



Do manual dos cursos de lógica geral, de Kant, ao tratado da emenda do intelecto, de Espinosa

Cristiano Novaes de Rezende¹

Resumo: O presente artigo foi concebido como homenagem ao professor Fausto Castilho e apresentado em versão preliminar durante o “I Congresso Fausto Castilho de Filosofia”, ocorrido na Unicamp entre 2 e 6 de Outubro de 2017. De acordo com tal finalidade e tal contexto, a exposição desenvolve-se aqui em três momentos: na introdução, apresento os motivos que me levaram a ensaiar um cotejamento entre o conceito de lógica, exposto no *Manual dos Cursos de Lógica Geral*, de Kant, traduzido pelo Fausto, e o conceito de lógica implícito no *Tratado da Emenda do Intelecto*, de Espinosa, traduzido por mim. Em seguida, faço um comentário quase parafrástico de excertos do *Manual dos Cursos de Lógica Geral* e da *Crítica da Razão Pura*, nos quais Kant relaciona seu conceito de lógica a suas censuras contra certa concepção ampliada de lógica, desenvolvida principalmente a partir do início da modernidade. Na última parte, mostro como o Tratado de Espinosa possui muitas das características desses esforços renovadores criticados por Kant, mas o faço de modo a explicitar as razões que justificam as posições espinosanas.

Palavras-chave: Formalismo; psicologismo; normatividade; método, imanência.

Abstract: This article was conceived as a tribute to Professor Fausto Castilho and presented in a preliminary version during the “I Fausto Castilho Congress of Philosophy”, held at Unicamp between October 2 and 6, 2017. According to this purpose and such context, the exposition develops here in three moments: in the introduction, I present the reasons that led me to make a comparison between the concept of logic set out in Kant’s Jaesche Logic, translated by Fausto, and the concept of logic implicit in Spinoza’s Treaty on the Improvement of the Intellect, translated by me. Next, I make a paraphrastic commentary on excerpts from Jaesche Logic but also from the Critique of Pure Reason, in which Kant relates his concept of logic to his censures against a certain enlarged conception of logic, developed mainly by early modern philosophers. In the last part, I show how Spinoza’s Treaty has many of the features of these renovating efforts criticized by Kant, but I do so in order to also explain the reasons that justify the spinozistic positions.

Keywords: Formalism; psychology; normativity; method, immanence.

Introdução

Hoje, em plena investigação sobre o reformismo lógico seiscentista, no intuito de em seus quadros situar as peculiaridades do Tratado da emenda do intelecto, de Espinosa, minha pesquisa permanece devedora de um encontro decisivo com Fausto Castilho, em 1989. Deu-se tal encontro antes mesmo de meu ingresso na Graduação em Filosofia na

1 Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFG.

Unicamp, no ano seguinte, e foi decisivo para isso. Minhas futuras veteranas, Luciana Canton, Isabela Tardin e Anna Lúcia Guarizzo, alunas do Fausto na época em que as conheci, convidaram-me para uma de suas aulas. Além do impacto causado pelas qualidades do Fausto como professor, ficaram-me também as marcas do conteúdo da aula, que consistia basicamente na leitura comentada de sua tradução - em andamento - do Manual dos cursos de lógica geral, de Kant (doravante MCLG, ou simplesmente o Manual).

Não me recordo se foi já nessa ocasião ou depois como seu aluno, mas foi certamente através da frequência desse texto que deparei-me, pela primeira vez, com uma distinção que hoje reencontro, com renovado interesse, no centro do debate sobre o tipo de lógica produzido durante o final do renascimento e o início da modernidade. Trata-se da distinção - de resto, bem conhecida - entre, de um lado, uma abordagem formal do pensamento, que seria própria da lógica, e, de outro, abordagens psicológicas, epistemológicas, ontológicas, etc. Ora, é precisamente a acusação de confundir tais abordagens que constitui o traço mais recorrente nas descrições da lógica moderna em vários manuais de história da lógica publicados na segunda metade do século XX, tais como os de Bochenski (1970; 1ª. ed.: 1956), Kneale e Kneale (1991; 1ª. ed.: 1962) e Blanché (1985; 1ª. ed.: 1970). Mas, tanto a distinção quanto a censura contra os que não a fazem já se encontram, no essencial, formuladas no texto de Kant, de modo que, para quem começou pelo Manual dos cursos de lógica geral, fica o sentimento de que esses historiadores mais recentes não fazem senão variações sobre o adágio kantiano.

