida do desatino, mas um diferencial da lucidez.

Esta diferença, contudo, entre *um leitor que sabe de si* e *o leitor que só sabe dos livros* não impedirá que os dois tenham a mesma atitude. Estes dois tipos de leitores diferentes constituem um mesmo tipo de relação na qual somente a legibilidade pode estabelecer a compreensibilidade das coisas: o ilegível é o incompreensível, o erro é aquilo que se deixa ler, mas que não retira da ignorância.

Só é razoável, inteligível, aquilo que pode ser lido, mesmo que isto se mostre absurdo, pois, do contrário, nem Descartes poderia dar-se conta de sua ignorância, nem Quixote poderia acreditar naquela ideia que o tornara um outro de si mesmo. A leitura, tanto em Quixote como em Descartes, tem o mesmo efeito, posto que o mesmo ato constituinte. Se a causa é a mesma, o efeito também o será. Não só a causa é a mesma, como também o agente: o leitor. A leitura dá capacidade de resolução aos leitores, que da frequência íntima e ininterrupta dos livros tomam o legível como algo natural, algo inscrito de uma vez por todas no próprio leitor e no mundo. Dessa forma, se Quixote foi ao mundo por e para continuar sendo leitor, Descartes também vai ao mundo para

continuar a ler, já que ler foi o elemento determinante de seu espírito desde sempre, ao menos é o que nos dá a entender a sua fabulação de si e de método.

Deixam-se os livros, vai-se ao mundo, mas sem deixar de ler:

Eis por que, tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei inteiramente o *estudo das letras*. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência, além daquela que se poderia achar *em mim próprio* ou então no grande *livro do mundo*, empreguei o resto da minha mocidade em *viajar*, em *ver cortes e exércitos*, em *frequentar gente de diversos humores e condições*, em *recolher diversas experiências*, em *provar-me a mim mesmo nos reencontros que a fortuna* e, por toda parte, em fazer tal reflexão sobre as coisas que se me apresentavam, que eu pudesse tirar delas algum proveito³⁰⁹.

Como leitor, Descartes se faz um tipo de “cavaleiro andante”. Seus atos aproximam-se e muito dos atos de Quixote; é quase como se fossem narradas as aventuras do desatinado cavaleiro. De fato, como Descartes, Quixote saiu a andar, a viajar com destino incerto, mas não sem rumo, para *frequentar gente de diversos humores*, *buscar cortes*, *travar com exércitos*. Enfim, os personagens da fabulação filosófica e da fabulação literária entregaram-se àquilo que a *fortuna* lhes dava, sempre com a intenção de *provarem-se a si mesmos*.

Provando a si mesmo, Descartes desaprova os livros; já Quixote desaprova o mundo para provar os livros. Os dois, no grande *livro do mundo*, eram ao mesmo tempo *signos e leitores*, mas de significados diferentes. Descartes não queria corrigir as linhas que ele considerava mal traçadas deste livro, ele não tinha reparações a fazer. Quixote é o leitor que age como se autor fosse, daí a razão de seu desatino. Ele quer corrigir, fazer reparações como se em um livro, o do mundo, no qual ele nada mais é que um personagem, pudesse mudar os rumos de uma trama que o ultrapassa. Ante um moderno, aí se configura seu erro capital: não se pode mudar o *grande livro do mundo*, alterar-lhe as linhas, reposicionar seus termos, sem antes compreendê-lo. Se não se permanecer como leitor, os atos de compreensibilidade se arrebentam como uma onda de mar revolto que se quebra nas pedras de uma praia inóspita: aquela do desatino.

³⁰⁹ DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 33.

Ademais, o bom leitor não é aquele que altera o sentido dos textos, mas sim aquele que compreende seu significado mais profundo. Quixote não lê o mundo por ele mesmo, seja porque está desatinado, seja porque lê o mundo pelos livros. Ele desconhece o princípio espinosano segundo o qual um texto se prova por si mesmo, e não por outro³¹⁰. O livro do mundo deve ser provado por si, por ser um livro singular e não por ser um livro como outros.

Não se pode deixar de ser leitor, sob o risco de passar da razão à desrazão. É por isso que Descartes, entre as mudanças que aponta no *Discurso do Método*, nunca deixa de ser leitor, apenas muda o caráter e o objeto da leitura. Deve agir como se não houvesse nada a ser escrito, mas compreendido. A legibilidade é que dá sentido à escrita, por isso, o autor moderno, ainda que o denominemos assim, na verdade nunca deixa de ser um leitor. É desse modo que ele se concebe. Importa a legibilidade, não a autoria, pois é aquela que dá sentido a esta. Aquele que ainda não leu corretamente a si mesmo e o mundo nada poderá escrever: dará ao papel apenas a transcrição de mais um erro. Ora, os pensadores modernos não querem mais transcrever erros, mas “dedicam-se a desfazer mistérios”³¹¹.

Ao fim, então, se confirma que a primeira leitura, aquela primordial e mais importante, deve ser a leitura garantidora da legibilidade de si mesmo. Por isso, tornando a si, como Quixote que volta a ser Alonso Quijano depois de suas aventuras, Descartes afirma:

³¹⁰ Trata-se do princípio anunciado no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político: ex solâ Scripturâ*.

³¹¹ CHAUI, Marilena. *Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo: (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 8. Nosso leitor mais atento à produção interpretativa da filosofia de Espinosa talvez deve ter identificado em nosso percurso sobre o leitor um modo oposto àquilo que nos apresenta Chauí ao tratar da questão do autor. Trata-se mais especificamente do tratamento do *prefácio da parte IV* da *Ética* que se encontra em *Nervura do Real II* (São Paulo: Companhia das Letras, 382). Com efeito, como tentamos demonstrar, o leitor não é a negação do autor ou seu antípoda mais completo. Ora, como analisa Marilena Chauí a noção de autor na parte IV vem à tona com o problema do modelo. Se nesta parte, como nos mostra Espinosa, é preciso desmontar o sentido tradicional da relação entre autor, obra e finalidade, a noção de leitor não se perde no pensamento de Espinosa na medida em que, como se afirma no *Tratado Teológico Político*: “o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele”, (ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*, p. 115). Ora, se estes dois métodos são intercambiáveis e no fundo não diferem, por que não se poderia afirmar que o método de interpretação da natureza faz de seu aplicador um leitor, o bom leitor? Não porque ele compreenda as coisas naturais como se signos fossem, mas porque “(...) como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores”, (Ibidem, p. 115-116). Em outros termos, o método aqui tem o mesmo sentido de leitura, pois é o mesmo quer aplicado a um livro específico, a Escritura, quer aplicado à natureza.

Mas, depois que empreguei alguns anos em estudar assim no *livro do mundo*, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir. O que me deu muito mais resultado, parece-me, *do que se jamais tivesse me afastado de meu país e de meus livros*³¹².

A cisão entre o *leitor* e o *mundo*, que garantirá a legibilidade de ambos, não será um traço filosófico essencial apenas deste momento inaugurador do cartesianismo. Por exemplo, a *arte dos homens* [*ars humana*], à qual se refere Hobbes, nas primeiras linhas do prefácio do *Leviatã*³¹³, supõe aquela diferença de legibilidade que se antecipa em *Dom Quixote* e que se apresenta cartesiana no *Discurso do Método*.

Com efeito, o *animal artificial*, ou melhor, o *homem artificial* [*homo artificiais*] que é o *Leviatã*, supõe dois tipos de inteligibilidade, ou, como já sabemos, dois tipos de legibilidade. À *legibilidade da natureza* que pode apresentar-se como objeto de conhecimento se segue uma *legibilidade das coisas artificiais*. Isto é, daquelas coisas que, não sendo produtos diretos da ordem natural, não lhes são, por isso, estranhas, uma vez que, conforme salienta Mariela Chaui, nesta concepção moderna “tudo é artifício mecânico”³¹⁴.

³¹² DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 33.

³¹³ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 23.

³¹⁴ CHAUI, Marilena. *Laços do Desejo*. In: *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*, p. 12. No começo deste ensaio, Chaui nos apresenta, ainda que brevemente, uma certa diferença entre o modo de pensar do Renascimento e da Modernidade, figurados nas expressões individuais de Hobbes e Leão Hebreu. Como aponta a estudiosa, de fato, não poderia haver maior diferença entre dois regimes de compreensibilidade que relacionam *homem e mundo*, entre um regime que opera com a noção de vínculos secretos e outro com a noção de transparência. Contrapondo as noções modernas de *mecanismo* e *artificialidade* àquelas renascentistas de *espelhamento*, *cópula* e *magia natural*, Chaui ressalta que entre Hobbes e Leão Hebreu se abre o profundo espaço que separa o encantamento e o desencantamento do mundo. Com efeito, a diferença esmiuçada é incontestável, todavia nos parece que, ao seguir os passos de Foucault, donde a utilização da expressão “*as palavras e as coisas*” para caracterizar o “eixo organizador do pensamento”, e também o modo como está estruturada sua argumentação, que emula a divisão foucaultiana de *As Palavras e as Coisas*, talvez a autora olvide que, apesar da diferença, há algo em comum, e é por causa deste que é possível relação, ainda que de inversão. Este comum é a noção de *similitude*. Os dois, Leão Hebreu e Hobbes, ou seja, renascentistas e modernos, afirmam um primado unívoco: há uma relação de proporcionalidade e semelhança entre homem e mundo que permite o conhecimento dos dois. Afirmar que o *Estado* é um *homem artificial* opera no mesmo registro que afirmar que o *homem* é um *microcosmo*. Em dois, nos quais um se pode dizer pelo outro reciprocamente, há, de fato, apenas um. Afirmar-se aí identidade e não contradição. Desse modo, tem-se dois regimes de legibilidade diferentes, porém uma só relação: a de semelhança. De um se pode dizer o outro, ainda que os termos e as relações que propiciam a semelhança sejam diferentes. Nesse sentido, poder-se afirmar, sem contradição lógica e sem resumir-se apenas a um jogo retórico de expressões e ideias, que a diferença entre modernos e renascentistas reside na semelhança.

Um legível se diz por outro legível, posto que não se pode tomar um desconhecido por outro desconhecido. Neste caso, a legibilidade dos mecanismos que tanto podem ser artificiais como naturais. O *homem* e o *mundo*; um livro que se lê externamente e um outro livro que se lê internamente. O homem é signo e leitor, o mundo apenas signo. De fato, é esta lógica de legibilidade interna e externa que faz com que Hobbes proceda – ao fim de seu prefácio – à passagem à figura do *leitor*.

Depois de ter se reportado à legibilidade dos artefatos, ele afirma:

(...) há um ditado do qual ultimamente muito se tem abusado: que a *sabedoria* não se adquire pela *leitura dos livros*, mas do *homem*. Mas há um outro ditado que ultimamente não tem sido compreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente apreender a *ler-se uns aos outros*, se se dessem ao trabalho de o fazer: isto é, *Nosce te ipsum, Lê-te a ti mesmo*³¹⁵.

Ora, a leitura de si mesmo, segundo Hobbes, não é outra coisa senão a própria *sabedoria*, é o princípio do verdadeiro conhecimento. Aqui, a figura do leitor atravessa de ponta a ponta a noção de inteligibilidade, de conhecimento e de verdade. Para que o homem seja leitor de si mesmo, se supõe não apenas que ele seja como um texto, mas que ele é, de fato, um texto, é uma coisa legível: ou seja, está perpassado de *signos, palavras, termos, expressões, linhas e parágrafos* até que se possa ver sua inteireza como uma obra completa.

No materialismo hobbesiano, vai-se do corpo do texto ao texto do corpo. Tanto maior será o conhecimento, quanto maior for a capacidade de leitura. O pensador é, então, aquele que leu a si mesmo, que descobriu em si uma legibilidade, uma ordem de sentido.

Todos estes elementos próprios de um regime de legibilidade não são mais que nossas ações que se deixam ver na sua inteireza de sentido quando corretamente lidas. Aqui, como em Quixote, são as ações e as paixões que se põem como signos visíveis. Mas estes signos, e nisto reside a singularidade da noção moderna de leitor, não recorrem

³¹⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 24. Este princípio do *Nosce te ipsum* aparece antes do *Leviatã*, e se encontra diretamente relacionado à noção hobbesiana de linguagem que, por questões de escopo e espaço, não analisaremos aqui. Todavia, registre-se que em *Os Elementos da Lei Natural e Política*, Hobbes pondera que: “posso de certo modo concluir que é impossível retificar em cada homem tantos erros (...), sem começar a partir do primeiro fundamento verdadeiro de todo o nosso conhecimento, a sensação: e, em vez dos livros, ler de novo ordenadamente as nossas próprias concepções. Nesse sentido, tomo *nosce teipsum* como um preceito digno da reputação que adquiriu”, (HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*, p. 24).

à concepção de autoria. Hobbes não afirma que quando um homem compreende outro por meio de suas ações se tratasse do encontro entre dois autores, mas sim que:

Pretendia ensinar-nos que, a partir da semelhança entre os pensamentos e paixões dos diferentes homens, quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz quando *pensa, opina, raciocina*, espera, receita, etc., e por quais motivos o faz, poderá por esse meio *ler e conhecer* quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas.

Aqui já não importará mais tanto o *livro do mundo*, uma vez que o mundo dos homens, isto é, o mundo dos artifícios, parece ser muito mais complexo que aquele. Como livro, o mundo é uma prosa cujos personagens procedem a um enredo já escrito: a ordem da natureza. Já na prosa dos homens ocorre um fenômeno próprio apenas deste tipo de prosa: nela há leitores lendo leitores. Leitores que se leem na medida em que são semelhantes, na medida em que são leitores: só um legível pode dar a ver outro legível.

Os leitores são como textos de autores diferentes, porém feitos com os mesmos signos. A universalidade dos signos, isto é, das ações, pode garantir a leitura e o conhecimento verdadeiro. Daí que:

Mas mesmo que um homem seja capaz de *ler perfeitamente um outro através de suas ações*, isso servir-lhe-á apenas com os seus conhecidos, que são muito poucos. Aquele que vai governar uma nação inteira deve *ler*, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano. O que é coisa difícil, mais ainda do que apreender qualquer língua ou qualquer ciência, mas ainda assim, depois de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada a minha própria leitura, o cuidado deixado a outros será apenas decidir se não encontram o mesmo em si próprios. Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração³¹⁶.

A semelhança dos signos, quer dizer, as ações, e a comunidade de leitores tornam possível realizar um movimento entre o *macro* e o *micro*, entre a leitura de si mesmo e a leitura dos outros. É por isso que Hobbes pode dar ao seu leitor uma demonstração verdadeira, pois o que ele dá ao seu leitor é aquilo que ele já fez consigo mesmo: *ler*. A leitura origina a escrita, dá a ver o verdadeiro e torna-se ela mesma a prova de

³¹⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 25.

demonstração. Que se leia antes em si aquilo que se lê na obra, pois a leitura livresca é só reflexo de algo, nunca a própria coisa: a legibilidade não está no livro, mas no próprio leitor.

Não há, portanto, outro horizonte possível para o pensamento que não aquele da leitura, não há outra figura de sentido possível para a filosofia moderna que não aquela do leitor. Descartes leitor, Hobbes leitor, nós também leitores. Desta passagem que talvez em seu princípio se mostrasse meramente banal, chegamos ao âmago da Modernidade. O leitor, termo que aqui qualifica Espinosa, perde, portanto, toda sua banalidade, seu sentido aparente e sua superficialidade imprevista. Ler a si mesmo e requerer que também os que estão a ler leiam mais a si mesmos que os livros: não é isso que nos pede Espinosa no prólogo do *Tratado da Emenda do Intelecto*? Que Espinosa seja leitor de Leão de Hebreu significa que ele é mais um leitor das paixões do que o leitor de um autor particular. Mas o que ele nos faz ler no amor senão a nós mesmos, uma vez que é impossível não amar?³¹⁷.

Sigamos então, lendo Espinosa, para lermos a nós mesmos por meio do amor, todavia sem perder de vista que agora o termo leitor designa o próprio termo pensador, uma vez que, não nos esqueçamos, o *conhecimento é que causa o amor*, logo não pode haver leitor que não seja também amante.

3.2 Da emenda, o amor: do tratado inconcluso ao tratado breve

“(...) e o amor que lhe tem põe-lhe uma venda nos olhos para que não veja suas falhas, antes as toma por graças e discrições e as conta aos amigos como agudezas e donaires”, (Cervantes, *O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha*).

Valha-nos, uma vez mais, a pena de Cervantes que nos oferece a chave interpretativa sobre o princípio amoroso que nos conduz diretamente para o interior do *Tratado da Emenda do Intelecto*. Sirva-nos de tópica sua engenhosa agudeza, porém, uma derradeira vez para não abusar da benevolência do leitor, que a esta altura deve estar indagando com reclamos justificados: quando se chegará, de fato, ao texto espinosano?

³¹⁷ ESPINOSA, Baruch. *Breve Tratado*, p. 101.

Quando cessará o quixotesco, encerrando de uma vez por todas a madrugada renascentista para dar lugar a uma aurora moderna, ainda que um pouco cinzenta?

Se é certo que já estamos em solo moderno antes de nos aproximarmos da filosofia espinosana, não é menos certo que até aqui, pode-se sustentar, não cessaram ainda os efeitos da renascença. Ademais, persegue-se o limite da influência de Leão Hebreu, por conseguinte a renascença não cessará completamente, mesmo que completamente descortinada a Modernidade. O reconhecimento, porém, da influência não faz de Espinosa um renascentista, nem de Leão Hebreu um moderno. Nosso leitor, todavia, poderá indagar de novo: se o terreno limítrofe escolhido para tangenciar tal influência é o *Breve Tratado*, por qual razão devemos nos ater, mesmo que de passagem, no *Tratado da Emenda do Intelecto*? Um novo “desvio”?

Indagar desse modo supõe que antes já tenham ocorrido outros desvios, quando, em verdade, não se trata de desvios, em absoluto. Não há aqui um primeiro, ou segundo desvio, mas sim o consequente seguimento do curso de ineditismo que nos propusemos no começo desta empreitada filosófica. É bem verdade que a influência de Leão Hebreu se faz mais tangível no *Breve Tratado* – nos *diálogos* e no papel de destaque que a paixão amorosa ocupa na segunda parte da obra –, porém não se poderia também detectar tal influência no *Tratado da Emenda da Intelecto*, uma vez que há elementos comuns entre estas duas obras no que diz respeito à concepção e aos efeitos do amor? O primeiro diálogo do *Breve Tratado* não possui também um aspecto semelhante aos propósitos da emenda?

Sendo afirmativa a resposta desta indagação, e, em virtude da existência de tais elementos comuns que explicitaremos no decorrer deste tópico, se propõe uma nova chave de leitura interpretativa para o *Tratado da Emenda do Intelecto*, não em sua totalidade, porém mais particularmente para sua primeira parte: o já célebre *prólogo*³¹⁸. Este elemento interpretativo novo se assenta na proposição de que se pode ler, sem prejuízo de compreensão teórica, a *narrativa dramática*³¹⁹ do prólogo do *tratado da*

³¹⁸ O prólogo da obra já se tornou célebre quer pelos efeitos de suas qualidades estilísticas e sua singularidade no interior da produção espinosana, quer pelo sempre alegado caráter autobiográfico. Este último aspecto conduziu, em muitas oportunidades, inadvertidamente, não se olvide, a uma comparação, em virtude de algumas aparentes semelhanças, com o *Discurso do Método*. Este tipo de leitura não faz justiça à boa similitude, ademais desconfigura a singularidade do texto espinosano. Ver-se-á que há algo que fala por todo o curso do prólogo e que é inaudível no discurso cartesiano. Por fim, compreendemos como sendo o prólogo do *Tratado da emenda* os 10 primeiros parágrafos desta obra.