Assisti à disciplina do Fausto sobre o Manual dos cursos de lógica geral como ouvinte. Como aluno inscrito fiz várias outras disciplinas, das quais desejo aqui destacar também a que versava acerca das *Meditações sobre filosofia primeira*, de Descartes (2004), pois mais uma vez a bibliografia básica era enfocada pela lente do Fausto como seu tradutor. Como era costume do Fausto nas disciplinas iniciais da graduação, a avaliação consistia numa despreziosa paráfrase das três primeiras *Meditações*. A paráfrase, dizia ele, permitia avaliar o grau de assimilação do texto pelo leitor na medida em que este fosse capaz de afastar-se da letra sem romper com o sentido, permanecendo fiel a este último enquanto, ao mesmo tempo, tentasse introduzir sinônimos, ênfases, destacar conexões transversais nem sempre visíveis na linearidade do texto, experimentar mudanças de ordem textual que não comprometessem a ordem lógica dos argumentos, etc. Havia, pois, um paralelo entre o trabalho do professor-tradutor (que trasladava o sentido de um idioma a outro) e o do aluno-parafraseador (que trasladava o sentido de uma redação a outra dentro de um mesmo idioma). Em ambos os casos, vivíamos o acesso ao conceito através de um movimento de aproximação e afastamento entre pensamento e linguagem.

Hoje vejo-me seguidor dessa hermenêutica pela tradução, praticada pelo Fausto em muitos de seus cursos, uma vez que, depois de haver concluído meu doutorado, também me propus a traduzir um texto latino seiscentista - o referido *Tratado da emenda do intelecto* - como estratégia de análise e interpretação da filosofia de Espinosa e da própria filosofia moderna (época filosófica na qual sediei minhas principais atividades de pesquisa e docência, entre outras razões, pela boa experiência primeira junto ao saudoso professor). Não foi por acaso, portanto, que a tradução daí decorrente foi publicada na *Coleção Multilíngües*, concebida pelo Fausto e por ele inaugurada com sua tradução do Manual dos cursos de lógica geral, secundada por sua tradução das *Meditações*.

Ora, na presente ocasião, desejo render homenagem ao professor Fausto Castilho reunindo elementos textuais, conceituais e metodológicos desse vivido formador, articulando as censuras de Kant à lógica moderna - que conheci através de sua tradução do Manual dos cursos de lógica geral - com meu esforço de caracterização do Tratado da emenda do intelecto como uma expressão espinosana do reformismo lógico seiscentista. Encontram-se, por meio de tal articulação, ao mesmo tempo num abraço e num debate, a tradução através da qual eu o conheci e a tradução que através dele me foi possível desenvolver e publicar. De modo simétrico, o texto a seguir possui duas partes: (I) na primeira, farei um amplo comentário, de espírito parafrástico, das passagens de Kant mais relevantes a essa proposta, no intuito de destacar o adágio kantiano em que se reúnem o tema do formalismo lógico e o tema dos modernos que o desobedeceram na busca de uma nova lógica. (II) Na segunda parte, pretendo meramente mostrar que o tratado de Espinosa possui muitas das características desses esforços renovadores criticados por Kant.

Não pretendo defender, obviamente, que Kant tivesse esse texto espinosano em mente ao escrever as passagens citadas e comentadas na primeira parte deste artigo. Não pressuponho sequer que Kant tenha sabido da existência do Tratado da emenda do intelecto (doravante TIE ou De Emendatione). Basta-me mostrar que, se essa obra de Espinosa é atingida, ou melhor, tocada, em pontos que lhe são característicos, pelas críticas kantianas, então ela cabe satisfatoriamente nos quadros conceituais do reformismo lógico moderno a que as críticas se dirigem. Ou seja, emitindo um juízo severo contra certas tentativas modernas de renovação na lógica, Kant indiretamente me ajuda a configurar um quadro histórico e conceitual em que o Tratado de Espinosa tem cabimento como um texto de lógica na acepção moderna criticada. E na mesma medida em que esse texto de Espinosa pode ser em tais quadros situado, nele destacam-se simultaneamente alguns de seus traços mais próprios. Por exemplo: diante da separação radical feita por Kant entre regras lógicas prescritivas e regras psicológicas descritivas do funcionamento do intelecto, ganha relevância a expressão espinosana “norma da ideia verdadeira dada”, presente no TIE, pois ela congrega em si ao mesmo tempo o normativo e o efetivo, o que é de direito e o que é de fato, a regra e o caso. Postas contra esse pano de fundo, as passagens de Espinosa sensíveis às posições de Kant, ao serem parafraseadas ou comentadas, espontaneamente reverberam elementos de resposta, como que replicando às críticas a contrapelo da sequência histórica.

I - O Adágio Formalista Kantiano

Se falo em adágio é principalmente porque a exortação à correta discriminação da natureza formal da lógica é repetida várias vezes ao longo das obras de Kant e possui significativa importância na própria caracterização de seu projeto crítico como uma sorte de “Revolução Copernicana”. Pretendo comentar três dessas ocorrências: (i) uma no Capítulo I da Introdução do MCLG, (ii) outra no início do Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* (doravante KR_V) e (iii) uma última na *Introdução* à seção sobre *Lógica transcendental*, também na KR_V, mas correlacionando-a às divisões da lógica no Capítulo II da Introdução do MCLG.

(i) O CAPÍTULO I DA INTRODUÇÃO DO MCLG: CONTRA OS QUE PRESSUPÕEM PRINCÍPIOS PSICOLÓGICOS NA LÓGICA.

O trecho que mais imediatamente se presta a esses objetivos encontra-se em AK14 (seguindo a paginação da *Akademie*, disponibilizada pelo Fausto em sua tradução, correspondendo, assim, a Kant, 2003, p. 31):²

2 As traduções das duas obras de Kant que serão utilizadas neste artigo são, no caso do *Manual dos cursos de*

Alguns lógicos pressupõem, é verdade, princípios psicológicos na lógica. Mas introduzir semelhantes princípios na lógica é precisamente tão absurdo quanto buscar a Moral na vida. Se tirássemos nossos princípios da psicologia (*Psychologie*), isto é, das observações (*Beobachtungen*) sobre nosso intelecto, veríamos apenas como o pensamento procede (*wie das Denken vor sich geht*) e como ele é (*und wie es ist*) sob uma variedade de impedimentos e condições subjetivos (*subjectiven*), o que nos levaria ao conhecimento de leis (*Gesetze*) meramente contingentes. Mas, na lógica, não se trata de regras (*Regeln*) contingentes, mas necessárias, não de como pensamos (*nicht wie wir denken*), mas sim de como devemos pensar (*sondern wie wir denken sollen*). Por isso, as regras da lógica devem ser tomadas não do uso contingente do intelecto, mas de seu uso necessário, que encontramos em nós sem nenhuma psicologia. Na lógica, não queremos saber como o intelecto é e pensa e como até agora (*bisher*) procedeu ao pensar, mas como deveria proceder. Ela deve nos ensinar o uso correto do intelecto que concorda consigo mesmo.

Trata-se aí de um dos momentos finais do processo de caracterização do conceito de lógica, com que se abre a Introdução do *Manual*. O elemento condutor de tal caracterização é o conceito de Regra (*Regel*, que, a julgar pelo excerto, é tratado como sinônimo de Lei, *Gesetz*, numa acepção que o próprio texto cuidará de precisar). Para comentar esse excerto de abertura, farei um rápido apanhado dos passos argumentativos anteriores, colhendo as informações de maior interesse para o presente artigo. Retornarei, com isso, ao excerto para comentá-lo. Em seguida, concluirei esta seção estabelecendo o nexos conceitual entre o final do Capítulo I da Introdução do MCLG e o Prefácio à Segunda Edição da *Crítica da razão pura*.