³¹⁹ Aqui a expressão *narrativa dramática* não designa apenas o caráter de sofreguidão que se configura no interior do prólogo e que estabelece seu horizonte de sentido, mas também designa a dimensão estilística,

emenda como uma *narrativa amorosa de conteúdo filosófico*, ou seja, um texto resultante da experiência de um *amante*. Será o *amor*, portanto, a pedra angular de nossa argumentação³²⁰: na emenda há amor, porque, sendo necessário corrigir o intelecto, o amor não passará incólume, uma vez que o conhecer causa amor. *Emendado o intelecto, também será emendado o próprio amor*.

O *narrador-filósofo*³²¹ do prólogo do *Tratado da emenda* é, antes de tudo, um *amante*. Quer emendar porque ama, ou melhor, porque deixou de amar e quer amar de

ou seja, trata-se também de elementos relativos ao gênero textual. Sabemos que o *prólogo* não procede por *demonstração*, que sua estrutura mais imediata não é *lógico-argumentativa*, mas persuasiva, pois tal é a natureza textual dos *prólogos* e dos *prefácios*. Todavia, não é possível reduzi-lo a um mero caráter retórico. Como parte integrante de um texto filosófico, e não um elemento meramente residual ou decorativo, no prólogo já há filosofia propriamente dita, pois ele partilha das determinações da prosa filosófica, está inserido em um *tratado*, e enquanto tal deve ser lido. No entanto, como veremos, o prólogo guarda uma singularidade em relação ao restante da obra que, como ressalta Marilena Chaui, possui a estrutura de um tratado *médico-anatômico*, (Cf. CHAUI, Marilena. *Engenho e Arte: a estrutura literária do Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa*. In: *Figuras do Racionalismo*. Eds. Marilena Chaui e Fátima Évora. Conferências Anpof: Campinas, 1999). Ademais, não se esqueça que a singularidade do *prólogo* se deve em parte a um diálogo espinosano com a *tradição retórico-poética*, que não é nem desconhecida, nem alheia ao pensador holandês. Provas de familiaridade com esta tradição são o *prolegômeno* dos *Princípios de Filosofia Cartesiana* e os *prefácios* das *partes III e IV da Ética*.

³²⁰ Esta chave de leitura mostra-se inédita na medida em que os estudos que abordaram o amor no *Tratado da emenda*, embora ressaltem o lugar do afeto amoroso no interior da obra, não tomam a narrativa do prólogo do ponto de vista do amante: elas interpretam o amor, mas esqueçam que o protagonista de todo amor não é tanto o amado, mas o amante. Só sabemos o que é o amor na medida em que ou o experienciamos, ou damos ouvidos aos relatos dos amantes. O amado nunca se diz por si, mas pelo amante. Como exemplo de estudos sobre o amor no *Tratado da emenda*, está o artigo do estudioso francês Pierre-François Moreau: *L'amour Dans Le Traité de La Réforme De L'Entendement*, (In. *Spinoza, Philosophe de L'Amour*. Org. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy. Saint-Étienne: Publications de L'Université de Saint-Étienne, 2005). Neste artigo, Moreau dialoga com suas argumentações do *capítulo I* de: *Spinoza, L'expérience et l'éternité*. Ainda acerca dos estudos sobre o *Tratado da Emenda do Intelecto*, na tradição brasileira de estudos espinosanos, que se torna cada vez mais robusta, o primoroso trabalho de Cristiano Novaes de Rezende é, talvez, a maior referência para aqueles que queiram se debruçar sobre a inteireza do sentido filosófico da obra. Este trabalho de doutoramento, que resultou na tradução do *Tratado da emenda* que aqui utilizamos, nos serviu como um primeiro norte nos começos de nossa incursão. Mas como a chegada ao destino final muitas vezes não depende da qualidade dos mapas, mas da mão de quem os manuseia, em certa altura de nossa incursão nos afastamos das considerações do estudioso, pois elas não nos dariam muito que ver sobre a importância do amor no âmbito do *tratado*. Não por carência de seu estudo, mas por força de nossa mudança de perspectiva.

³²¹ Usaremos o termo *narrador-filósofo* para designar a *função autor* do *prólogo*, opondo-se assim desde já ao simples apelo autobiográfico. O termo *narrador-filósofo* nos é outorgado pelo próprio texto espinosano na medida em que forja e se vale da expressão *leitor-filósofo* no *prefácio* do *Tratado Teológico-Político*. Se um dos termos nos reenvia à dimensão do destinatário da obra, o outro nos dá a dimensão do autor. Ora, como no *prefácio* do *T.T.P.*, o *prólogo* do *Tratado da emenda* também opera com a diferença entre o *vulgo* e aquele que não compartilha de seus estigmas e preconceitos. Contudo, se o *teológico-político* é uma concepção filosófica sobre a correta leitura de um livro específico, donde seu destinatário ser ao mesmo tempo *leitor* e *filósofo*; o *prólogo* da *emenda do intelecto* não quer propriamente fazer *ler*, mas fazer *ver*. Ele não visa um leitor propriamente dito, mas um espectador momentaneamente trajado com as vestes de leitor. Tal como o poeta nos quer fazer ver algo quando nos destina sua obra literária, assim, no *prólogo*, somos levados a ver o percurso de alguém que vai da desilusão amorosa à busca de um novo amado. Desse modo, ele é ao mesmo tempo *narrador*, o *narrador de si mesmo*, pois dá a ver sua própria história, e para que assim possa proceder é *leitor*, já que torna legível seu próprio percurso. Alguém só pode ser *narrador de si mesmo* se é antes um *leitor de si mesmo*; ele narra o que lera, com legibilidade filosófica, uma vez que seu propósito não é apenas *deleitar* e *entreter*, mas nos conduzir à via da verdade por meio do correto

novo; e nesta condição deve-se interpretar a *forma* (o estilo expressivo utilizado) e o *conteúdo* (não tanto a *emenda* em si, mas a sua necessidade) de seu escrito³²². Não se quer, com essa proposta interpretativa, afirmar que o *TIE* é um tratado filosófico sobre o amor. Ele não deixa de ser um “tratado sobre o método”, mas não o é da mesma maneira que os outros tratados de método, visto que na origem da *emenda*³²³ se encontra o *amor*³²⁴.

Nesse sentido, nos parece que a emenda não resulta somente do reconhecimento do erro e disto a consequente busca da verdade, mas determina-se também pelo caráter amoroso que explica toda a sofreguidão do narrador. Quem sofreria tanto apenas por um “erro teórico”? Este *narrador-filósofo*, expressando-se como um amante, exaspera e espera como alguém que perdeu seu objeto de amor, mas que quer amar de novo: com

modo de conhecer. Ainda sobre a importância da figura do narrador no Tratado da emenda, veja-se o tópico dedicado ao “*je*” narratif em: MOREAU, Pierre-François. Spinoza. *L’expérience et l’éternité*. Paris: PUF, 2012.

³²² Esta chave de leitura proposta, que identifica no narrador do prólogo a figura filosófica do amante, nos parece ser mais profícua e fiel à letra deste texto espinosano em sua primeira parte. Ela evita, por exemplo, perder-se na meada sem fio da reconstituição biográfica do autor. Esta, embora importante, não propicia os elementos filosóficos que possam abarcar a inteireza do horizonte de sentido do prólogo. Tal erro labiríntico, de sair “à caça da vida” de Espinosa, em virtude da narração em primeira pessoa do texto, se encontra, talvez de modo mais denso, em Filippo Mignini, em sua: *Introduzione a Spinoza*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1983. Mesmo que se possa extrair um sentido autobiográfico do prólogo, com a ajuda de dados históricos, como faz o estudioso italiano na referida obra, deve-se considerar, antes de tudo, que o uso de certa forma autobiográfica e de evidentes recursos retóricos não configuram um fim em si mesmo, mas, inseridos na argumentação filosófica, servem portanto a fins filosóficos. Buscar pistas biográficas fortes no prólogo do *Tratado da emenda* é considerar que o autor agiu como os personagens da história infantil, que para reencontrar o caminho de casa deixaram “migalhas de pão” pelo caminho. Ocorre que não há estas “migalhas”, pois não se segue na direção da perda, mas do encontro. Para o caso ainda de não confiar neste caráter autobiográfico aparentemente evidente, deve-se recordar aquilo que Descartes declara ao principiar seu discurso sobre o método: algo que deve ser lido como uma *fable* e não como a reconstituição fiel de uma experiência de vida. Como no caso do *Tratado da Emenda do Intelecto*, não há, dessa maneira, a elaboração teórica de uma vida pessoal que se quer mais importante e verdadeira que o fim filosófico para o qual aponta. Mais do que fazer ver a sua condição existencial, como em uma espécie de curto “conto dramático”, o autor do prólogo quer fazer ver uma condição da *vida comum*. Depois de encontrado o *bem comunicável por si*, é necessário “trabalhar para que muitos outros inteliçam o mesmo que eu”, (*TIE*, 12, p. 33, a edição base do Tratado da Emenda do Intelecto aqui utilizado é a tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015. Depois da abreviação do título da obra em latim, se segue o número correspondente da paragrafação e o número da página). Ora, o que é o *Tratado da Emenda do Intelecto* senão já um primeiro produto deste trabalho? É, portanto, um trabalho do pensamento que não visa à sua própria exposição, ou à realização solitária de uma virtuosidade individual. Falando de si, é de nós que fala o narrador do prólogo, pois somos partícipes das mesmas situações: quem nunca se viu preso às estultícias do amor, ou quem nunca passou pela experiência de reconhecimento da futilidade, que, além de nos lançar no tédio, angustia de modo lancinante?

³²³ Sendo a *emenda*, “a medicina do ânimo, (...) correção da desordem da vida comum por uma outra ordem de vida, na qual até mesmo os *vana et futilia* hão de se tornar úteis em sua vez e sua hora, reordenados por um *novum institutum*, (Cf. CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 571), não estamos muito longe da temática clássica das enfermidades amorosas, da afirmação secular que diz ser o amante um *doente de amor*. Ora, no caso do *tratado da emenda*, a cura da doença de amor está na emendo intelecto, pois o amor se segue do conhecer.

³²⁴ Chaui explicita por quais vias o *Tratado da Emenda do Intelecto* se diferencia de outros tratados do método; para tanto veja-se: *Engenho e Arte: a estrutura literária do Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa*. In: *Figuras do Racionalismo*, que condessa as posições da estudiosa sobre o prólogo, que na *Nervura do Real I* se encontram dispersas por mais de um capítulo.

maior intensidade e melhor. *Experiência de certeza do conhecimento incerto e experiência amorosa do amado errado* (portanto indigno de amor) se encontram.

Daí que no prólogo do *Tratado da emenda*, pela relação já suposta e dada entre *conhecer e amar*, estejamos mais próximos dos *Dialoghi d'amore* do que do *Discurso do Método*. No jogo topológico entre *Renascimento* e *Modernidade*, entre aparentes desvios o que parece distante se avizinha e o que parece próximo se distancia.

Não haveria, desse modo, no prólogo do *Tratado da Emenda do Intelecto* um *amante sem amado*, tal qual no primeiro diálogo do *Breve Tratado*? Um amante em “suspense” como *Filon* dos *Dialoghi d'amore*, que quer amar mais na medida em que tenta conhecer mais? O estilo em que se elabora o prólogo não mimetiza mais a forma dialógica do que aquela “confessional” atribuída ao uso da primeira pessoa e sempre reportada ao *Discurso do Método*? O uso de uma narrativa em primeira pessoa não se explicaria mais por efeito da essência amorosa que impõe aos amantes a exposição deste afeto (pois é próprio dos que amam expressarem sua paixão), mesmo quando não são correspondidos³²⁵?

Sobre as duas últimas indagações, veja-se o que afirma a epígrafe deste tópico. Descrevendo os efeitos do amor no amante, Cervantes nos mostra que parece ser propriedade do amor o cegar. O amor *põe venda nos olhos* – donde a expressão “cego de amor” – de tal modo que as falhas se passam por graças; e, esta inversão, própria da escuridade da cegueira, ao fim torna-se ridículo público, pois o amante cego mostra aos que enxergam aquilo que somente ele vê. Ver ilusões não é o mesmo que cegar? Filosoficamente, está-se remontando ao *índice de indeterminação contido no amor*, isto é, àquilo que na passionalidade do amante não corresponde, de fato, à natureza ou à realidade do amado³²⁶. No afeto amoroso, assim como no conhecimento, este índice de indeterminação corresponde ao erro: amar o que não deve ser amado.

Ante tal questão, o leitor atento poderia indagar: porém, como é possível que ocorra este *índice de indeterminação*, dado que o amor se segue do conhecer, portanto

³²⁵ O padre Antônio Vieira dirá em um dos célebres sermões do mandato no qual trata do amor: “*porque o que mais sente o coração, naturalmente sai mais vezes à boca*”. Padre Antônio Vieira, *Sermão do Mandato de 1645*. In: *Sermões*. Padre Antônio Vieira. Tomo I. Organização e Introdução Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2014, p.

³²⁶ Dessa maneira, não se trata daquele *índice de indeterminação* que nos faz ver Leão Hebreu, ou seja, o limite do conhecimento do amante que não pode conhecer plenamente o amado, uma vez que os dois possuem naturezas desproporcionais. A capacidade intelectual do amante é plena, mas limitada em seu gênero; enquanto o amado é ao mesmo tempo pleno e ilimitado.

sem dar margem a qualquer vestígio de incognoscibilidade ou mesmo de ocultação? Ora, este índice de indeterminação do amante em relação ao seu amado é consequência do tipo de conhecimento através do qual os dois lados do circuito amoroso se relacionam. De modo que daí se forma uma relação de proporcionalidade: quem mais verdadeiramente conhece, maior firmeza possui no seu amor; quem menos verdadeiramente conhece, menor firmeza possui do seu amor³²⁷.

Disto também se segue que o amor não possui uma relação de necessidade direta com o verdadeiro, mas, sendo causado pelo conhecimento, está submetido aos erros e limites deste: cessando a causa também cessa o efeito. Se a causa é um conhecimento certo, teremos amor firme; se a causa é um conhecimento incerto ou imperfeito, teremos amor inconstante, ainda que a natureza do amado seja das mais imperecíveis.

³²⁷ Os aspectos da relação entre *conhecimento/ignorância* e *firmeza/inconstância* do amor são tratados sobremaneira por outro contemporâneo de Espinosa, o seiscentista que fala “do outro lado dos Pirineus”: o padre Antonio Vieira. Com efeito, em um dos seus mais célebres sermões, o *Sermão do Mandato de 1645*, o erudito e engenhoso orador levará, talvez, ao extremo a ideia de que somente um conhecimento perfeito pode resultar de fato em um amor inteiramente firme, que não se dobra nem mesmo às estultícias da certeza de que o amor levará à morte. Dirá o prodigioso jesuíta, “não é amante, quem morre porque amou, senão quem amou para morrer. (...) Que quem amou porque não *sabia* que havia de morrer, se o *soubera* não amara. Não está o merecimento do amor na morte, senão no *conhecimento* dela. (...) Só Cristo caminhou voluntário à morte *sabida*, todos os outros sem vontade à morte *ignorada*. (...) Só a ciência de Cristo *conheceu* que seu amor o levava à morte, e só Cristo *conhecendo-a*, e vendo-a vir para si, caminhou animosamente para ela”, (Padre Antonio Vieira. *Sermões*, Tomo I. Org. Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2014, p. 355-356). A despeito de neste sermão estarmos diante de uma tópica comum do Cristianismo, aquela de que a perfeição amorosa se expressa no sacrifício, isso é, no oferecimento completo e gratuito, resultando disto um vínculo infundável para esta tradição, o vínculo entre *amar* e *morrer*, a aguda argumentação de Vieira nos mostra, contudo, que aí também o vínculo entre *amar* e *conhecer* é o mais forte: tanto que os verbos e suas flexões mais repetidas são aqueles que se referem a *saber*, *conhecer* e *ignorar*; tanto também que a singularidade do amor de Cristo se tira não de que ele tenha morrido por amor, mas sim de que sabia e conhecia plenamente que morreria de e por amor. Logo, é do conhecer que se mede o índice de intensidade e de firmeza do amor. Firme amante é aquele que conhece seu amado e além disso sabe de seu amor. Há, porém, uma afirmação de Vieira que é atípica ao quadro amoroso até aqui traçado de Leão Hebreu a Espinosa. Ocorre um tipo de conhecimento que não leva ao amor, mas à sua desistência, isto é, um tipo de conhecimento que não causa o amor. Quando o pregador afirma: “Que quem amou porque não *sabia* que havia de morrer, se o *soubera não amara*” nos indica um limite para a relação causal entre conhecer e amar, sendo este limite a morte. Em Leão Hebreu a morte não é limite da relação causal entre conhecer e amar, mas a consequência necessária que possibilita que um entendimento finito possa continuar a conhecer, portanto continuar a amar, um objeto de conhecimento infinito. Em Espinosa, inversamente, o amor quando advindo do perfeito conhecimento nunca se relaciona à morte, mas sim à vida. O único caso em que o amor se relaciona com a morte, como veremos no próprio *Tratado da emenda*, é quando se ama as coisas indignas de serem amadas. Pois daí não há firmeza amorosa, não tanto pelo conhecimento, mas pela natureza do amado. Por fim, talvez o único seiscentista que recuse esta relação direta entre conhecer e amar, isto é, que nega que o conhecimento causa o amor, seja Pascal. A título de exemplo, diz ele em dois fragmentos dos *Pensamentos*: “208. Que distância entre o conhecimento de Deus e o amor de Deus”; “162. Quem quiser conhecer por completo a vaidade do homem não tem senão que considerar as causas e os efeitos do amor. A causa é um *não sei quê* (Corneille) e os efeitos são espantosos. Esse *não sei quê*, tão pouca coisa que não se pode reconhecê-lo, revolve toda a terra, os príncipes, os exércitos, o mundo inteiro (...)”, (PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Col. *Os Pensadores*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 79, 107).

É por isso que *Filon* começa conhecendo *Sofia* e quer conhecer mais e mais, pois no conhecimento apurado busca a firmeza do seu amor. *Filon*, todavia, ama aquilo que deve ser amado. Em outros termos, ama a amada certa, aquela que é digna de se conhecer e amar. Mas e quando se ama algo que por sua natureza não é digno de amor, ou no correr da relação amorosa não se mostra bom amante? Tal experiência nos é dada pelo *narrador-filósofo* do *Tratado da Emenda*.