Numa exposição que prossegue por ‘afunilamento’, o *Manual* começa pela afirmação mais abrangente de que “a Natureza toda (*die ganze Natur*), em geral (*überhaupt*), nada mais é propriamente do que um nexos (*Zusammenhang*) de fenômenos segundo regras (*nach Regeln*)” (AK11). Em seguida, focaliza, no interior dessa totalidade, o subconjunto de nossas capacidades ou forças (*Kräfte*), cujo exercício (*Ausübung*), pela proposição anterior, também ocorre segundo regras. Finalmente, dentro do subconjunto de nossas capacidades, a exposição focaliza o intelecto (*Verstand*), não apenas para trivialmente deduzir que também ele procede segundo regras, mas principalmente para colocá-lo na peculiar situação de ser,

lógica geral (MCLG), Kant (2003), que é naturalmente a tradução do Fausto e, no caso da *Crítica da razão pura* (KrV), Kant (1989), que é a tradução lusitana de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian. Para efeito de citação dessas obras no corpo do texto, usarei sempre, para o MCLG, a designação AK seguida da página da edição canônica da *Akademie* e, para a *Crítica da razão pura*, a letra B – indicando a segunda edição, de 1787 – seguida também da página da edição canônica, disponibilizada pela editora portuguesa nas margens da publicação. As traduções dos excertos do *Tratado da emenda do intelecto*, de Espinosa, correspondem à minha tradução publicada pela Editora da Unicamp (Espinosa, 2015b). A numeração dos parágrafos é sempre a de Bruder, de 1843, usual nas referências acadêmicas. A tradução da *Ética* aqui empregada é a que foi feita pelo Grupo de Estudos Espinosanos (Espinosa, 2015), da qual também tomei parte. Salvo quando houver indicação em contrário, as demais traduções de obras de Espinosa são traduções pontuais dos excertos feitas por mim a partir do texto latino estabelecido por Gebhardt na edição canônica de *Spinoza Opera* (Espinosa, 1972). Nas obras em que não há marcações internas que facilitem a localização precisa da passagem, será usada esta última edição de referência, conforme a convenção usual assim exemplificada: *S.O. IV 188, 19ss*, onde *S.O.* = *Spinoza Opera* (Espinosa, 1972); *IV* = Volume IV, *188* = página do volume e *19ss* = linha 19 e seguintes. As siglas para as obras de Espinosa que comparecem neste artigo são: KV = *Korte Verhandeling: Breve Tratado*; CM = *Cogitata Metaphysica: Pensamentos Metafísicos*; TP = *Tractatus Politicus: Tratado Político*; *Tractatus Theologicus-Politicus: Tratado Teológico-Político*; EP = *Epistolae: Cartas*.

ao mesmo tempo, a própria fonte e a faculdade (*der Quell und das Vermögen*) de pensar regras em geral. Aliás, a expressão ‘pensar regras’ revela-se redundante, pois a atividade mesma de pensar (*denken*) é então definida como “submeter a regras as representações dos sentidos” (*Vorstellungen der Sinne unter Regeln zu bringen*); e o intelecto, faculdade de pensar (*das Vermögen zu denken*), é descrito como um implacável buscador ou estabelecedor de regras: “só se satisfaz quando as encontra” (*befriedigt wenn er sie gefunden hat*; AK11-12). Assim, o intelecto também há de buscar as regras pelas quais ele mesmo funciona ao buscar as regras da Natureza (isto é, ao transformar os variados dados da sensibilidade em totalidade sistêmica de fenômenos ordenados segundo leis constantes.) E essa ‘pulsão taxionômica’ ou ‘cosmopoiética’ é de tal maneira constitutiva do pensar que, diante de casos refratários, postulará antes um desconhecimento nosso da regra que presidiu o caso do que uma efetiva ausência de regra (*Regellosigkeit*).