De fato, toda a primeira cena dada a ver no *teatro*³²⁸ *do intelecto*, que contrapõe *emenda* e *falta de firmeza*, é formada nos termos do palavras do *narrador-filósofo* por uma constância ilusória e disto o signo da busca. Referindo-se aos três objetos que amara, como se dignos fossem de amor (as *riquezas*, a *honra* e o *prazer*), ele declara:

Por estes três a mente é *distraída* a tal ponto que ela não pode pensar nem um pouco em algum outro bem. Com efeito, no atinente ao prazer, por ele o *ânimo* é *suspenso*, como *se repousasse* em algum bem, a tal ponto que fica maximamente impedido de pensar em algum outro; mas, depois de sua fruição, segue-se uma suma *tristeza*, a qual, *se não suspende*

³²⁸ A metáfora cênica é cabível neste caso não tanto pelo caráter da encenação com o sentido de fingimento ou de uma similitude do real feita por um ato ficcional, porém adequa-se na medida em que a narrativa do prólogo se assemelha a um monólogo. O *narrador-filósofo* do *Tratado da emenda*, pode-se dizer, fala sozinho, contudo a própria opção por narrar sua *história* não é senão aquilo que na *carta 37* Espinosa explicita como sendo a *mentis, sive perceptionum historiolum*: uma *história das percepções da mente*. Com efeito, como o amar se segue do conhecer, entre as percepções da mente está não somente aquilo que ela conhece, mas aqueles objetos que na medida em que são conhecidos ensejam o amor. Nesse sentido, a *história das percepções da mente* também é a *historieta dos objetos amados*. Impossível, então, que do exame que ela faz de si mesma não se possa encontrar o exame do próprio amor. Daí, que o palco onde a história da mente é vista torne-se também um teatro do amor. Ademais, este caráter cênico que é próprio do uso filosófico do diálogo, como se viu anteriormente com Leão Hebreu e Descartes, no caso do *Tratado da emenda* também se faz presente, já que o monólogo se configura aqui como diálogo entre um *narrador-filósofo* e um leitor também filósofo. (Cf. ESPINOSA, Baruch. *Epistolario*. Torino: Einaudi, 1974, p. 185). Por fim, não estaria Espinosa a referir-se por similitude a certa dimensão amorosa de seu tratado (?), uma vez que o prefácio requer um esforço imaginativo do leitor, quando afirma nos parágrafos 82 e 83 que: “a imaginação, com efeito, é afetada apenas por singulares; pois se alguém houver lido, por exemplo, apenas uma *fábula de amor* [*fabula amatoriam*], haverá de retê-la otimamente enquanto não lê muitas outras desse gênero, porque então ela vige sozinha na imaginação, mas se são muitas do mesmo gênero, imaginamos todas ao mesmo tempo e facilmente eles são confundidas. (...) E se a alguém isso parece muito absurdo, basta ao nosso propósito que pense que, quanto mais singular é a coisa, tanto mais facilmente será retida, como fica patente a partir do exemplo da Comédia agora há pouco referido”. Nesta passagem, alguns aspectos merecem especial atenção. O primeiro deles é a leitura e o leitor figurando a relação entre imaginação e coisa singular. Com efeito, como explicitamos no tópico anterior, a leitura expressa a atividade do conhecimento, neste caso, do conhecimento imaginativo. Porém, também dá a ver a singularidade, pois o leitor é sempre um singular que determina a leitura a partir de si. Já o exemplo dado ao utilizar as fábulas de amor não deixa de ser redundante, pois em toda história de amor o amado é sempre apresentado como algo singular, e é pela sua singularidade que desperta o afeto do amante. Por fim, não é absurdo que Espinosa faça referência nesse caso a sua relação de leitor com uma fábula de amor das mais singulares: o diálogo de amor de Leão Hebreu. A julgar pela influência do autor renascentista, uma fábula de amor singular permanece de fato em seus leitores.

a mente, no entanto a perturba e hebeta³²⁹, [grifos nossos].

Na sentença espinosana há um jogo evidente entre estar em *repouso* e estar em *suspensão*, oscilação típica do amor inconstante, da paixão amorosa cuja firmeza não pode ser aferida ou sustentada no amado. Daí voltar-se então as atenções para o amante, neste caso travestido pela voz figurada da mente. Já que o amor é causado pelo conhecer, então pode a mente figurar com pertinência as implicações deste afeto, pois ele é efeito de sua própria atividade.

Espinosa usa de duas ideias contraditórias para fazer ver o jogo do *falso repouso*, do repouso desassossegado: oposição da *distração* e do *não poder pensar nem um pouco em algum outro bem*. Uma leitura rápida poderia ver na primeira afirmação desta sentença um erro, pois o contrário da *distração* é justamente *não poder pensar nem um pouco em algum outro bem*, ou seja, a *concentração*. Como ocorre então que, agindo como se estivesse concentrada, a mente esteja, em verdade, distraída? Como pode o amante distrair-se quando pensa estar repousado no objeto máximo de seu afeto?

Ora, antes de tudo, vê-se que aquilo que se diz do *prazer* é como se estivéssemos perante uma propriedade amorosa. O amante sempre busca, quando já não está com ele, repousar sobre o amado, isto é, estar perfeitamente unido a ele, de tal modo que *não pode pensar nem um pouco em algum outro bem*. É comum afirmarmos que alguém completamente dominado pela paixão amorosa esquece de si mesmo; e só fala, age,

³²⁹ TIE, 3, p. 29. Tal descrição da condição afetiva do *narrador-filósofo* do *Tratado da emenda* está em relação direta com a definição de amor que Espinosa estabelece na segunda parte do *Breve Tratado*. Nesta última obra, o autor afirma que: “o amor que não é senão gozar uma coisa e unir-se com ela, nós o dividiremos segundo as qualidades do objeto que o homem procura gozar e ao qual quer unir-se”, (ESPINOSA, Baruch. *Breve Tratado*, p. 101). No processo aberto pela *emenda*, a mente está a tal ponto unida ao objeto de sua dispersão que *não pode pensar nem um pouco em outro bem* e assim busca gozar desta união que em um primeiro momento parece ser a melhor possível, pois a mente não quer fruir outra coisa. Porém, a mente pode enganar-se na fruição quando não conhece a verdadeira natureza daquilo que ele frui. Ora, como mostra a continuidade do *Tratado da Emenda do Intelecto*, é em virtude da natureza dos objetos aos quais estivera unida (*riquezas, honra e prazer*) que aquilo se mostrava como fruição, na verdade, é suspensão e tristeza. De fato, ainda na segunda parte do *Breve Tratado*, Espinosa como que nos mostra algo que poderia ser concebido como um resumo conclusivo do prefácio do TIE. Diz ele: “Logo, quem se une a coisas perecíveis é sem dúvida muito miserável; pois como elas estão fora do nosso poder e sujeitas a muitos acidentes, é impossível que, se elas vêm a sofrê-los, ele mesmo [o amante] possa se livrar deles. Portanto, chegamos à seguinte conclusão: se os que amam as coisas perecíveis, que ainda têm algum grau de essência, são tão miseráveis, quanto mais serão aqueles que amam as honras, as riquezas e os prazeres, que carecem totalmente de essência!”, (Ibidem, p. 102). À luz de comparação se dão a ver duas coisas. Em primeiro lugar, quão exasperadora é a condição daquele que narra sua própria experiência no *Tratado da emenda*: ele está aquém da condição de miserabilidade, portanto em uma condição muito próxima da morte. Em segundo, confirma-se ainda mais nossa hipótese da implícita experiência amorosa que comporta o próprio sentido da *emenda*, e que sem as propriedades, efeitos e consequências do amor ela não seria possível.

pensa e sente pelo seu amado. Era o caso de *Filon* em relação a *Sofia*: sua atenção era sua amada, e, por isso, passou todo o percurso dos *Dialoghi*, conhecendo-a para nela repousar.

Para um amante não há bem maior que seu amado, tanto que ante outros bens ele não se dispersa ou esquece deste que, sendo seu maior bem, torna-se único bem. E este repousar-se como união perfeita, posto que sem dispersão, é índice da paixão amorosa, já que mostra o amor completamente recolhido em si mesmo. Em outros termos, é o amor dizendo-se apenas por si, como atividade integral entre amante e amado, sem referências externas, sem referências às suas próprias causas.

Espinosa aqui não relaciona escancaradamente o amor ao conhecimento, nem sequer, conforme já mencionamos, cita diretamente o amor nas primeiras passagens do *Tratado da emenda*, mas somente, ao retratar as *riquezas*, a *honra* e o *prazer*, os vincula a uma dimensão de caráter prático na qual a *mente* é retratada pela sua dispersão. Porém, tudo se passa como se de um amor tratássemos. O *narrador-filósofo* do tratado fala como se um seduzido fosse, um seduzido que se viu mais que desencantado, posto ter se enganado no amor.

A dispersão não se caracteriza pelos efeitos (já que *não pode pensar nem um pouco em algum outro bem*), mas pelo seu término, tal qual uma sedução que chega ao fim. Ora, o amor quando dito por si, sem referências externas, alcança seu ápice, e enquanto mantido neste estado não visa outra coisa senão a sua manutenção, a saber: o *repouso do amante sobre o amado*. Nesse sentido, o amor é tarefa infindável, pois seu ápice nunca é sua consumação.

Não é, todavia, isto que ocorre na experiência atinente ao *prazer*. Uma vez alcançada a *concentração*, isto é, o repouso, a alegria que seria esperada como continuidade de permanência em um bem é rompida pela tristeza, que enquanto tal é sinal de desamor e é contrária ao repouso, pois é natural nos afastarmos daquilo que nos entristece. Assim, o que era concentração, em verdade era dispersão, e aquilo que parecia ser um bem no qual se encontrava propriedade amorosa, em verdade mostra-se indigno de amor, já que sua natureza não garante repouso, nem alegria.

Perturbada e não repousada, eis, então, a mente no *prefácio* do *Tratado da emenda*: tal qual um amante que acaba de perder seu amado, confuso entre a dor da falta e a incerteza em buscar novo amor, pois pode repetir a experiência dolorosa da perda.

Como um amante que se descobre sem poder amar, dado que perdido o objeto de amor. Desenha-se então o caráter dramático e sôfrego deste prefácio espinosano: se a mente viu a si mesma amando, concebeu esta atividade como sendo a mais própria de sua natureza³³⁰, portanto o que haveria de torná-la mais paralisada do que ver-se sem poder realizar aquilo que a constituía até então? Esta paralisação da atividade que caracterizava a mente não significa inércia. Donde afirmar Espinosa: “*revolvía, pois, no ânimo*”³³¹. Ânimo revoltado, todavia constantemente ameaçado pela paralisia, uma vez que “*muitas vezes [encontra-se] frustradamente*”³³².

Ademais, não morre completamente o afeto, pois o amor é paixão infundável e, quanto mais se consome, mais permanece. Daí o sentido da busca que se faz ver quer no *Tratado da emenda*, quer no primeiro diálogo do *Breve Tratado*. Sôfrego como o narrador-filósofo estará o amor-personagem do diálogo: sôfregos, posto que são amantes em busca do amado, porém não completamente carentes de afeto.

Vimos que na explícita filosofia amorosa de Leão Hebreu não há busca pelo amado, pois este já é conhecido do amante, havendo sim uma busca por mais conhecer a amada para mais amá-la. Não ocorre o mesmo aqui, no pensamento de Espinosa. A filosofia amorosa implícita no prefácio do *Tratado da emenda* liga-se à busca da verdade (elemento moderno que se interpõe à herança renascentista), e sendo assim trata-se de encontrar a um só tempo duas coisas: a verdade, por meio do estabelecimento do correto método, e com ele o objeto de amor, que não se identifica com a própria

³³⁰ Sabemos que, na concepção espinosana, a atividade mais própria da mente e que a constitui enquanto tal é o conhecimento, tanto que pode se determinar por meio dele, isto é, a mente pode conhecer a si mesma. Desse modo, o escrito, enquanto propõe uma *emenda* do intelecto, não poderia tratar de outra coisa senão o conhecimento. Porém, para que chegue a esse fim, precisa mostrar por que e como a mente se emenda. Ora, se o conhecimento causa amor – como afirma o *Breve Tratado* – pode-se afirmar que, neste caso, Espinosa segue o caminho inverso: ele vai do amor ao conhecimento, do efeito à causa. De fato, em nenhum momento do prefácio do *Tratado da emenda* o autor se reporta aos modos como a mente conhece, mas sim aos objetos aos quais ela se une. É no mínimo curioso que uma obra que trata da emenda do intelecto use todo o espaço de seu prefácio para falar mais dos objetos do intelecto, do que do próprio intelecto. Em outros termos, diferentemente do que é comum nos prefácios, o do *Tratado da emenda* não se dedica ao objeto mesmo da obra. Tanto que se poderia dizer que o título “*emenda do intelecto*” faz muito mais sentido se aplicado apenas ao prefácio do que à obra toda. Demonstrada a necessidade da emenda no prefácio, se segue um exame da atividade constituinte do intelecto por meio dos modos como a mente conhece. Uma vez demonstrado que a dispersão da mente, sua desilusão amorosa e caída na tristeza imobilizante tem sua origem não propriamente no amor, mas na sua causa, o conhecer, a emenda pode então efetivar-se. Nesse sentido, a dimensão amorosa sustenta a própria idéia de emenda na medida em que amor e conhecimento estão diretamente relacionados. Ainda sobre a disposição do texto da emenda, não se utilizando, porém, da hipótese do amor que apontamos aqui, veja-se: CHAUI, Marilena. *Engenho e Arte: a estrutura literária do Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa*. In: Figuras do Racionalismo. Org. Marilena Chaui e Fátima Évora. Campinas: Conferências Anpof, 1999.

³³¹ TIE, 3, p. 27.

³³² Ibidem, idem.

verdade, mas se estabelece por meio dela, já que, não esqueçamos, o conhecer é a causa do amor.

Neste caso, a *topologia da verdade* encontra-se em outro nível que não aquele cartesiano, uma vez que posta em termos afetivos. Espinosa não nos oferece em um primeiro momento um debate intelectual do tipo da *Recherche*, não estamos a lidar aqui com um embate “intelectualista” propriamente dito sobre os conteúdos da mente, isto é, a *erudição* (conforme ocorre no diálogo cartesiano), mas sim com aquilo no qual passionadamente a mente se distrai, pois, desconhecendo a si mesma, não pode ter juízo certo sobre a natureza das coisas que conhece.

No imaginativo diálogo cartesiano não é preciso haver de fato *emenda*, pois seus personagens já estão bem-dispostos: *Epistemon* não pode se emendar, pois incapaz de reconhecer seu erro; *Poliandro* não precisa de emenda, já que tem o espírito sem *manchas*; *Eudoxo* já está “emendado”, pois de posse do correto método. Não há, portanto, possibilidade de um evento crítico, um dispersar-se da mente que leve à tristeza e enseje a emenda. Em suma, no diálogo cartesiano não há espaço para o caráter afetivo que a emenda suporta, por isso o estabelecimento da *topologia da verdade* pode seguir sem maiores percalços.

No *Tratado da emenda*, todavia, estamos como que à beira do desatino, pois o amante, ou melhor a mente, dispersa e perturbada, vê-se às *voltas com um sumo perigo*³³³. Não reconhecendo a si mesma, perdida nos objetos que a incapacitam e se esvaem, vê-se sozinha, como o amante que se queda solitário sem amado. Que perigo maior poderia haver para um amante, que já amara, do que já não poder mais amar? Não por outro motivo são estas as expressões utilizadas pelo personagem *amor* no primeiro diálogo do *Breve Tratado*: “diz-me sem rodeios, suplico (...)”³³⁴. Portanto, o personagem amor que figura o próprio amante fala como quem se vê em um *sumo perigo*.

Recorde-se, então, o que nos diz o *Breve Tratado*: “(...) é característica do amor que não nos esforcemos para nos livrarmos dele (...)”, e isso por duas razões: primeiro, porque é impossível”³³⁵. Por enquanto, fiquemos com apenas uma das razões da

³³³ TIE, 7, p. 29.

³³⁴ *Breve Tratado*, p. 63.

³³⁵ *Breve Tratado*, p. 101.

necessidade do amor. Sendo impossível não amar³³⁶, ocorre que o amante só fica sem amado quando este desaparece ou mostra-se incapaz de gerar alegria. Ante o quadro posto pelo *Tratado da emenda* tem-se que buscar o *remédio*³³⁷ de uma enfermidade na causa dessa própria enfermidade, tal como se faz antídoto a partir do próprio veneno³³⁸.

³³⁶ Logo, aqui já não estamos na esfera da liberdade da vontade. Sobre a relação entre *intelecto-vontade-amor*, deve-se aqui recordar uma passagem pertinente em uma obra na qual Espinosa também não nos apresenta uma definição do que seja a passionalidade amorosa, todavia já concebe algumas de suas propriedades. Trata-se dos *Cogitata Metaphysica*. Com efeito, no capítulo VIII da parte II dos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa faz a seguinte afirmação: “A vontade de Deus, pela qual ele quer amar-se, segue-se necessariamente de seu intelecto infinito, pelo qual se entende. De que maneira distinguem-se entre si estas três coisas, a saber, sua *essência*, seu *intelecto*, pelo qual se entende, e sua *vontade*, pela qual *quer amar-se*, colocamos entre as coisas que nos faltam, (...) não podemos formar nenhum conceito claro disso, embora creiamos firmemente que Deus o revelará aos seus na visão beatíssima de Deus que é prometida aos fiéis”, (ESPINOSA, Baruch. *Princípios de Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 241). Neste caso, o amor aparece como expressão da atividade da vontade. Tratar-se-ia então do amor próprio, o amor de Deus por si mesmo. Mas aqui também o amor está diretamente ligado ao conhecimento, uma vez que a vontade expressa no amor se segue do *intelecto infinito pelo qual se entende*. Conhecendo-se a si mesmo, Deus não poderia deixar de amar-se. Ora, este amor próprio, amor de si de Deus não é concebido como algo negativo, por exemplo, na dimensão egoíca da *philautia*. Não por outro motivo, no *Breve Tratado*, Espinosa irá afirmar que: “todavia, se afirmamos que Deus não ama o homem, isso não deve ser entendido como se Deus o abandonasse (por assim dizer) a si mesmo, mas visto que o homem, junto com tudo que existe, é em Deus, e que Deus consiste nesse todo, então não pode haver propriamente amor de Deus por outra coisa, já que tudo consiste em uma coisa só, que é o próprio Deus”, (*Breve Tratado*, p. 144). Ora, nessa medida, nas duas obras, quer nos *Pensamentos Metafísicos*, quer no *Breve Tratado*, o amor não é apenas um afeto, mas possui também o sentido de conservação, além daquele de união. Onde, Espinosa afirmar nos *Pensamentos Metafísicos*: “(...) o intelecto de Deus e sua potência e vontade, pelos quais criou, entendeu e conserva, ou seja, ama, as coisas, de modo algum se distinguem entre si, mas apenas em relação a nosso pensamento” (*Princípios de Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*, p. 241). Este sentido de conservação, porém, não tem origem em uma falta, em algo que deve ser mantido sob pena de que se reestabeleça um vazio. Com efeito, ao seguir os passos de Leão Hebreu, segundo o qual o amor é efeito do conhecer, isto é, retirando-se da tradicional concepção de que, sendo desejo, o amor é falta, Espinosa pode assegurar sem maiores incidentes o amor de Deus por si. Por se conceber que o amor é falta (como por exemplo na clássica concepção de que o amor é *desejo de beleza*), dizendo-se que Deus ama imputa-se a ele uma falta, que é contra sua natureza de ser perfeitíssimo. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa ainda não conseguira se desvencilhar completamente dessa armadilha em relação ao amor de Deus, em relação à definição de amor adotada, embora pareça já vislumbrar algo, donde afirmar que: não podemos formar nenhum conceito claro disso, embora creiamos firmemente que Deus o revelará aos seus na visão beatíssima de Deus que é prometida aos fiéis.

³³⁷ Conforme salienta Chauí, ao reforçar a dimensão médica da emenda: “o engenho e a arte do Tratado da Cura do Intelecto (porque, afinal, essa seria sua melhor tradução) encontram-se nesse desenvolvimento discursivo que parte da experiência, descreve-a à maneira da medicina e da filosofia natural e chega a um meta-discurso sobre as condições do conhecimento verdadeiro que tem na matemática o caso privilegiado da ação e uso do intelecto e por isso mesmo pode propor um *methodus* para o experimento na filosofia da Natureza”, (CHAUI, Marilena. *Engenho e Arte: a estrutura literária do Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa*, 73).

³³⁸ “Como tratado médico-anatômico e terapêutico, o *De Emendatione* possui uma estrutura discursiva na qual deve tornar-se inteligível a própria ideia de método e as partes de sua exposição: para adquirir o método, é preciso emendar o intelecto e essa emenda já é o primeiro momento do próprio método, pois somente agindo e exercitando-se a si mesmo pode o intelecto curar-se”, (Ibidem, p. 71-72). Aproximando nossa hipótese às explicitações de Marilena, poderíamos afirmar que só amando novamente poderia o amante curar-se dos males de amor.

Por conseguinte, o *narrador-filósofo* se vê “coagido a buscá-lo [o remédio], ainda que incerto, com máximas forças, já que nele situa-se toda sua esperança”³³⁹. Ora, a esperança quando presa aos laços amorosos possui uma particularidade³⁴⁰. Ela não é, como nos mostra o *Tratado da emenda*, o esperar que se estabeleça novamente a situação anterior, pois esta se mostrou negativa e trágica, porém trata-se de estabelecer algo novo.

O amante esperançoso quer amar mais e melhor que antes, agora sabedor que o amado anterior foi indigno do seu amor. Tal esperança não o paralisa, porém o faz ir adiante, ainda que sem maiores índices de certeza. A única certeza premente é saber que é impossível não amar. Daí atirar-se em busca de algo que não desapareceu completamente, pois, ainda que morra o amado, não morre o amor, já que permanece o amante.

Poderia, desse modo, haver aqui uma contradição: como podem permanecer o amor e o amante quando já não há mais amado? Em outros termos, pode haver amor só restando o amante?³⁴¹ Ora, esta condição que se anuncia implícita no *Tratado da emenda* vem à luz sem menor subterfúgio no primeiro diálogo do *Breve Tratado*³⁴². Neste se encontra o personagem *amor*, que figura todo amante, na busca sôfrega por um amado. Com efeito, pode parecer atípica a proposição filosófica espinosana. Porém, quando o *prólogo* do *tratado da emenda* é lido em conjunto com o *Breve Tratado* esta aparente atipia contraditória mostra-se dotada de sentido. Nos dois textos, o *amor* expressa a condição afetiva primaz do homem, ocupando lugar central, pois é o *afeto*-

³³⁹ TIE, 7, p 31.

³⁴⁰ Recorde nosso leitor que, antes da definição espinosana de esperança dada na *Ética*, Espinosa dá a ela um lugar central no prefácio do *Tratado Teológico-Político*. É por oscilarem entre a *esperança* e o *medo* que os homens caem na *superstição*: “se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que *decisão hão de tomar*, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a *esperança* e o *medo*”, (ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*, p. 5). Como no *prólogo* do *Tratado da emenda*, um dos eixos da argumentação é a oposição entre *decidir-se* ou *continuar disperso*, na medida em que o repouso e a serenidade mostram-se como possibilidades remotas e inalcançáveis. A esperança aparece aqui como um afeto imobilizador, dando lugar à ilusão operada livremente pela imaginação. A esperança do homem supersticioso é enganosa e aprisionante; já aquela *esperança* a que se refere o *Tratado da emenda* é afeto mobilizador, e por estar remetida ao amor não é espera vaga, mas busca que está lastreada na experiência anterior, que sendo amorosa, ainda que sôfrega, pode indicar agora os novos passos na busca do objeto verdadeiramente digno de amor. A esperança do amante que já amou uma vez não é senão amar de novo: mais e melhor.

³⁴¹ MOREAU aborda tal aspecto em dois momentos de seus estudos: em *L'expérience et l'éternité*, e no breve ensaio *L'amour Dans Le Traité de La Réforme De L'Entendement*.

³⁴² *Breve Tratado*, p. 63.

paixão mais importante. Ele é determinante: tanto pelo que se afirma no *Tratado da emenda*, quanto pelo tratamento que ele recebe por toda a segunda parte do *Breve Tratado*.

Todas as características e propriedades do amor sobre as quais discorre a segunda parte do *KV* são vistas no prólogo do *Tratado da emenda* (aliás, nosso leitor mais atento já se deu conta de que para sustentarmos a hipótese de que o *prólogo* do *Tratado da emenda* contém um relato amoroso implícito não podemos fazê-lo sem recorrer ao *Breve Tratado*). Sendo o amor o fundamento da condição afetiva primaz do homem, visto ser o afeto que se segue imediatamente do conhecer, ele nunca pode consumir-se completamente e findar-se deixando um vazio, pois tal seria eliminar a própria condição afetiva.

Recorde nosso leitor que em Leão Hebreu, mesmo ante a limitação do conhecimento, o amor também nunca se consome completamente. Como Leão Hebreu, Espinosa, além de dar um lugar central ao amor, o repõe – para usarmos os termos de Tullia D’Arogana já aludidos na *Introdução* desta *tese* – na dimensão da *infinidade*. Ora, sendo de sua natureza a impossibilidade de nos livrar dele, e por consequência disso sendo ele infindável, o amor, de fato, nunca morre, permanecendo mesmo quando só resta um dos amantes.

Ademais, não é preciso ir muito longe para se enxergar a existência do amor mesmo quando não há mais amado. Ele existe quando o amante vive de recordar-se do amado, recusando-se a enxergar o desaparecimento completo daquilo que amara. Ante este tipo de situação, nunca afirmamos que não há mais amor; pelo contrário, tendemos a afirmar que aí o amor se tornou mais forte, posto que resiste ao aniquilamento do próprio amado. Neste caso, ocorre uma similitude com aquele tipo de amor apenas imaginado, ou seja, quando o amante ama sem nunca ter tido a certeza da reciprocidade do afeto por parte do amado. Aí também pode-se dizer há amor, embora incompleto e infeliz, posto que amar sem ser correspondido não é muito diferente de amar algo indigno que se imagina como digno de amor³⁴³. Não é, pois, este o caso do *narrador-filósofo* no *tratado da emenda*?

³⁴³ Estas características complicadoras que se desdobram implicitamente no *Tratado da emenda*, se expressarão no *Breve Tratado* em certa tipificação espinosana do amor, que aqui já está suposta, embora não esteja nomeada.

Uma vez tendo experienciado as primeiras capacidades do amor, porém abandonando aquilo que não se mostrará digno deste afeto, pois o levará à tristeza e não à alegria, o *narrador-filósofo* nos dá a ver uma experiência ambígua, típica daqueles amantes que, mesmo tendo vivido certa tragicidade amorosa, ao mesmo tempo em que reconhecem tal tragicidade, não deixam, contudo, de querer amar de novo. Como se, mesmo em meio à tragicidade, ali onde o afeto amoroso parecia ser verdadeiro, se vislumbresse algo tão singularmente único que se quer buscá-lo novamente, ainda que sob pena de se repetir a experiência trágica. Donde o sentido completo da sentença: “*o que muitas vezes tentei frustradamente*”³⁴⁴. O *narrador-filósofo* não é, dessa maneira, um simples amante. Ele é alguém que já amou muito, foi ao desamor, mas ainda se vê como amante, embora considere a possibilidade de não encontrar mais um amado.

Ele é o amante que se recusa a ficar sem amado, e então busca erigir um bem constante, pois já havia experienciado os bens inconstantes. O amante já tendo vivido algo da experiência comum, busca algo, de fato, singular. Ora, o que haveria de mais singular para o amante, isto é, de mais especificamente determinado à sua natureza, do que seu amado? Com efeito, todo amante procura no seu amado algo que seja singular, algo que, identificando-se apenas nele, torne-o separado das generalidades hodiernas. A experiência amorosa nunca se põe como experiência comum, isto é, como algo da ordem da repetição e da mesmice, mas como algo que erige uma diferença fundamental no seio do amante.

Não é próprio dos amantes mais fervorosos nos elencar as qualidades de seu amado? Ainda que este catálogo nos possa parecer enfadonho e comum, para o amante trata-se de algo essencial, pois perfaz a singularidade do amado. É, então, o amor que nos retira do sem fim estendido das repetições para a dimensão de um bem que se quer gozar sem cessar, pois singular. Se singular não fosse, não seria bem, e se não fosse bem, nem singular, não poderia ser amado, pois é certo que para o amante o amado é sempre um bem singular, inconfundível com outros bens.

Não por outro motivo, ou seja, por trazer implicitamente as propriedades da experiência amorosa, o *Tratado da emenda* se abre da seguinte maneira:

Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil; e como eu visse que tudo o que eu temia

³⁴⁴ TIE, 3, p. 27

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, pus-me finalmente a inquirir se dar-se-ia algo que fosse um *bem verdadeiro e comunicável de si, somente pelo qual, rejeitados todos os demais*, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se dar-se-ia algo que, descoberto e adquirido, me fizesse *fruir*, pela *eternidade*, uma *contínua e suma alegria*³⁴⁵.

Não estamos aqui diante de tudo aquilo que um amante busca em seu amado? *Bem verdadeiro*, pois sendo o amor causado pelo conhecer, um conhecimento verdadeiro levará a um amor verdadeiro. O amado é para o amante o único bem ante o qual ele rejeita os demais, pois o único pelo qual se liga pelos laços da singularidade. Todo amante não quer mais que fruir ininterruptamente da companhia do amado, de modo que o tempo dessa companhia nunca cesse, pois é de suma alegria. Desse modo, se trocássemos o termo um bem verdadeiro e comunicável de si pelo termo *amado*, ou algo *amável por si*, muito pouco, ou quase nada se alteraria da afirmação inicial do *Tratado da emenda*.

Como no começo dos *Dialoghi d'amore*, a ação, ao mesmo tempo narrativa e filosófica, tem como princípio temporal uma relação de posterioridade que remete à origem, isto é, à causa. Se *Filon* se manifesta a *Sofia* tendo como causa a anterioridade do conhecer – o conhecer que tem como efeitos o amor e o desejo – o *narrador-filósofo* do *prólogo* da *emenda* também se manifesta tendo por base a anterioridade do conhecer, mas de um conhecer específico: o conhecer cujo lastro é uma certa *experiência*.

Um conhecimento que é origem, mas não é causa, dado que não pode haver uma causa passiva, já que é da natureza da causa ser ativa, do contrário não seria causa. A forma flexional do verbo que abre o escrito demonstra o caráter passivo deste conhecimento [*experientia docuit*]: o narrador não diz que apreendeu, mas sim que a *experiência o ensinou*.

Desse modo, teríamos um amante cuja capacidade ativa não pode ser aquela de *Filon*, posto ser um amante que não está de posse de si mesmo, mas sob a posse de outro³⁴⁶. O caso do nosso *narrador-filósofo* é ainda mais complicado, pois geralmente

³⁴⁵ *TIE* 1, p. 27.

³⁴⁶ Na dimensão política espinosana poder-se-ia afirmar que o *narrador-filósofo* do *Tratado da emenda* está *alterius iuris* e não *sui iuris*, pois ele encontra-se sob a determinação da experiência e não de si mesmo. De fato, esta relação na dimensão amorosa se dá na medida em que o amante é capaz de determinar a

se concebe, e muitos amantes assim se declararam, serem como que dominados, estarem na posse de seus respectivos amados³⁴⁷.

Donde a proximidade com o tema da *morte* – este sempre premente na tradição dos relatos amorosos –, pois não ser senhor de si é como que morrer. Não por outro motivo, o *Tratado da emenda* utilizar-se dessas palavras: “tal qual um *doente* sofrendo de doença letal, que, quando prevê *morte* certa caso não seja administrado um remédio, é *coagido* a buscá-lo (...)”³⁴⁸.

O amante do *Tratado da emenda* está diante de uma situação das mais complicadas: por ter amado objetos indignos de amor (a *riqueza*, a *honra* e o *prazer*) desgostou-se com o afeto amoroso, pois foi levado à tristeza; por outro lado, deve buscar novo objeto de amor, porém como fazê-lo se foi incapaz de amar algo que de fato fosse digno de amor? Não poderia errar de novo e dispersar-se novamente, voltando a cair em um círculo no qual a *suma tristeza* é o destino certo, e que, embora previsível, torna-se cada vez mais inevitável.

Está, pois, entre a *certeza da imobilidade* e a *incerteza da busca*. Daí o sentido da frase que sintetiza todo o início do *teatro da emenda*: “Digo que *finalmente tomei posição*”³⁴⁹. Assim, ainda que estejamos na dimensão moderna da *topologia da verdade*, é como se não houvesse nem o que buscar, nem onde buscar: a mente não está apenas confusa, mas suspensa, perturbada e hebetada³⁵⁰.

firmeza de seu amor conforme chega a um tipo de conhecimento mais perfeito. Daí que tal constância amorosa se dê pela relação entre conhecimento e a natureza da coisa conhecida, firmeza que não é senão a necessidade do vínculo amoroso estabelecido. Donde Espinosa afirmar que: “Em primeiro lugar porque constatamos que somente Deus tem o ser e que todas as restantes coisas não são seres mas modos. Como os modos não podem ser corretamente entendidos sem o ser do qual dependem imediatamente e como já demos que se, ao amar algo, chegarmos a conhecer outra coisa melhor do que aquela que amamos, de pronto nos lançamos a ela e abandonamos a primeira; disso segue irrefutavelmente que, se chegarmos a conhecer Deus, que tem só nele toda perfeição, necessariamente deveremos amá-lo”, (ESPINOSA, Baruch. *Breve Tratado*, p. 103).

³⁴⁷ Sabemos que tal concepção não é completamente estranha a Espinosa, pois no *Breve Tratado* ele se utiliza da seguinte expressão: “(...) permanecer atado pelas amáveis cadeias do amor”, (Ibidem, p. 150).

³⁴⁸ TIE 7, p. 31.

³⁴⁹ TIE 2, p. 27.

³⁵⁰ Na *topologia da verdade* que se encontra além da *Recherche*, isto é, no *Discurso do Método*, a suspensão não é um efeito do dispersa-se da mente, mas ao contrário é o primeiro ato daquele que se vê ante a experiência do erro e da incerteza. Ou seja, um ato no qual a mente volta-se para si mesma e começa a dar a si os efeitos de sua atividade. Ficar suspenso – não no sentido da irresolução, mas da dúvida – quando não se tem certeza sobre o que se sabe é, pode-se afirmar, o “marco zero” do cartesianismo. Ora, o que é a primeira parte do *Discurso do Método* senão a longa exposição de um exercício de *suspensão* advinda da *suspeição*: a dúvida acerca de todo conhecimento antes acumulado? O que é a *moral provisória* – preparada na segunda parte e exposta na terceira parte – senão a suspensão sobre o próprio princípio da dúvida a fim de não impedir o progresso do método?

Desse modo, nesta encruzilhada ele está também na tênue proximidade entre *amor* e *loucura*³⁵¹, exemplificada em Quixote, que mesmo desatinado não deixa de amar, tanto que se diz ser seu desatino uma *loucura galante*, segundo a expressão hobbesiana que veio à baila no tópico anterior.

Se em algumas ocasiões o amor desatina; em outras, ama-se dentro do próprio desatino, ainda que a causa do desatino não seja o amor; em outras ainda, a saída de um estado de desatino leva a uma forma de amor verdadeira. Daí o *narrador-filósofo* do prólogo apontar a cegueira daqueles que, ao fazerem do *prazer desmedido* um bem absoluto, aceleram para si mesmos a morte.³⁵² Pode haver desatino maior do que acelerar e correr para a própria morte?

Na infusão do texto cervantino, que ainda está em nossas retinas, há de se indagar: todos os amantes parecem ser de condição quixotesca, dado que enxergam um mundo mais imaginado que real? Ou seja, parece ser próprio de todo amante estar como o fidalgo *seco dos miolos* em relação a si mesmo e a sua *Dulcinéia de Toboso*³⁵³, passando da

³⁵¹ Relação de proximidade tão forte que não deixará de ser explorada por Erasmo no *Elogio da Loucura*. Apenas à guisa de exemplo, no texto do humanista holandês (a que Espinosa prestará deferência no segundo diálogo do *Breve Tratado*), referindo-se à amizade que seria uma das sublimes formas de amor, diz o pensador de Roterdã: “Vejam um pouco. Conivência, engano, cegueira, ilusão a respeito dos defeitos dos amigos, complacência em tomar os mais salientes por qualidades e em admirá-los como tais, não estará isto próximo da loucura? Um beija a verruga de sua amada; outro sorve com deleite um pólipno no nariz de sua Agna querida; um pai, do filho vesgo, que tem o olhar de esquelha. Não será a verdadeira loucura? Vamos dizê-lo e repeti-lo: é ela mesma que une os amigos e os conserva unidos”, (Erasmo de Rotterdam. *Elogio da Loucura*, p. 19). Esta proximidade entre *amor* e *loucura* no texto espinosano não terá lugar, uma vez que até mesmo o amor que se dirige a objetos indignos de serem amados se segue de algum tipo de conhecer. Nesse sentido, a loucura amorosa não é propriamente do amor, mas do conhecer. Neste, quando imperam os preconceitos, se estabelece o asilo da ignorância e daí se passa ao delírio, conforme nos indica o *apêndice da parte I da Ética* e o *prefácio do Tratado Teológico-Político*.

³⁵² “Existem, com efeito, muitos exemplos dos que sofreram perseguição até a morte por causa de suas riquezas, e também dos que, para acumular recursos, expuseram-se a tantos perigos que, por fim, pagaram com a vida a pena de sua estultícia. Nem são poucos os exemplos dos que, para conseguir honra ou defendê-la, sofreram miseravelmente. Existem, por fim, inúmeros exemplos dos que, por desmedido prazer, aceleram para si mesmos a morte”, (*TIE* 8, p. 31).

³⁵³ Trata-se aqui de aventarmos, nos dirigindo um pouco além do *Tratado da emenda*, sobre o *índice de imaginação* que há nas relações amorosas, índice que pode se dar em maior ou menor intensidade, posto ser quase impossível haver amor com total ausência de ação da imaginação. De fato, mantendo a relação entre amar e conhecer, será essa a pretensão espinosana: extirpar todo caráter imaginativo do amor. É costume secular considerar grandes amantes como seres mais dotados de *imaginação* do que de *razão*. Não que sejam irracionais, mas sim que suas ações se orientam muito mais por aquilo que sentem do que pela real ordem das coisas. Ora, é próprio dos amantes, quando da ausência do amado, imaginá-lo, pois é operação da imaginação – em trabalho conjunto com a memória – reter imagens, compensando assim a ausência do objeto de amor, ausência que para o amante é de uma crueza quase insuportável. Quanto maior a intensidade do amor, maior o grau de insuportabilidade: sofre mais o amante que mais ama. Daí se afirmar que é como não viver, embora não se diga que se está, de fato, morto. Trata-se de um estado afetivo paradoxal, uma vez que, se a natureza do amor é unitiva, a separação lhe é contrária, sendo-lhe a diferença mais antípoda. Daí que, se o tempo de separação entre o amante e o amado é longo demais, sem a certeza da parte do amado de que seu amante ainda existe e retornará, o amor se deixará conduzir mais pela imaginação do que por qualquer outra atividade da mente: da imaginação se exigirá mais, e somente ela

poderá ser o solo da paixão amorosa. Contudo, um amor sempre mais imaginado que realizado não é verdadeiramente amor, mas apenas a imaginação de uma paixão. Ademais, é próprio da paixão operar no campo imaginativo. Uma vez que o amor exige reciprocidade, sem a existência do amado e a confirmação de seu amor, não há, de fato, amor, pois não há dois, mas apenas um: um amante existente para um amado inexistente. O amor imaginado é então uma idiossincrasia potente, embora não passe de simulacro passionai. Tão potente que este amante que se guia apenas pela imaginação diz sentir o amor, e age como se o amante estivesse permanentemente em sua presença. A potência da imaginação inverte a relação de falta, e faz da falta do amado um índice de intensidade amorosa do amante, que na ausência ama como se estivesse ininterruptamente na presença efetiva do objeto de sua paixão. Em verdade, quando uma coisa é imaginada estando permanentemente presente, pouco ou quase nada importa que esteja de fato ou não, pois a coisa nada mais é que sua imagem presentemente recordada, isto é, nada mais é que a atividade da imaginação que não se mostra como tal, mas ao amante abnegado aparece como a própria confirmação de seu ser. Aqui o amor se dobra completamente à imaginação, não existindo sem ela. Ou seja, no caso do amado ausente existe apenas a convicção do amante, a crença em sua própria paixão pelo amado, este último já não sendo mais que sua imagem. Dessa maneira, o amor imaginado não é uma realidade falsa no sentido forte do termo, pois o sentimento do amante não é uma quimera: ele existe, o amante sente de fato, mas aquilo que sente já não pode mais ser caracterizado como amor na sua completude. Talvez, aqui, nosso leitor se recorde de casos, ou mesmo de algum momento de seu percurso existencial no qual se viu enleado nestes fios tênues, porém resistentes, da imaginação amorosa. Todavia, estes fios não se referem apenas a uma esparrela individual, mas podem se tornar fixos e gerais na estrutura do *amor de Deus* [*amor dei*] da fé religiosa. É o que nos dá a ver Espinosa no *Tratado Teológico-Político*. Com efeito, no capítulo XII dessa obra, sabemos que o amor é a paixão por excelência do homem religioso: “é a própria Escritura que explica, sem nenhuma dificuldade ou ambiguidade, que a lei se resume em *amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos*”, (ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*, p. 204). Desse modo, o fiel nada mais é que um amante, mas sendo um homem religioso, baseando sua fé na revelação profética, é também alguém completamente embebido na imaginação. Ora, Espinosa, nos dois primeiros capítulos do *TTP*, grosso modo define a *profecia* como *conhecimento da revelação divina através da imaginação*. Daí que a *religião* é aquele lugar por excelência no qual a *imaginação* e o *amor* se encontram mais unidos. Com efeito, o fiel não podendo gozar da presença real de seu amado, Deus, mas o imagina presente em todos os momentos de sua vida, mesmo sem poder vê-lo ou tocá-lo, como se requer de qualquer relação amorosa. De fato, qual amante não quer estar sempre com o amado entre seus braços e à sua vista? Também ele, o fiel, faz da persistência do amor na ausência do amado um índice de intensidade de sua passionalidade. Tal parece mostrar a história dos hebreus, que segundo o relato escriturístico se mostraram amantes de um único amado, mesmo quando este parecia distante e esquecido dos seus amantes naqueles dias de cativeiro. Tanto que “o amor dos hebreus pela Pátria não era, pois, um simples *amor*, era *piedade*, e esta, juntamente com o ódio pelas outras nações, alimentava e fomentava de tal forma o culto cotidiano que acabou por se converter na própria natureza dos hebreus”, (Ibidem, p. 269). Nesse sentido, o amor mantido pela imaginação e permanentemente colocado em exercício é capaz de se converter em nova natureza, determinando a identidade de um *indivíduo* (é o caso de Quixote, que sendo um ser permanentemente movido pela imaginação, não poderia amar senão imaginando), ou de um *povo* (os hebreus, que fazem do amor imaginado *piedade* como paixão ao mesmo tempo política e teológica). Esta persistência em manter o amor mesmo na ausência indefinida do amante poderíamos denominar oportunamente, sem ironia, de *síndrome de Penélope*. Se a fábula grega quer nos fazer ver a persistência na paixão e a fidelidade monogâmica como característica dos bons amantes, particularmente da mulher, aquela antiga fabulação também nos mostra o quanto se encontra suspenso o ânimo daqueles que insistam em continuar sendo amantes, mesmo sem seus amados. A manutenção deste tipo de amor cobra um preço elevado de seus detentores: uma vida cujo sentido é completamente heterônomo. Não porque esteja absoldido na reciprocidade amorosa, mas pelo absurdo de se preencher uma lacuna (*o amor*) com uma falta (*a incerteza sobre a existência do amante*). Por fim, como deve ter observado nosso leitor, realizamos a passagem da relação entre amor e imaginação concebidos como afetos do âmbito individual para o âmbito institucional (a religião). Com efeito, tem crescido as tentativas de pensar as paixões em seu caráter histórico-social, lastreando-se no pensamento espinosano. Tal pode ser observado, por exemplo, em: LORDON, Frédéric. *A Sociedade dos Afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015.

condição da certeza feliz à sôfrega condição da realidade, tal como no *prólogo* do *Tratado da emenda*. O mundo do amante assim oscilaria entre *encantamento* e *desencantamento*, entre *repouso* e *dispersão*.

Ele vê em sua amada justamente aquilo que ela não é; todavia, quando colocados em contraste o *real* e o *imaginado*, Dulcinéia não deixa de ser o objeto de amor. Ou seja, não se trata tanto de não enxergar o amado, de não ver o verdadeiro objeto de amor, mas sim de não enxergar como o amado realmente é, pois, uma vez transformado em amado, a natureza que aparecerá primeiro e se destacará de modo mais determinante não é aquela das propriedades reais do objeto do amor, mas apenas aquelas que o tornam amável, isto é, aquelas que importam para o amante, fazendo com que as outras sejam anuladas, como se não existissem. Não é este o engodo no qual caiu o *narrador-filósofo* do *Tratado da emenda*?

Nesse sentido, todo amante é para o seu amado um pouco mais e um pouco menos do aquilo que é de fato. Daí a necessidade da emenda do intelecto e sua importância para o amor, pois somente conhecendo de modo certo é possível passar desse um pouco mais e um pouco menos do que aquilo que é de fato o amado. Antes disso, porém, não é o amor um bom espelho do real. Quem, na sua experiência mais banal e hodierna, nunca se deparou com a desproporcionalidade entre aquilo que o amante diz ser o seu amado e aquilo que de fato é o amado? É costume que desconfiemos das narrativas dos amantes, posto que eles tendem a nos narrar não aquilo que ocorreu, mas aquilo que veem pelos olhos do afeto. E como só veem aquilo que torna amável o amado, nunca algo que contradiga as condições da amabilidade, jamais poderemos estar diante da realidade, mas de um misto de imaginação e realidade que a mente do amante cria como condição de possibilidade do amor. Não é, contudo, este o caso do narrador-filósofo do *Tratado da emenda*, pois sendo amante sem amado, a queda no desamor levará consigo o índice imaginativo do amante.

Esta experiência que oscila entre aquilo que se imagina do amado e a descoberta daquilo que ele é de fato está na base de toda ocorrência de desamor. É comum ouvirmos da boca dos amantes entristecidos: agora ele, o amado, mostra quem é de fato (!)³⁵⁴. Não

³⁵⁴ Com efeito, esta caída do amor na “realidade”, ou seja, a perda de sua parcela de ilusão mantida pela mescla de *imaginação*, *desejo* e *paixão*, é um mote clássico na história poética do amor e da literatura referente à *arte da sedução*, pois esta arte concernente às coisas amorosas se resume em dissimular aquilo que se é e simular aquilo que não se é a fim de despertar com minúcia o desejo do outro e manusear com destreza a paixão alheia. Nesse sentido, a sedução não seria mais que a capacidade de controlar o caráter

por outro motivo, esta descoberta da real natureza do amado é denominada de *desilusão amorosa*. De fato, não poderia haver denominação mais precisa, uma vez que se trata mesmo da perda de ilusão do amor, perda que na maioria das vezes implica a própria aniquilação do amor, como se a propriedade mais determinante do amor fosse a ilusão.

Daí que se pode afirmar: não é que simplesmente Quixote em relação a Dulcinéia expresse uma característica de todo e qualquer amante, na verdade todo amante é de condição quixotesca: ele desconfigura o objeto de amor, que do contrário não poderia ser amado.

Portanto, trata-se de uma questão não apenas *passional-afetiva*, mas também de conhecimento: conhecer qual a real natureza do amado. O amor não conhece, ama, mas quando não se conhece adequadamente o que se ama, corre-se o risco de cair no desamor, ainda mais considerando que só há amor porque este é precedido pelo conhecer. Ora, não é isso que ocorre no *Tratado da Emenda do Intelecto*? Não é isto que nos faz ver o *narrador-filósofo*? Daí a conclusão do prefácio ser esta: “toda felicidade ou infelicidade está situada apenas no seguinte, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos por amor”³⁵⁵. Mas como o amante atestará a qualidade do amado? Não primeiramente amando, mas conhecendo. Onde o amor apresentar-se como busca, o que será apresentando ao modo dialogado no *Breve Tratado*.

ilusório e a potência imaginativa da paixão amorosa. O sedutor é aquele que sabe onde começa e onde termina a realidade e a ilusão, enquanto o amante, aquele que se deixa cativar dobrando-se ao sedutor, não é capaz de perceber a tênue fronteira entre o real e o imaginado, e estando perdido nesse espaço fronteiro quase apagado, ele finda por se tornar cativo. Tal será a diferença entre sedutor e seduzido, que corresponde à diferença entre amante e amado: um é livre, pois se desloca com facilidade nos espaços ilusórios do amor; enquanto o outro é cativo, já que não sabe que este espaço no qual se mantém inerte é apenas ilusório. Onde um outro seiscentista, Hobbes, afirmar que no plano da conquista amorosa é muito melhor mostrar-se como se é do que simular e iludir. De fato, sua observação toca a questão da loucura, que depois se expressará na figura do sedutor por excelência: o *Dom Juan*. Afirma claramente o pensador inglês: “E disso se segue que, na maioria das vezes, os que fundaram suas esperanças sobre algo de suas próprias pessoas têm muito mais sorte no amor do que aqueles que se fiam na sua aparência e na sua devoção; e os que menos se preocupam têm muito mais sorte do que os que se preocupam mais; não se apercebendo disso, muitos homens arremessam os seus préstimos, como uma flecha atrás da outra; até que, no fim, junto com as suas esperanças, perdem o juízo (*wits*)”, (HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*, p. 42-43). A julgar pelas considerações do autor do *Leviatã*, a melhor sedução é não seduzir, é agir como se não estivesse querendo conquistar. Ou seja, conseguem mais amantes aqueles que se deixam levar pela espontaneidade e naturalidade. Ocorre, porém, como afirma o próprio Hobbes, que se trata de uma questão de *sorte*, e no amor, os homens e as mulheres fazem o que podem para não depender da sorte. Logo, seduzem.

³⁵⁵ TIE, 8, p. 31.

3.3 O diálogo amoroso espinosano

O leitor de Espinosa que principia o estudo do *Breve Tratado*, após passar com certa dificuldade pelos dois primeiros capítulos, é repentinamente interrompido em seu esforço para acompanhar as demonstrações acerca da existência de Deus: após as demonstrações *a priori* e *a posteriori*, o leitor encontra-se ante dois diálogos. Com efeito, a forma dialogada de argumentar não é algo corrente no pensamento espinosano. Excetuando-se o *epistolário*, em nenhuma outra obra o leitor de Espinosa é colocado ante algo que se assemelhe com um diálogo. Somente no *Breve Tratado* ocorre o uso de diálogos, sendo estes concomitantes quer ao modo *expositivo-demonstrativo* de toda a obra, quer à *demonstração geométrica* do *Apêndice*. Temos, pois, uma obra na qual convivem três modos filosóficos distintos de inquirição da verdade. Caráter híbrido que é prova de que o autor ainda não assentara completamente em sua formação o modo demonstrativo-geométrico que prevalecerá na *Ética*. É, desse modo, em virtude do uso do diálogo como expressão e inquirição da questão do amor que ocorre a mais forte influência de Leão Hebreu, sobre seu leitor Espinosa.

Elemento que reforça a identificação da obra como sendo do período de formação do autor³⁵⁶. Todavia, das três abordagens, o diálogo é aquela que pode causar maior “estranhamento” aos leitores espinosanos acostumados à demonstração geométrica. Nesse sentido, antes de iniciar um tratamento pormenorizado do primeiro diálogo, cumpre realizar um *excursus* breve, porém necessário, sobre a importância e os usos do diálogo na passagem do *Renascimento* à *Modernidade*. Dessa maneira, é possível compreender com maior riqueza de elementos o lugar e o sentido que os diálogos ocupam no interior do *Breve Tratado*. Ademais, tratamos de tais questões no capítulo I, que agora já se mostra distante de nós.

Daí a primeira parte da exposição divide-se em dois momentos:

i) os antecedentes do uso filosófico do diálogo, apogeu e fenecimento

³⁵⁶ Sobre o *Breve Tratado* e a formação do pensamento espinosano ver: MIGNINI, Fillipo. *Commento su Breve Trattato*. In: SPINOZA, Baruch. *Breve Trattato*. Trad. It. Felippo Mignini. L'Aquila: Japadre Editore, 1986. Ainda sobre o problema da datação do *Breve Tratado*, e sua possível concomitância ou anterioridade em relação ao *Tratado da Emenda do Intelecto*, ver ainda: MIGNINI, Felippo. *Introduzione a Spinoza*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2001. A possibilidade de um curto espaço de tempo entre a redação das duas obras sustenta-se, particularmente, na concepção dos modos de conhecimento, e também pelo uso que o prefaciador do *K.V* faz da expressão: “*enfermos do intelecto*”.

Tornou-se lugar comum na historiografia filosófica atribuir o uso corrente do diálogo no Renascimento à releitura e imitação de Platão. Contudo, esta forma de pensar reduz à tradição platônica e neoplatônica a multiplicidade de fontes que, como já sabemos, constituem a *erudição filosófica renascentista*. Ademais, minimiza a importância do pensamento platônico ao uso do diálogo, bem como opera um expressivo corte no arco cronológico do Renascimento, corte ao qual nos opomos de acordo com a estrutura e as hipóteses abordadas até aqui.

Não há dúvida de que a filosofia platônica exerceu forte influência no uso contumaz dos diálogos durante o Renascimento³⁵⁷, particularmente no caso dos *tratatti* e *dialoghi d'amore* que tomavam emprestado do *Banquete* (*Simpósio*) a forma mista que une *discurso* e *diálogo*³⁵⁸. No ideal renascentista de *imitação dos antigos*, o diálogo tornou-se o meio de maior presteza estilística, capaz de ser utilizado nos mais diversos âmbitos. Do diálogo se serviram desde os filósofos, em sua contínua busca pela verdade, passando pelos poetas, os tratadistas políticos, os teóricos da conversação até os investigadores da natureza³⁵⁹.

Desse modo, bem antes que os inúmeros tratados filosóficos sobre o amor florescessem no *Cinquecento*, o uso do diálogo é a marca loquaz da ruptura entre medievais e renascentistas. Este é o primeiro sentido, o de ruptura, que Petrarca atribui ao uso do diálogo, particularmente em seu próprio diálogo: *Secretum*, (*O Secreto Conflito*)³⁶⁰. Segundo o imperativo petrarquiano, a oposição aos medievais não deve se fixar somente em questões conteudísticas, pois do contrário permanecerá no terreno do rival. É preciso atacar o saber medieval em sua carência mais visível: os usos das formas expressivas, a elaboração estilística, ou seja, a *corrupção da eloquência*³⁶¹. Assim, contra as fúteis disputas dos *velhos dialéticos*, contra o dogmatismo e o *bárbaro latim* das

³⁵⁷ Veja-se de novo: KRISTELLER, Paulo. *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*. Em especial, o capítulo *O Platonismo Renascentista*.

³⁵⁸ A forma do *Banquete* coaduna-se com os elementos retóricos do ideal estilístico filosófico renascentista, sendo capaz de unir *eloquentia* e *sapientia*. Por isso é o modelo para todo autor que faça do amor seu objeto reflexão. Os casos mais expressivos da imitação platônica no trato da questão amorosa, como já afirmamos no capítulo I, são Ficino, Leão Hebreu e Pietro Bembo. Vimos no capítulo II deste trabalho que o uso do diálogo na Modernidade, como foi o caso cartesiano, se desloca da relação direta com o amor, como expressão estilística-filosófica mais adequada ao tratamento amoroso. Espinosa, ao tratar do amor no primeiro diálogo do *Breve Tratado* liga-se à tradição renascentista, mas, ao usar outro diálogo sem tratar do amor, também se liga ao tratamento moderno dado ao diálogo.

³⁵⁹ A maturidade conceitual e defesa filosófica mais robusta do diálogo se consoma no *Dalla apologia dei dialoghi* de Sperone Speroni.

³⁶⁰ Cf. PETRARCA, Francesco. *Prose*. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1955.

³⁶¹ Cf. FUMAROLI, Marc. *L'età dell'eloquenza*. Trad. it. Emma Bas, Margherita Botto, Graziella Cillario. Milano: Adelphi Edizioni, 2002, p. 67.

summas medievais, o diálogo é erigido como modo expressivo que adéqua corretamente forma e conteúdo³⁶². As disciplinas doughtas não devem se ater apenas ao conteúdo, mas também preocupar-se com o modo como o conteúdo é expresso: a preocupação não deve ser apenas o que se diz, mas como se diz.

Daí imputar-se aos medievais a *barbárie da língua*, a crise das belas formas do dizer, o perecimento do ideal retórico ciceroniano de unir em uma mesma forma discursiva as capacidades de: *probare, delectare e flectere*, (instruir, deleitar e comover). Isto, segundo os humanistas renascentistas, faltou aos medievais, daí sua caracterização como pensadores sempre “sórdidos, rudes, incultos e bárbaros”, (*sordidus, rudis, incultos, barbaros*)³⁶³. Nesse sentido, o primeiro modelo estabelecido de diálogo não é aquele platônico, mas o ciceroniano³⁶⁴. Por conseguinte, o uso do diálogo está diretamente relacionado ao caráter retórico dos *studia humanitatis*: *instruir, deleitar e comover* constituem a síntese de verdade e de melhor expressão. Dimensões que não se perderam nos parques diálogos modernos, ainda que, muitas vezes, sirvam apenas às polêmicas filosóficas de ocasião.

O diálogo é a forma eficaz pela qual é possível *instruir, deleitar e comover* concomitantemente. O modo dialogado apresenta as divergências sobre uma mesma questão, sem, contudo, fatigar o leitor como nas *sumas* medievais, pois a conversação entre os dialogantes torna-se algo vivaz para o leitor, que se deleita com o embate na conversação. Uma vez deleitado e comovido, o leitor é levado a tomar posição na disputa dialógica, forçado a fazer uso do seu próprio juízo, e acaba por se instruir, não apenas em uma via, porém nas diversas posições que o diálogo lhe apresenta. O diálogo cria assim o lugar propício no interior do qual o espaço para a divergência está assegurado na medida em que o autor não faça das opiniões contrárias argumentos justapostos e enrijecidos. Dessa maneira, é possível se opor a todo dogmatismo de tipo escolástico. Isto nos mostrarão Descartes e os três personagens de seu diálogo.

Donde o diálogo não consistir apenas em uma forma expressiva ou gênero estilístico, porém ocupar o próprio lugar que na Modernidade será o do *método*. O modo dialogado

³⁶² Cf. PUGLIESE, Olga. *Il discorso labirintico del dialogo rinascimentale*. TATEO, Francesco. “Per Dire D’Amore”, *Reimpiego della Retorica antica da Dante agli Arcadi*..

³⁶³ BARBARO, Ermolao e DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico. *Filosofia o Eloquenza?* Napoli: Liguori, 1998, p. 2.

³⁶⁴ PUGLIESE, Olga. *Il discorso labirintico del dialogo rinascimentale*. Roma; FUMAROLI, Marc. *L’età dell’eloquenza; Histoire de la Rhétorique des grecs à nos jours*. Org. Michel Meyer. Paris: Librairie Générale Française, 1999.

torna-se o meio utilizado para a busca da verdade: da inquirição das diferentes vias, da conversação com os antigos, do embate entre os contraditórios é possível determinar a veracidade das questões acerca do objeto ou do problema central da disputa. Na peleja dialogada, os argumentos frágeis, as opiniões sem fundamento, os falsos problemas são expurgados. Robustecida a argumentação, por meio do estabelecimento do comum entre as divergências, aquilo que ao final resiste às inquirições dos dialogantes torna-se o substrato do qual se pode extrair a verdade. Ao fim do diálogo, o leitor terá não apenas “assistido” a uma disputa em forma de conversação, porém terá a própria demonstração: basta que refaça a leitura partindo da conclusão ao princípio do diálogo.

Ao caráter metódico do diálogo se acresce o ideal renascentista de que a busca da verdade se faz sempre a dois, nunca solitariamente. Ora, o diálogo mimetiza o caráter de busca não solitária, porém sempre feita como em uma conversação, na qual se depende quer das posições semelhantes, quer daquelas dessemelhantes. No extremo oposto desta posição, isto é, na passagem do Renascimento à Modernidade, quem também nos dá o exemplo mais loquaz é Descartes, que diz ser “homem que caminha só e nas trevas”³⁶⁵, (*comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me resoles*).

Com o advento da modernidade filosófica e a centralidade do problema do método, o diálogo perde seu caráter metódico. Inicia-se, pois, seu fenecimento enquanto meio privilegiado de busca da verdade. O modo dialogado estará reduzido à técnica estilística, tornando-se na prosa filosófica uma forma expressiva utilizada apenas em casos particulares. Em tais casos, o autor quer tornar mais acessível aos seus leitores algo cuja compreensão é difícil, ou algo cuja demonstração ainda não está plenamente assegurada. Assim, o diálogo deixa de ser parte essencial da busca da verdade, limitando-se como modo didático e lúdico de exposição de uma verdade já assegurada. Tal é o sentido que adquire a forma dialogada no interior do *Breve Tratado*. Os diálogos servem para assegurar ao leitor aquilo fora dito nos *capítulos I e II*, preparando a entrada no restante da obra. Por isso Espinosa afirma que “(...) para um melhor entendimento e uma explicação mais detalhada de tudo isso, nos pareceu oportuno acrescentar aqui os seguintes raciocínios, (...)”³⁶⁶. Palavras de Espinosa, que parecem indicar não que os diálogos foram escritos por ocasião da obra, ou seja, do *Breve Tratado*, mas que já

³⁶⁵ DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 36.

³⁶⁶ *Breve Tratado de Deus*, p. 62.

existiam antes dela. Nos aparecem, talvez, como os escritos mais antigos do pensamento espinosano que nos foram legados.

ii) o lugar oportuno: a adequação entre o autor e seus leitores

A oportunidade do uso do diálogo surge assim do esforço de Espinosa para que seus leitores (em primeiro lugar seus discípulos, posteriormente todos aqueles que buscam a verdade e a virtude³⁶⁷) possam compreender com segurança aquilo que lhes é apresentado. É o próprio conteúdo da obra, a assimilação por parte dos leitores e a relação de ensino e aprendizagem que Espinosa tem com seus amigos que possibilitam o uso do diálogo. Ademais, na conclusão da obra, Espinosa faz recomendações que se relacionam diretamente ao conteúdo da mesma. Antes de pedir prudência aos seus *leitores-amigos*, Espinosa adverte: “não vos assusteis com essas novidades”³⁶⁸. Adiante recomenda: “se no curso da leitura encontrardes alguma dificuldade no que proponho como certo, peço-vos que não vos apresseis a refutá-lo antes de haver meditado com bastante tempo e moderação”³⁶⁹.

Espinosa está ciente de que grande parte das dificuldades que a obra apresenta aos leitores nasce da novidade, por isso pede que os mesmos não se apressem em refutar aquilo que, justamente por ser novo, não se entende. Ante a novidade é preciso evitar a precipitação, portanto deve-se refletir com cuidado. Ora, tais conselhos e advertências que Espinosa dá aos seus leitores se exemplificam nos diálogos. Assim, após o que fora apresentado nos *capítulos I e II*, é oportuno fazer uso do diálogo para um melhor entendimento da novidade, sem pressa e valendo-se dos aspectos lúdicos da forma dialogada.

3.3.1 O protagonismo do amor sem amado: um paradoxo?

Pode-se afirmar que o *Amor* é o personagem protagonista do primeiro diálogo³⁷⁰. É o amor que inicia a conversação dialógica ao se reportar diretamente ao *Intelecto*,

³⁶⁷ Ibidem, “Redigido anteriormente na língua latina por Baruch Espinosa para uso de seus discípulos, que queriam dar-se ao exercício da *ética* e da *verdadeira filosofia*. E agora traduzido para a língua neerlandesa para uso dos amantes da verdade e da virtude”, p. 47. Há, pois, duas classes de leitores para o *Breve Tratado*: i) em primeiro lugar, aqueles pertencentes ao círculo íntimo de Espinosa, que na conclusão da obra os chama “amigos para quem escrevo”, portanto, os denominados “colegiantes”; ii) em segundo lugar, aqueles que, embora não pertencendo ao círculo íntimo do autor, possuem familiaridade com os estudos filosóficos.

³⁶⁸ Ibidem, p. 153.

³⁶⁹ Ibidem, idem.

³⁷⁰ Antes do primeiro diálogo, temos duas referências ao amor no *Breve Tratado*. No prefácio, quando se diz que a obra se destina “aos amantes da verdade e da virtude”, e em uma nota do capítulo I, na qual se refere à ideia de “amor na mente sem o corpo”, como exemplo de ideia que cuja essência é sempre

denominando-o de “irmão”³⁷¹. Assim, desde já, aponta-se ao leitor e reafirma-se a relação de afinidade entre o *amor* e o *intelecto*, isto é, entre o *conhecimento* e o *afeto amoroso*. Só posteriormente entram em cena os dois outros personagens do diálogo: a *Razão* e a *Concupiscência*. Esta última, no desenvolvimento do diálogo, é sempre antagonista do *Amor*. Diferente da exposição da *II parte* do *K.V*, no diálogo o contrário do amor não é o *ódio*, mas a *Concupiscência*. Enquanto o amor deseja a unidade e a perfeição, a *Concupiscência* aponta o caminho da divisão e da diversidade: em outros termos, aponta o caminho da dispersão e tristeza que se explicitara no *Tratado da emenda*. O Amor quer repousar somente em uma substância, porém a *Concupiscência* lhe apresenta a existência de duas.

Ademais, cumpre apontar que a *Concupiscência* é o mais fictício dos personagens. Enquanto a *Razão* e o *Intelecto* apresentam as propriedades do conhecimento, e o *Amor* é uma paixão que resulta do conhecer, a *Concupiscência* não é um modo particular de conhecimento, nem uma paixão específica. Nesse sentido, ele sintetiza as distorções dos que acreditam na existência de duas ou três substâncias. Uma vez fazendo crer que as distorções são a verdade, ou seja, ensejando que a diversidade substancial é, de fato, uma realidade, o *modo de pensar concupiscente* não é apenas um erro restrito ao conhecer. O alcance da distorção resulta danoso também no âmbito das paixões³⁷², pois o amor não pode repousar em mais de um objeto. É próprio de todo *bom amante* não se dividir entre dois amados, mas repousar apenas em um.

Dividir-se em mais de um amado é, sabemos pelo *Tratado da emenda*, a própria ruína do amor, posto ser algo que atenta contra a natureza amorosa. Sendo o amor, por definição o gozo de união com uma só coisa, e não com muitas, é impossível amar ao mesmo tempo mais de uma coisa³⁷³. Além do que: “é característica do amor que não nos

necessária. Com efeito, a presença do amor na primeira parte do *Breve Tratado*, isto é, antes do tratamento das paixões, indica-nos a importância que o conceito de amor possui no interior da argumentação. Desse modo, na segunda parte, após expor a ordem das paixões e suas causas, dos capítulos XIX ao XXIII, o amor será o conceito fundamental para a compreensão da relação entre mente e corpo, bem como da proposição da imortalidade da mente. O amor enquanto paixão da beatitude goza de um estatuto privilegiado ante as demais paixões.

³⁷¹ *Breve Tratado*, p. 63.

³⁷² Cf. MIGNINI, Fillipo. *Commento su Breve Trattato*. In: SPINOZA, Baruch. *Breve Trattato*, p. 507.

³⁷³ Isto não significa que, uma vez amando certa coisa, este amor continuará existindo mesmo com o desaparecimento da coisa amada, ou que de um amor não se possa passar a outro, pois: “podemos nos livrar do amor de duas maneiras: ou pelo conhecimento de uma coisa melhor, ou pela experiência de que a coisa amada, que antes era considerada grande e magnífica, traz consigo muita desgraça e infortúnio” Por conseguinte, um novo amor implica o desaparecimento de um amor antigo, porém jamais a concomitância de dois amores. Ademais, é próprio do amante considerar seu amado como a única coisa que lhe dá máxima alegria e plena satisfação, logo não é necessário buscar outra coisa senão a presença constante do amado.

esforcemos para nos livrar dele”³⁷⁴. Assim, o amor deve se fixar em uma só coisa, todavia isto não depende somente da natureza amorosa, mas de algo que lhe é anterior: *o conhecer*, posto que o “(...) *conhecimento é o que causa o amor*”³⁷⁵.

Daí a afinidade inicialmente reportada entre o *Amor* e o *Intelecto*, seu *irmão*. A perfeição do *Amor* depende da perfeição do *Intelecto*, e a perfeição deste último depende da perfeição do objeto concebido, logo a perfeição do amor depende diretamente do conhecimento intelectual³⁷⁶. Porém, o que mais precisamente o *Amor* quer do *Intelecto*? “(...) Diz-me *sem rodeios, suplico*, se concebeste um ser que é sumamente perfeito e não pode ser limitado por um outro, e no qual também estou contido”³⁷⁷.

A súplica inicial que o *Amor* dirige ao *Intelecto* não é apenas uma interpelação sôfrega nascida da busca do amado. A pergunta do *Amor* põe em questão a própria possibilidade da beatitude, uma vez que esta é o “amor de Deus”³⁷⁸. Nesse sentido, a pergunta inicial é concomitantemente uma indagação amorosa (pois feita pelo amor na busca do objeto digno de ser amado) e uma indagação do âmbito do conhecimento (posto que a resposta será dada pelo *Intelecto* e pela *Razão*). No desenvolvimento da argumentação dialógica, a questão central não é tanto o como se realiza o conhecimento intelectual e, por conseguinte, o amor intelectual, mas se existe algo sumamente perfeito e excelente, digno de ser amado acima de tudo, logo a mesma indagação do *Tratado da emenda* sobre a existência de *um bem verdadeiro e comunicável de si, somente pelo qual, rejeitado todos os demais, o ânimo fosse afetado*.

Portanto, trata-se do ponto de vista do *Amor*, que busca um só amado no qual possa repousar. Ora, uma vez confirmada a existência de uma *única substância*, que se torna no âmbito amoroso o único amado, o modo como se realiza o *amor intelectual de Deus*, ou seja, a beatitude, é o próprio objeto de desenvolvimento de todo o tratado.

³⁷⁴ *Breve Tratado*, p. 101.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 140.

³⁷⁶ A interpelação que o *Amor* faz ao *Intelecto* é uma primeira alusão ao que mais adiante será concebido como *amor intelectual de Deus*.

³⁷⁷ *Breve Tratado*, p. 63.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 129: “(...) podemos alcançar nosso bem-estar, a saber, o amor de Deus (que observamos ser nossa suma felicidade), (...)”. Desse modo, está em jogo o âmago da filosofia espinosana: “Numa palavra, como passar do ser parte finita da Natureza ao tomar parte na atividade infinita da Natureza inteira sem perder a singularidade, mas ganhá-la verdadeiramente? Como fazer a travessia do caminho a que a abertura do *Tratado da emenda do intelecto* nos convida e que a conclusão da *Ética* nos promete?”, (Cf. CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*, p. 92).

Por isso, no primeiro diálogo o leitor deve compreender a argumentação a partir da perspectiva do amor, que envolve sempre uma relação de reciprocidade entre amante e amado³⁷⁹. Porém, no começo do diálogo ocorre uma situação que contradiz tal reciprocidade: há amor, porém não há amado. Em outros termos: há amante sem amado, tal qual vislumbrado no *Tratado da emenda*. Isto ocorre em virtude do modo como Espinosa elabora o diálogo. Trata-se de uma novidade, comparando-se o diálogo espinosano com a tratadística do amor que o precede. Espinosa dá vida própria ao amor, fazendo com que ele fale por si mesmo, não sendo meramente o objeto do diálogo. Há, pois, propriamente um *diálogo do amor*, e não somente um *diálogo sobre o amor*.

Por isso, o próprio amor apresenta-se sem amado, agindo como se um amante fosse. No *Amor* estão contidas as características de um amante que sofre pela perda ou falta do amado. Trata-se de um amor ele mesmo amante. Amante quase completamente solitário, pois sem amado, cuja única companhia é a de seu “irmão”, o *Intelecto*. Justamente por estar sem amado ele é alvo das vicissitudes da *Concupiscência*.

O pedido do *Amor* é feito com sofreguidão (“*suplico*”). Suas atitudes são as mesmas de um amante ansioso pelo seu amado (“*diz-me sem rodeios*”). Na persistência da falta de um amado, ele se exaspera (“*Ó infame!*”)³⁸⁰. *Sôfrego, ansioso e exasperado*: estas são as condições de um amor sem amado, ou de um amor que se dirige para algo que não é digno de ser amado. Amar o que não é digno de amor é prender-se a amores vazios, pois se o amor tem seu grau de realidade a partir do objeto amado, amar coisas perecíveis é tornar-se perecível, já que “o amor (...) é uma união pela qual o amante e o amado se convertem em uma mesma coisa e formam um todo”³⁸¹. Amar o que não é digno é quase tão vazio quanto não ter amado algum, como é o caso do *Amor* personagem do diálogo. Uma vez que se ama aquilo que facilmente perece, facilmente morrerá o amor. Assim, miserável é a condição do amante³⁸² que, amando o indigno e o perecível, está sempre exposto à perda do amado. De perecimento em perecimento amoroso, fica preso

³⁷⁹ Daí que, após tratar do *amor do homem a Deus*, no *Capítulo XXIV parte II* do *K.V*, Espinosa trate do *amor de Deus pelo homem*.

³⁸⁰ *Breve Tratado*, p. 64.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 102.

³⁸² *Ibidem*, idem: “(...) é certo que não vamos nos fortalecer em nossa natureza por amar as coisas perecíveis e nos unirmos com elas, pois elas mesmas são débeis, e um aleijado não pode carregar outro, (...). Logo, quem se une a coisas perecíveis é sem dúvida muito miserável, (...) quanto mais serão aqueles que amam as honras, as riquezas e os prazeres”.

ao círculo da sofreguidão, da ansiedade e da exasperação, portanto em uma condição miserável.

Disso está ciente o *Amor*, por isso demanda ao seu “irmão” *Intelecto* a confirmação da existência de algo sumamente perfeito. A resposta do *Intelecto* é breve e concisa, pois lhe é próprio contemplar seu objeto diretamente, logo sem precisar exprimir-se por meio de argumentações³⁸³. Com efeito, uma vez confirmada pelo *Intelecto* a existência do amado que o *amor amante* busca, a *Razão* deve agora realizar o convencimento por meio da argumentação.

O *Intelecto* afirmara que o objeto de sua contemplação, ou seja, o objeto de seu conhecimento direto e imediato, é a *Natureza em sua totalidade infinita e sumamente perfeita*³⁸⁴. Isto é confirmado pela *Razão*. Tendo em si mesma sua causa, a Natureza é plena existência. Ora, aquilo que existe por si não se limita e não sofre influência de nada que lhe seja externo. Ademais, sendo infinita, para a Natureza não existe um antes e depois, um além ou um aquém, um nada que lhe seja limite. O nada é apenas a negação ideal da natureza, um *ente de razão*, pois sendo nada não possui existência real. Onde, ser forçoso afirmar que a Natureza é “(...) uma unidade eterna, infinita, onipotente, (...)”³⁸⁵. Se a *Razão* e o *Intelecto* são concordes, a *Concupiscência*, como é de sua natureza, discorda.

Apelando ao que há de mais aparente na Natureza, a saber, a diversidade e a diferença, a *Concupiscência* interrompe o discurso da *Razão* (“*Um momento!*”)³⁸⁶, com a clara finalidade de enlear o *Amor* em dúvidas, aumentando sua sofreguidão. Para tanto, o discurso concupiscente cinde toda unidade, pois sempre apontará, ante a imediaticidade da natureza, que “a *substância pensante* não tem nada em comum com a *substância extensa* e que uma limita a outra”³⁸⁷. Nesse sentido, a *Concupiscência* procede conforme o primeiro tipo de conhecimento denominado no *Breve de Tratado*, a saber, a *opinião*³⁸⁸. Este se fia na *experiência* ou no *ouvir dizer*. Ora, a *Concupiscência* inicia sua interdição

³⁸³ No *Capítulo II* da segunda parte, Espinosa denomina o conhecimento intelectual de: “*conhecimento claro* que não é por convencimento da Razão, mas sim por um sentir e um gozar a própria coisa; esse conhecimento vai muito além dos demais”, (Ibidem, p. 94).

³⁸⁴ De modo semelhante afirma Espinosa no *Tratado da emenda*: “(...) conhecimento da união que a mente tem com a natureza inteira (...)”, (*TIE*, 13, p. 33).

³⁸⁵ *Breve Tratado*, p. 63.

³⁸⁶ Ibidem, idem.

³⁸⁷ Ibidem, idem.

³⁸⁸ Ibidem, p. 92.

valendo-se justamente da experiência, pois começa afirmando: “eu *vejo* por qualquer parte da Natureza (...)”³⁸⁹.

Embora sejam falsas e distorcidas, dado que não há duas ou três substâncias, mas somente uma que é a Natureza em seu *todo infinita e sumamente perfeita*, conforme já afirmara o *Intelecto*, as afirmações concupiscentes possuem grande força, posto que fazem, a partir de certa obviedade imediata, uma certeza difícil de ser colocada em dúvida. Ademais, como é próprio de toda concupiscência ser apetite desenfreado, insatisfação que não encontra repouso³⁹⁰, o concupiscente sempre procede por divisões e diferenças, pois quanto maior acredita ser a multiplicidade, mais objetos crê existir para satisfação de seu ímpeto desenfreado.

Desse modo, a *Concupiscência* busca arrastar o *Amor* para seu lado, posto que, ante a obviedade imediata das diferenças entre *extensão* e *pensamento*, o discurso da *Razão* nada mais é que “(...) flagrantes contradições. Por isso quero aconselhar o amor que se dê por satisfeito com o que eu lhe indico e que não indague outras coisas”³⁹¹.

Todavia, o *Amor*, em virtude de sua afinidade com o *Intelecto*, e ciente de que fiar-se no múltiplo das diferentes substâncias acarreta sua ruína, não se dobra aos imperativos concupiscentes. Exasperado, porém inflamado pela busca do amado, o *Amor*, de forma ativa, repõe o direito de fala ao discurso demonstrativo da *Razão*. Esta demonstra que as certezas concupiscentes são distorções ocasionadas pela má compreensão da relação entre a substância e seus atributos, entre aquilo que é infinito em seu gênero e aquilo que é infinito em absoluto, portanto eterno e existente por si mesmo. Esta última consideração só pode ser dita da *Natureza*, mas não da extensão e do pensamento. Por isso, a *Razão* exemplifica: “e se tu (*Concupiscência*) queres chamar substância ao corporal e ao intelectual em relação aos modos que deles dependem, então debes também chamá-los modos em relação à substância da qual eles dependem: pois não terão sido concebidos por ti como existentes por si mesmo”³⁹².

Dessa maneira, a *Razão* enlaça a *Concupiscência* no fio de suas próprias distorções, pois ao conceber a existência de duas substâncias distintas, teve que apelar à existência de uma terceira substância. Esta é dotada de uma onipotência tal que produz

³⁸⁹ Ibidem, idem.

³⁹⁰ MIGNINI, Fillipo. *Commento su Breve Trattato*. In: SPINOZA, Baruch. *Breve Trattato*, p. 507.

³⁹¹ *Breve Tratado*, p. 64.

³⁹² Ibidem, idem.

não somente a si mesma, mas também a outro, uma vez que esta onipotência é maior do que aquela que produz somente a si mesma. Contudo, pensar uma substância causada é anular o próprio conceito de substância: aquilo que existe por si e somente por si mesmo pode ser concebido. Assim, é patente que a *Concupiscência* confunde levianamente *substância e atributo, substância e modo*.

Se esta confusão é desfeita no primeiro *Diálogo* a fim de que se apresente ao *amor amante* um amado que seja sumamente perfeito, portanto um amado em sentido absoluto, ao se pensar a relação entre a substância e as coisas (a relação causa e efeito), como considerar a conexão entre o *Todo* e as *Partes*? Se só há uma substância, a Natureza, dela pode ser dito que é o *Todo Uno*, já que é a única coisa que existe por si mesma. Sendo a única coisa existente por si e sendo *Todo*, as demais coisas são nesta única substância. Assim, não podendo existir fora da substância, pois fora dela nada há, são em outro, e sendo na substância, portanto, são partes do *Todo*. Desse modo, pensado como causa, o *Todo*, isto é, a Natureza, seria anterior às partes, algo absurdo, pois, incita a *Concupiscência*: “todos os filósofos dizem em uníssimo *que o todo é uma noção segunda e que não é uma coisa na Natureza, fora da concepção humana*”³⁹³. Assim, segundo a *Concupiscência*, a Natureza, enquanto substância, isto é, como algo realmente existente, não pode ser chamada *Todo*, posto que o todo é apenas um *ente de razão*.

Por conseguinte, o estatuto ontológico do *Todo* seria o mesmo que o do *Nada*, pois este também é tão somente um *ente de razão*. Mais uma vez tentando cindir a unidade, já que se apela à noção de *Parte*, a *Concupiscência* coloca em questão o próprio estatuto dos resultados de toda a demonstração já realizada pela *Razão*, a da *Natureza: una, eterna, infinita, existente por si mesma*. Surge, pois, uma nova questão, que excede os limites da pergunta inicial do Amor. Trata-se ainda do problema da substância *una* causa de si, porém agora na perspectiva da relação entre *causa* e *efeito*: núcleo da discussão do segundo *Diálogo*.

³⁹³ Ibidem, p. 65.

Considerações Finais

Aproximando-se das últimas linhas deste trabalho, é preciso voltar-se ao que fora assinalado ainda no princípio e recordar o duplo caráter da hipótese interpretativa adotada neste percurso. Ademais, tal percurso foi em alguns momentos sinuoso. Com efeito, ao adotarmos como objeto principal de nossas análises as filosofias de Leão Hebreu (*Dialoghi d'amore*) e de Espinosa (*Tratado da Emenda do Intelecto e primeiro diálogo do Breve Tratado*)³⁹⁴ coloca-se em relevância uma questão mais ampla que vai além da mera relação de influência direta entre dois autores: trata-se do problema da passagem do pensamento do *Renascimento* à filosofia da *Modernidade*.

Talvez, nosso leitor julgasse encontrar um percurso no qual tal questão não viesse ao primeiro plano, resguardada por certa centralidade do amor como conceito principal. De fato, teria sido mais usual um percurso que não se desdobrasse tanto, mas que se restringisse ao exame de Leão Hebreu e Espinosa. Ocorre que esses dois autores nos dão a ver uma mudança peculiar e não pequena no interior da *História da Filosofia*. Ora, é a própria *história da filosofia* e a *concepção de filosofia* que sofrem mudanças. Onde a duplicidade de nossa hipótese: em uma dimensão, Leão Hebreu e Espinosa; em outra, renascentistas e modernos.

Enquanto período constituído por um *ethos* filosófico no qual a *multiplicidade de vias* e a *convergência de tradições* é uma das suas principais características, o pensamento da renascença representa um momento de difícil definição identitária no bojo da história filosófica. Conforme assinalávamos na *Introdução*, ante uma especificidade conciliatória no bojo da lógica acumulativa de certa concepção de *história da filosofia*, isto é, aquela hegeliana, a renascença não pode ser mais que a *repetição*³⁹⁵. Se é verdade que o

³⁹⁴ Recorde nosso leitor, que no decorrer das notas, também abordamos questões atinentes ao *Tratado Teológico-Político*.

³⁹⁵ Atente-se para a apostasia filosófica que tal definição do Renascimento significa no interior do pensamento hegeliano. Sendo a marcha do *Espírito* a história da *novidade*, por ser o seu progresso para a liberdade, só no outro do espírito, isto é, na *Natureza* impera a *repetição*. Afirmar que há um lugar desta marcha que é repetição é instaurar naquele momento mais digno do espírito, ou seja, a Filosofia, um elemento que não lhe é próprio. Portanto, é de algum modo apresentar o espírito de modo estranhado, quando a história da filosofia é a história de sua mais completa desalienação. Por isso, o vocabulário hegeliano dá um status fúnebre à renascença, em outros termos, faz do Renascimento algo que não foi verdadeiramente vivo na história do espírito: “Semelhante reaquecer é, portanto, de encarar apenas como o ponto de passagem do aprender-se em formas condicionadas, precedentes, como um atravessar recuperado dos estádios necessários de cultura: assim, semelhante imitar e repetir (reaprender), num tempo distante,

Renascimento não pode ser mais alocado nos parâmetros medievais, também não pode encontrar lugar de assento entre os modernos. É Descartes que nos faz ver esse não lugar dos renascentistas em sua *topologia da verdade*. Esta topologia recusa a multiplicidade das vias, pois esta multiplicidade impõe o reconhecimento de uma concepção de verdade que não é aferida pelos critérios da evidência, já que, se ela se mostra e se realiza em múltiplas vias, não pode ser clara e distinta.

No caso do amor, o critério da distinção como índice de veracidade deve ser completamente desfeito para a realização completa do afeto. Na consumação da paixão amorosa não é mais possível divisar quem é o amante e quem é o amado, posto que uma vez alcançada a reciprocidade, os dois são ao mesmo tempo amante e amado. Tanto que, como nos mostrou Leão Hebreu, o lugar para onde tende o amor é a dissolução do amante no amado, de tal modo que não possam mais ser distinguidos.

Ademais, conforme aparece no jogo filosófico-amoroso entre *Fílon* e *Sofia*, ainda que o amor seja efeito do conhecer, o conhecimento do objeto amado nunca é claro e evidente. *Fílon* precisa percorrer uma longa jornada para conhecer não apenas sua amada e objeto de conhecimento, mas também para conhecer o próprio *amor*: conhecendo ama e amando quer mais conhecer, pois só o aumento da causa pode aumentar o efeito. Dessa forma, conhecer o amor é conhecer a própria Filosofia, pois esta não deixará de ser quer para Espinosa quer para Leão Hebreu a junção entre *amar* e *conhecer*. Mas enquanto a busca de *Fílon* é acompanhada (mesmo que apareça sozinho ele sempre está com *Sofia*, que uma vez feita amada não pode desaparecer por completo), a busca cartesiana titubeia, pelo menos na *Recherche*, entre a solidão acompanhada e a solidão mais completa. *Poliandro* deve buscar por si a verdade, mas para fazê-lo precisa da orientação de *Eudoxo*, que não apenas deve conduzi-lo, mas também afastá-lo de *Epistemon*.

Isto que se acha figurado ficcionalmente na obra cartesiana da *Recherche*, ver-se-á sem ficções na formação do pensamento espinosano. No prefácio dos *Princípios de Filosofia Cartesiana* vemos que dois leitores de Descartes – Meyer, o autor do prefácio, e Espinosa, o autor da obra, – em uma única afirmação sintetizaram quase tudo que

desses princípios tornados estranhos ao espírito entra [em cena] na história como um fenômeno feito numa língua passageira, aliás, também numa língua morta”, (HEGEL, Georg. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, p. 95).

explicitamos nos nossos movimentos argumentativos. Dizem Meyer e Espinosa, sob a pena daquele e as demonstrações deste:

Não faltaram alguns, todavia, que tiveram posição diferente daqueles e, condoídos dessa miserável sorte da filosofia, apartaram-se dessa via comum e por todos trilhada de transmitir as ciências e ingressaram numa nova, seguramente árdua e abundante em dificuldades, a fim de legarem à posteridade as demais partes da filosofia, (...). Desses, uns reduziram a tal ordem a filosofia já recebida e costumeiramente ensinada nas escolas, outros ofereceram ao orbe literário uma nova, descoberta por seu próprio talento. E embora essa empresa tenha sido longamente auspiciada por muitos com írrito sucesso, surgiu finalmente o mais esplêndido astro do nosso século, René Descartes, o qual, após ter levado das trevas à luz pelo novo método tudo quanto na matemática fora inacessível aos antigos e quanto pudesse ser desejado por seus contemporâneos, erigiu os fundamentos inconcussos da filosofia³⁹⁶.

Não falta nesta passagem tudo aquilo que é próprio da busca da verdade modernamente concebida: as determinações topológicas (“*via comum*” e “*trilha*”); a condição do saber figurada na condição da própria Filosofia (“*miserável sorte da filosofia*”); a centralidade do problema do método (“*ter levado das trevas à luz pelo novo método*”); e, por fim, não se dialoga com os antigos, mas com os pósteros (“*a fim de legarem à posteridade*”). Sobre este último aspecto, que marca o entrecruzamento entre a *topologia* e a *cronologia da verdade*, pois o lugar da verdade pode ser perfeitamente o tempo em que ela se mostra e se realiza, tem-se que o pensamento moderno é uma filosofia que recusa-se a dialogar com o passado (“*inacessível aos antigos*”), mas fala de seu presente (“*por seus contemporâneos*”) buscando ser ouvida no futuro, isto é, quando o presente teve se tornado passado.

Na passagem retirada dos *Princípios de Filosofia Cartesiana*, literalmente entre *uns* e *outros*, os termos mais utilizados por Meyer são aqueles que dão a noção de *número* e *quantidade*, se sobressai a solidão cartesiana. Ele está fora da *via comum* e daquela *filosofia ensinada costumeiramente nas escolas*. Descartes brilha sozinho, ele é o *mais*

³⁹⁶ ESPINOSA, Baruch. *Princípios de Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*, p. 35.

esplendoroso astro do seu tempo. Ele, contudo, está sozinho, de fato, apenas no começo da busca, pois, como mostra o escopo da obra espinosana prefaciada por Meyer, em seguida passa a estar acompanhado de seus leitores. Tanto que o prefaciador e o autor podem afirmar:

(...) nosso autor propôs as meras posições de Descartes e suas demonstrações, conforme encontram-se nos escritos dele ou tais quais deviam ser deduzidas por legítima consequência a partir dos fundamentos por ele lançados. (...) Por isso, que ninguém julgue que ele ensina aqui ou coisas suas ou apenas as que aprova. E embora julgue ele umas verdadeiras e confesse ter acrescentado algumas de suas, ocorrem muitas todavia que rejeita como falsas e a propósito das quais acalenta uma posição bem diversa³⁹⁷.

Dá-se, assim, então uma ambiguidade no discurso moderno ao recusar o *ethos* do pensamento filosófico renascentista e na constituição da relação entre autor e leitor. De fato, enquanto é dito que essa busca é solitária, e Descartes fará isso por todo o *Discurso do Método*, ele é aquele *homem que caminha só e nas trevas*³⁹⁸, porém a recepção dessa afirmação implica sua própria negação, uma vez que o autor solitário se dá como exemplo³⁹⁹ e oferece as *Regras* para aqueles que querem direcionar seu próprio espírito⁴⁰⁰.

Dessa maneira, a busca solitária que é dada a ver como percurso do pensador constituindo a obra antes da obra (ou seja, a atividade do pensamento antes que ele se corporifique na obra como escrita e continuação desta atividade) não poderá ser a mesma do leitor. Este nunca estará, de fato, solitário, pois tem a seu lado o autor, alguém que lhe indica seguir sozinho, mas que, dando-se como exemplo e orientador da busca, nunca pode ser completamente deixado de lado. O *leitor-filósofo moderno*, portanto, está naquele tipo de solidão acompanhada, posto que segue os passos de seu autor. Seus passos

³⁹⁷ Ibidem, p. 39.

³⁹⁸ DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 36.

³⁹⁹ Ibidem, p. 30: “(...) entre alguns exemplos que se podem imitar, se encontrarão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele será útil a alguns, sem ser nocivo a ninguém (...)”.

⁴⁰⁰ Recorde nosso leitor que durante todo o trajeto do *capítulo II* deste trabalho recorreremos ao texto das *Regras para a direção do espírito*. Com efeito, este texto se acomoda muito bem ao escopo da *Recherche*, expressando uma das principais características do *ethos* moderno ao lado do *problema do método*.

nunca são propriamente dele, mas dele e de outro⁴⁰¹: assim nos indicam Meyer e Espinosa como leitores de Descartes.

Donde a importância da noção de leitor filosoficamente concebido na Modernidade que ressaltamos como primeiro movimento argumentativo do último capítulo. Ante este aspecto, ressalta-se ainda mais a importância da passagem por Quixote, que não se esquivou desta ambiguidade moderna, porém assumindo-a na sua inteireza, e, por assim dizer, tendo-a assumido do modo mais completo, foi dar nos castelos e nos campos da loucura. Quixote encarnou esta ambiguidade moderna não como um presságio daquilo que se desdobraria em um futuro próximo e aparentado, porém como a realização de algo já dado: ele era ao mesmo tempo *autor* e *leitor*.

Quixote era o *leitor* que desatinara, passando a agir como se um *autor* fosse⁴⁰². Campeando, ainda que no meio de muitos sobressaltos, com seu Rocinante nos planaltos do desatino, ele expressou a ambiguidade moderna da forma mais solitária possível. Dado como louco, portanto possuidor de um senso de realidade engenhosamente singular, posto que idiossincrático, o pobre cavaleiro da triste figura estava tão verdadeiramente só, que morreu renegado e esquecido por Alonso: aquele que era somente *leitor* e que por meio da leitura lhe tivera dado ocasião de existir. O *autor Quixote* morre antes e sem o *leitor Alonso*: não puderam os dois morrer de uma só vez, pois não são uma só pessoa, ou duas semelhantes, mas duas bem diferentes. Ao que parece, morrendo Quixote, não haveria sentido em continuar vivo Alonso; todavia, é certo que se Alonso, o leitor pertinaz, não tivesse existido, de nenhum modo teria havido um Quixote. É, portanto, a *leitura* e o *leitor* figurando como determinação primeira.

Deve a ambiguidade não ser assumida, posto que quando assumida vai dar na loucura? O que resta então a fazer? Melhor não realizar a passagem da leitura à autoria? Ao contrário, esta passagem é inevitável, posto que implica a própria continuação do *ethos* moderno. Esta passagem deve ser então assumida, contudo o seu momento crítico, representado na prosa Cervantina pela morte do *leitor Alonso* e do *autor Quixote*, não

⁴⁰¹ Pascal, reportando-se ao um ponto imediatamente anterior ao cartesianismo, dá-se conta dessa ambiguidade e a dissolve retomando um ponto que Descartes não continuou. Donde afirmar que: “64. Não é em Montaigne, mas em mim mesmo que acho tudo que nele vejo. 66. É preciso conhecer-se a si mesmo; se isso não servisse para encontrar a verdade, serviria ao menos para regular a vida, e não há nada mais justo”, (PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 50). Sobre esta última formulação, não se esqueça que daqueles ramos da árvore da ciência cartesiana, a *moral* é o de mais pouca folhagem.

⁴⁰² Recorde-se a abertura do segundo livro, no qual Quixote conversa com seus próprios leitores, portanto está não no lugar de um simples personagem, mas no lugar do autor.

poderá dar-se no fim, mas no começo. Não poderá ser ponto de chegada, mas ponto de partida.

Assim o fez Descartes, assim também o fez Espinosa, mas, visto a partir da perspectiva de nossa hipótese interpretativa, o pensamento espinosano o realiza aparentando-se mais com o renascentista Leão Hebreu do que com o moderno Descartes, ao contrário do que se poderia esperar baseando-se em diversos intérpretes que identificam no *Tratado da Emenda do Intelecto* e no *Breve Tratado* dois grandes lugares de influência cartesiana na formação espinosana. Se é possível reconhecer este traço, cartesiano e moderno, não se pode escamotear aquele renascentista.

No texto cartesiano da *Recherche*, a busca da verdade, portanto, o conhecimento, aparece desprovida de qualquer caráter afetivo. O efeito imediato do conhecer não é o amor, mas o ser da verdade ou o nada da ignorância. *Epistemon* e *Poliandro* conhecendo não nos aparecem como amantes. A busca cartesiana narrada na fábula moderna que é o *Discurso do Método* está distante das cores trágicas e marcantes do *prefácio* do *Tratado da emenda*. Neste, a busca espinosana está imersa na dimensão afetiva, de modo que a *emenda* sustenta-se também por um caráter amoroso, e sem tal não possui sentido pertinente. Como em Leão Hebreu, *conhecer* e *amar* não se desvinculam. Ante um cartesiano, um espinosano, assim como um leitor dos *Dialoghi d'amore*, poderia indagar: que sentido haveria em buscar uma verdade que, sendo um bem intelectual, uma *vez descoberto e adquirido* não pudesse também fazer *fruir pela eternidade uma contínua e suma alegria*? E o que é este objeto de fruição de alegria absoluta senão um objeto de amor? Encontra o amante maior alegria do que estar junto do seu amado? Alegria tamanha que o tempo para os dois não pode ser outro que a *eternidade*?

Donde a busca sôfrega do personagem *Amor* no *primeiro diálogo* do *Breve Tratado*. Na sua busca ele não está solitário, posto que sem o *Intelecto* e a *Razão* será presa fácil da *Concupiscência*. Sendo impossível não amar, a busca não se dará solitariamente, mas feita na ação compartilhada entre amante e amado, tal como se viu entre *Filon* e *Sofia*. A busca da verdade e a busca amorosa aqui se implicam mutuamente. Também mais próximo do renascentista Leão Hebreu que do moderno Descartes, Espinosa, ainda leitor, faz do amor um afeto central no decorrer do *Breve Tratado*. Do princípio ao fim, o amor se impõe como a paixão por excelência, inflamando o ânimo quer do *autor*, quer dos *leitores-amigos*.

Pelo *Prefácio*, sabe-se que ambos, autor e leitores, são *amantes da verdade e da virtude*, e justamente por serem amantes empenham-se na cura daqueles que estão *enfermos de intelecto*⁴⁰³. Trata-se, desde já, de um dos efeitos do amor que lhe proporciona um caráter de necessidade com o conhecer, bem como um caráter *ético-prático*. O gozo comum da coisa amada se opõe a todo individualismo egoísta e possessivo, a todo fechamento, pois o amor é sempre relação de abertura e unidade entre *amante e amado*. Dada esta natureza unitiva de constituição de vínculos fortes, o amor no *Breve Tratado* está presente desde o *prefácio* até o último capítulo. Trata-se de uma profusão da paixão amorosa não identificada nas outras paixões. Qual a causa mais imediata desta profusão?

Em verdade, tal profusão ocorre em virtude da própria definição de amor. O lugar dessa definição é a segunda parte do *Breve Tratado*, particularmente o *capítulo V*, dedicado inteiramente à natureza amorosa. Neste tópico, o amor é a segunda paixão na ordem expositiva. A ordenação adota como critério a origem das paixões, para daí estabelecer uma sucessão cronológica, e não um ordenamento por importância⁴⁰⁴. Inicia-se pela paixão mais primitiva e simples até aquelas mais complexas. Por isso, o amor é a paixão imediatamente posterior à primeira, *a admiração*. Deve-se notar, porém, que esta ordenação temporal das paixões não é aferida da própria definição de paixão, mas sim da definição dos diferentes *gêneros de conhecimento*. É neste ponto, então, que embora ainda próximo de Leão Hebreu, Espinosa está como a se afastar do renascentista.

O tratamento das paixões, na segunda parte do *Breve Tratado*, não se inicia propriamente com uma definição geral de paixão, mas sim com a definição dos *distintos gêneros de conhecimento*, pois todas as paixões acompanham o conhecimento: “De sorte que colocamos o conhecimento como causa próxima de todas as paixões na mente, porque consideramos totalmente impossível que alguém que não conceba nem conheça de acordo com os princípios e modos precedentes possa ser movido ao amor, ao desejo”⁴⁰⁵.

⁴⁰³ ESPINOSA, Baruch. *Breve Tratado*, p. 47. Metáfora médica que remete diretamente ao *tratado da emenda*.

⁴⁰⁴ Segundo Chantal Jaquet, esta ordem adotada por Espinosa segue ainda o ordenamento cartesiano configurado na obra *As Paixões da Alma*. Não discordando de Chantal no que diz respeito à influência cartesiana no *Breve Tratado*, é patente, contudo, que Espinosa não segue “cegamente” a ordenação cartesiana. Ver: Descartes, René: *As Paixões da Alma*; Chantal, Jaquet: *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. br. Marcos Ferreira de Paula e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

⁴⁰⁵ *Breve Tratado de Deus*, p. 94.

Logo a paixão não é apenas da mesma natureza do conhecer, ou seja, uma modificação da mente, porém é mais propriamente um efeito do conhecer⁴⁰⁶, em seus distintos gêneros, a saber: a *opinião* ou *crença*, a *razão* e a *intelecção clara e distinta*⁴⁰⁷. De acordo com Espinosa, “o amor, o ódio, a tristeza e as restantes paixões são causadas na mente de diferentes maneiras, de acordo com a natureza do conhecimento que ela vem a ter de cada coisa”⁴⁰⁸. Tal é a relação entre o conhecer e as paixões, sendo possível afirmar que o conhecimento nunca se esgota em si mesmo, mas, para além de si, propicia o aparecimento de uma paixão.

Desse modo, ao primeiro gênero de conhecimento, que está sempre sujeito ao erro, corresponde à primeira paixão: a *admiração*. Esta desaparece tão logo o homem abandone tal conhecimento, pois “nunca há admiração em quem extrai conclusões verdadeiras”⁴⁰⁹. Ora, se a admiração pode perecer, conforme o homem passa do primeiro ao segundo gênero de conhecimento, tal não ocorre com amor. O amor é a única paixão que acompanha todos os gêneros de conhecimento, daí ser possível classificá-lo em tipos. Esta singularidade do amor, ante as outras paixões, confirma sua profusão em toda a argumentação do *Breve Tratado*. O amor está naquele que conhece por simples *ouvir dizer*, como está também naquele que conhece *clara e distintamente*. De modo que, possuindo gêneros distintos de conhecimento, também ocorrem amores distintos. Ambos são amantes, porém possuem níveis diferentes de amor, de modo que aquele que melhor conhece, melhor ama.

Por isso, há os que amam por simples *ouvir dizer*, assim como há os que amam *intelectualmente*⁴¹⁰. Esta peculiaridade do amor, de estar presente nos diversos tipos de conhecimento, permite que ele seja apresentado como a paixão por excelência⁴¹¹, posto que as outras paixões podem ser subsumidas na definição amorosa, possuindo as mesmas causas. Desse modo, as paixões posteriores são definidas a partir da definição de amor. Daí que, no *capítulo VI*, temos o *ódio*, como oposto do amor, dele derivando a *ira*, a *tristeza* e a *inveja*, bem como, nos *capítulos XII e XIII*, temos a *honra*, a *vergonha*, o

⁴⁰⁶ Espinosa chega a afirmar que: “o entender é uma pura paixão”, (Ibidem, p. 123).

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 94. Ainda sobre a questão dos gêneros de conhecimento no *Breve Tratado*, veja-se: TEIXEIRA, Lívio. *A Doutrina dos Modos de Percepção e o conceito de abstração na Filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

⁴⁰⁸ *Breve Tratado*, p. 134.

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 96

⁴¹⁰ Ibidem, idem.

⁴¹¹ No limite, poder-se-ia afirmar que o amor é a “paixão modelo” da qual Espinosa faz derivar as demais.

despudor, o *apreço*, a *ingratidão* e a *gratidão* derivadas das noções de *amor de si*, *amor próprio* e *amor próprio excessivo*⁴¹².

Como uma espécie de *paixão das paixões*, o amor pode servir de modelo das paixões, como também possibilita explicitar, segundo Espinosa, tanto a diferença entre bem e mal, quanto a união entre *corpo* e *mente*. Para o primeiro caso, o autor afirma que: “(...) o fundamento de todo bem e de todo mal é *o amor que recai sobre certo objeto*; porque quando não se ama o objeto que, como dissemos antes, é o único digno de ser amado – quero dizer Deus – mas às coisas que por sua própria natureza são perecíveis, disso seguem necessariamente (posto que o objeto está exposto a tantos acidentes e mesmo à destruição) o ódio, a tristeza, etc., conforme as mudanças no objeto amado (...)”⁴¹³. Assim, à dependência do amor ao conhecer se acrescem as qualidades do próprio objeto amado ao se considerar a força da relação amorosa estabelecida. A potência do amor depende não apenas do tipo de conhecimento do qual depende, mas também do grau de realidade do objeto amado. Quem ama coisas perecíveis, com elas perecerá; ao contrário, quem ama o imperecível aumenta grandemente seu *conatus*, pois este, sendo a capacidade de “conservação das coisas em seu próprio ser”⁴¹⁴, assemelha-se ao *amor de si*⁴¹⁵, que aumenta conforme nos unimos a algo, pois “por causa da debilidade da nossa natureza, não poderíamos existir sem algo a que estivéssemos unidos e que nos fortalecesse”⁴¹⁶. Logo quem ama aumenta seu *conatus*, em conformidade com o grau de realidade da coisa amada. Por conseguinte, não podemos existir sem amar.

Tal resulta da qualidade mais eminente do amor: sua capacidade unitiva. Daí que, ao se reportar à relação corpo e mente, Espinosa afirme a existência de *um amor da mente pelo corpo*, “porque o primeiro que a mente vem a conhecer é o corpo, daí provém que a mente o ame tanto e lhe seja unida”⁴¹⁷. Destes últimos exemplos, pode-se aferir a importância do amor para toda argumentação do *Breve Tratado*, não se restringindo apenas ao âmbito das paixões. Contudo, qual a definição de amor no *Breve Tratado*, uma vez conhecidos seus efeitos singulares e sua importância? Espinosa define o amor como:

⁴¹² *Breve Tratado*, p. 114-116.

⁴¹³ *Ibidem*, 118. Afirmação que parece ser uma repetição daquilo que é dito no *parágrafo 9* do *Tratado da emenda*.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 75

⁴¹⁵ No *Apêndice*, no qual Espinosa argumenta por demonstração geométrica, o autor fala de “*um amor natural que há em cada coisa para a conservação do seu corpo*”, (Cf. *Ibidem*, p. 158).

⁴¹⁶ *Ibidem*, 102.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 132.

“gozar uma coisa e unir-se a ela”⁴¹⁸. Isto é, o amor supõe a existência da coisa, que é confirmada pelo conhecimento da mesma, posteriormente estabelecendo tão forte unidade que: “o amante e o amado se convertem em uma mesma coisa e formam um todo”⁴¹⁹.

Assim, pode-se afirmar, segundo o *Breve Tratado*, que o amor resulta do conhecimento, estabelecendo com este uma relação recíproca: confirmando-se que não há amor sem um conhecimento que lhe seja antecedente, logo é impossível conhecer e não amar a coisa conhecida. Ademais, a qualidade da relação amorosa não depende apenas do tipo de conhecimento estabelecido, mas também das características do amado, isto é, do seu grau de realidade. Disto resulta o estabelecimento de um vínculo de unidade entre amante e amado sem precedentes com as outras paixões.

Mas enquanto em Leão Hebreu o conhecimento como atividade do intelecto encontra um limite, gerando uma tensão no amado, que, não podendo conhecer mais, quer continuar amando, e para tanto precisa ser *iluminado por uma singular graça divina* – logo não se trata propriamente de um *amor intelectual*, pois neste caso quem age é a graça e não o intelecto – Espinosa, porém, buscará rejeitar qualquer outro meio externo ao conhecimento, sem lugar, portanto, para a graça. Tudo dependerá de um conhecimento imediato, o *conhecimento intelectual* do qual resultará o amor mais forte que se realiza não pela limitação, mas pela *perfeição do intelecto*. Donde se poder afirmar que Espinosa levará às últimas consequências a tese dos *Dialoghi d'amore* de que o conhecer causa amor. Isto, todavia, não nos será dado solidamente no *Breve Tratado*, mas apenas na *Ética*.

É, nesse sentido, que o ponto final deste nosso percurso não é propriamente um término, pois nos direciona para a *Ética*. Ademais, seguindo em direção a esta se encontrará o *Tratado Teológico-Político*, um lugar de passagem entre os aspectos até aqui assinalados e aqueles que lhe serão vindouros. A influência, portanto, do renascentista autor Leão Hebreu sobre o leitor moderno Espinosa centra-se naquilo que se dá a ver nas primeiras partes do *Tratado da Emenda* e do *Breve Tratado*: i) o uso do diálogo como expressão estilística mais adequada para uma argumentação sobre o amor; ii) a centralidade do amor no campo das paixões iii) o caráter afetivo do conhecimento; iii) a

⁴¹⁸ Ibidem, p. 101.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 102.

mais determinante delas, a concepção de que o amor é causado pelo conhecimento. Por fim, se a chegada até aqui foi em alguns pontos sinuosa, recorde-se que a história da filosofia se dá como uma linha reta somente para aqueles que se guiam mais pelas palavras do que pelas coisas.

Referências Bibliográficas

ACCETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. Trad. Edmir Misso. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ARIANI, Marco. *Imago Fabulosa. Mito e Allegoria nei Dialoghi d'Amore di Leone Ebreo*. Roma: Bulzoni editore, 1984.

A Sedução e suas Máscaras: ensaios sobre Don Juan. Org. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ANTES, Monika. *Tullia d'Aragona, cortigiana e filosofa*. Trad. it. Riccardo Nanini. Firenze: Edizioni Polistampa, 2011.

BARTHES, Roland. *O Prazer do Texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BISCUSO, Massimiliano. *Tra Esperienza e Ragione. Hegel e Il problema dell'inizio della storia della filosofia*. Napoli: Guerini e Associati, 1997.

BLOCH, Ernst. *La philosophie de la Renaissance*. Trad. Pierre Kamnitzer. Paris: Éditions Payot & Rivages.

BARATA-MOURA, José. *Leão Hebreu e o sentido do amor universal*. In: *Estudos de Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1998.

BARBARO, Ermolao e DELLA Mirandola, Giovanni Pico. *Filosofia o Eloquenza?*. Napoli: Liguori, 1998.

BLANCHARD, Jean-Vincent. *L'Optique Du Discours au XVII Siècle. De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes e Pascal)*. Québec: Les Presses de L'Université Laval, 2005.

BRUNO, Giordano. *De gli eroici furori*. In: *Dialoghi Filosofici Italiani*. Milano: Mondadori, 2005.

CAPELÃO, André. *Tratado do Amor Cortês*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha, I*. In: *Obras Completas*. Edición de Florencio Sevilla Arroyo. Madrid: Editorial Castalia, 1999.

CERVANTES, Miguel. *O Engenhoso Fidalgo D. Quixote de La Mancha*, primeiro livro. Trad. Sérgio Molina. Gravuras de Gustave Doré. São Paulo: Editora 34.

CIORDIA, Martín José. *Amar em El Renacimiento. Um estúdio sobre Ficino y Abravanel*. Madrid-Buenos Aires: Editores Niño y Dávila, 2004.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Descartes, a Fábula do Mundo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

CHANTAL, Jaquet. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

_____. *A unidade do corpo e da alma. Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. br. Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo: (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *Fidelidade Infiel: Espinosa Comentador dos Princípios de Filosofia de Descartes*. In: *Revista Analytica*. V. 3. Número 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

CARVALHO, Joaquim. *Leão Hebreu, Filósofo. Para a história do platonismo no Renascimento*. In: *Obras Completas. Vol. I. Filosofia e História da Filosofia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

CASSIRER, Ernst. *Descartes, Corneille, Christine de Suède*. Trad. Madeleine Francès et Paul Schrecker. Paris, Vrin, 1997.

D'ARAGONA, Tullia. *Della Infinità di Amore*. Firenze: Edizioni Polistampa, 2011.

DELLA MIRANDOLA, G. P. *Comento sopra una Canzone de Amore*. A cura di Eugenio Garin. Firenze: Vallecchi, 1942.

_____. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Oeuvres. Vol. X*. Paris: VRIN, 1986.

_____. *Regras Para a Orientação do Espírito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Lettre de L'Auteur a celui qui a traduit le Livre laquelle peut ici servir de Préface, Les Principes de La Philosophie*. In: *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *La Ricerca della Verità*. In: *Opere Filosofiche I*. Trad. Maria Garin. Roma-Bari: Editori Laterza, 2009.

_____. *Carta-Prefácio dos Princípios de Filosofia*. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O mundo, (ou o Tratado da Luz) e O Homem*. Trad. César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

_____. *Méditations Métaphysiques, Objections et Réponses*. Paris: Garnier-Flamarion, 2011.

DI CARPEGNA, Elisabetta. *Inseguendo Sofia. Filosofia e Amore sulle tracce di Leone Ebreo*. Ferrara: Nuove Carte, 2010.

Dio, *L'Uomo, La Libertà*. *Studi Sul "Breve Trattato" di Spinoza*. A cura di Felippo Mignini. Roma-L'Aquila: Japadre Editore, 1990.

ERASMO de Rotterdam. *Diálogo Ciceroniano*. Trad. Elaine C. Sartorelli. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

_____. *Elogio da Loucura*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. br. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. Lívio Teixeira. Martins Fontes, 2004.

_____. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015

_____. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. Cord. Marilena Chaui. São Paulo: Edusp, 2015.

FESTUGIÈRE, J. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*. Paris: Vrin, 1941.

FICINO, Marsilio. *De Amore. Comentario a Banquete de Platón*. Trad. Esp. Rocío de La Villa Ardura. Madrid: Tecnos, 2001

FOUCAULT, Michel. *O que são as luzes? In: Ditos e Escritos II. Arqueologia das ciências e histórias da ciência do pensamento*. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Mota. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *As palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

_____. *O que é um autor?* In: Michel Foucault, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *História da Loucura: na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FUMAROLI, Marc. *L'età dell'eloquenza*. Trad. it. Emma Bas, Margherita Botto, Graziella Cillario. Milano: Adelphi Edizioni, 2002.

_____. *Les Abeilles et Les Araignées*. In: *La Querelle des Anciens et des Modernes*. Org. Anne-Marie Lecoq. Paris: Gallimard, 2001.

GARIN, Eugenio. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. Trad. Cecília Prada. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

_____. *La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna*. In: *La Evolución de la Dialéctica*. Org. Nicola Abbagnano. Trad. Francisco Moll Camps. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

_____. *Idade Média e Renascimento [1954]*. Trad. Isabel Teresa Santos e Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. *Idade Média e Renascimento; Rinascite e rivoluzioni – Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1992.

_____. *L'Éducation de L'Homme Moderne. La pédagogie de la Renaissance, 1400-1600*. Trad. Jacqueline Humbert. Paris: Fayard, 1968.

GILSON, Etienne. *Humanisme et Renaissance*. Paris: Vrin, 1986.

GOMES, Pinharanda. *Dicionário de Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Edições Dom Quixote, 1987.

_____. *História da Filosofia Portuguesa I. A Filosofia Hebraico-Portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1999.

GRESS, Thibaut. *Descartes: admiration et sensibilité*. Paris: Puf, 2013.

GUIDI, Angela. *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*. Leiden-Boston: Brill, 2011.

HEGEL, Georg. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Trad. José Barata-Moura. Porto: Porto Editora, 1995.

HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Trad. Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Henri Gouhier. In: *Études D'Histoire de la Philosophie Française*. New York, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1976.

GOUHIER, Henri. *Les Premières Pensées de Descartes*. Paris: Vrin, 1979.

_____. *Études D'Histoire de la Philosophie Française*. New York, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1976.

História do Pensamento Filosófico Português. Vol. II Renascimento e Contra-Reforma. Direção Pedro Calafete.

LUKÁCS, Georg. *A Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.

LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?*. Trad. Nícia Adam Bonatti. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore*. A cura de Delfina Giovannozzi. Roma-Bari: Laterza, 2008.

Leone Ebreo. *Dialoghi d'amore (Diálogos de Amor)*. Lisboa: Instituto Nacional da Investigação Científica, 1983.

LEÓN, Frei Luís de. *Cântico dos Cânticos*. Trad. Nilton Anjos. Petrópolis: Vozes, 2013.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARION, Jean-Luc. *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*. Trad. Armando Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MIGNINI, Fillipo. *Commento su Breve Trattato*. In: SPINOZA, Baruch. *Breve Trattato*. Trad. It. Felippo Mignini. L'Aquila: Japadre Editore, 1986.

_____. *Introduzione a Spinoza*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2001

NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. *A Anomalia Selvagem: poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed 34, 1993.

_____. *Descartes Politico o della ragionevole ideologia*. Roma: Manifestolibri, 2007.

O Autor como Gesto. In: *Profanações*. AGAMBEN, Giorgio. Trad. Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

Ovídio. *El Arte de Amar, El Remedio del Amor*. Trad. Francisco Crivell. Madrid: Editorial EDAF, 1966.

PHILONENKO, Alexis. *Reler Descartes*. Trad. Fernando Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PUGLIESE, Olga. *Il discorso labirintico del dialogo rinascimentale*. Roma: Bulzoni, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. Trad. Raquel Ramalheite. Rio de Janeiro, Editora 34.

SANTIAGO, Homero. *Geometria do Instituído: estudo sobre a gramática hebraica espinosana*. Fortaleza: EdUECE, 2014.

_____. *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*. São Paulo: Editorial Humanitas, 2004.

STRAUSS, Leo. *Como Estudar o Tratado Teológico-Político de Espinosa*. In: *Perseguição e Arte de Escrever*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015.

SCHOLEM, G. *Creación de la nada y autolimitación de Dios*. In: *Conceptos básicos del judaísmo Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Trad. esp. José Luís Barbero. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

SIMMEL, George. *Filosofia do Amor*. Trad. Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TATEO, Francesco. *Per Dire D'Amore. Reimpiego Della Retorica Antica da Dante Agli Arcadi*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.

VICO, Giambattista. *Scienza Nuova*. In: *Opere*. A cura de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 2007.

VITIELLO, Vincenzo. *Topologia del Moderno*. Genova: Marietti, 1992.