O trabalho reflexivo do intelecto - buscar as regras de seu próprio funcionamento - há de discernir dois tipos de regras: as que variam em função do ‘o que’ se pensa, ou seja, do objeto (*Object*) ou matéria (*Materie*) a que se aplica (*anwenden*) o intelecto e que, como tais, são regras contingentes (*zufällig*) do pensar; e as que dizem respeito às condições de uso do intelecto em geral (*den Verstandesgebrauch überhaupt*), invariantes frente às particularidades dos objetos - dos quais se faz completa abstração (*abstrahirt*) - e que são, como tais, regras necessárias (*nothwendig*), concernindo apenas à forma (*Form*) do pensar. Ora, para Kant, a lógica pode então ser definida como certa ciência (*Wissenschaft*) dessas leis necessárias do intelecto e que determinam a forma do puro pensar (AK13). Até mesmo o que ela estuda, sua “matéria”, é ainda formal, a pura forma de funcionamento do intelecto, tornando-a uma ciência homogeneamente inteligível - mas igualmente “vazia” - de fora a fora (AK14). E é por isso mesmo que, a bem dizer, a lógica há de ser dita ‘ciência’ com alguma ressalva, pois ela não penetra no território das ciências propriamente ditas, já que, diferentemente destas, abstrai de todo objeto e não permite qualquer ampliação (*Erweiterung*) de nosso conhecimento, não nos trazendo informações que já não tivéssemos em nós mesmos. Ela não ocupa sequer o posto que Kant reserva à matemática, qual seja, o de ciência que contém apenas o fundamento (*Grund*) para a referida ampliação (o que faz da matemática “um excelente *Organon*³ para as demais ciências” - AK13). Nem ciência objetiva, nem instrumento para o aumento do conhecimento próprio às ciências objetivas, a lógica é tão somente uma Arte Geral da Razão (*allgemeine Vernunftkunst*) de avaliação ou julgamento (*Beurtheilung*) de nossos esforços para o conhecimento de objetos, verificando, quanto à forma, se eles estão

3 Como ensina Caygill (2000, p. 48), a noção de *organon* aqui empregada deriva da crítica epicurista ao *Organon* aristotélico, especialmente da oposição que Epicuro estabelece entre *organon* e *kanon*, o primeiro termo significando os recursos para “adquirir o saber demonstrativo”, ou seja, um instrumento para a ampliação do saber, e o segundo significando simplesmente as “normas e critérios para discriminar entre juízos falsos e verdadeiros”, ou seja, para a pura correção do saber, sem qualquer dependência relativamente ao modo como tais juízos se originaram e como o conhecimento por eles expresso foi adquirido. Kant refere-se abertamente à matriz epicurista de sua oposição entre *organon* e *kanon* em AK13, quando, depois de afirmar que a lógica “não pode penetrar nas ciências ou antecipar-lhes a matéria”, a qualifica como sendo “apenas uma técnica geral da razão” e faz seguir a esta expressão o parêntese com a expressão latina “*canonica Epicuri*”. Ao fim e ao cabo, a oposição entre *organon* e *kanon* se traduz como a oposição entre, respectivamente, as condições positivas ou suficientes para a constituição de um conhecimento e as condições negativas ou meramente necessárias da verdade, que permitem apenas o descarte de pretensos conhecimentos. Se um juízo não atende ao *kanon*, isso basta para descartá-lo, mas se atende, nem por isso se poderá garantir que se trata de um juízo verdadeiro.

conformes à forma do intelecto e fornecendo, em casos de desconformidade, a norma de sua conformação ou correção (*Berichtigung*).

Destarte, a Lógica Geral é, para Kant, uma propedêutica (*Propädeutik*), uma antessala ao conhecimento científico objetivo. E é também um cânone (*Kannon*) - parâmetro ou critério discriminativo entre o aceitável e o inaceitável - para todo conhecimento, pois trata da preliminar exigência de concordância do intelecto consigo mesmo, sem a qual um conhecimento não seria, em geral, de modo algum conhecimento. Ela estabelece condições necessárias - como tais, negativas: *sine quibus non* - para o conhecimento verdadeiro, mas não estabelece suas condições suficientes, positivas (como dirá o Capítulo VII da Introdução do MCLG, AK49 ss., que trata da verdade como perfeição lógica do conhecimento segundo a Relação (*Relation*)). A lógica garante coerência e consequência, relações internas do pensar, não garante correspondência, relação externa com o objeto (garante validade e não verdade, diríamos hoje).⁴ Aliás, é nesse sentido que Kant fala - no mesmo Capítulo VII - que a lógica trata de “uma relação subjetiva” (*subjectiven Beziehung* - AK50) de nosso conhecimento, pois “subjetivo” aí diz respeito à pura forma de funcionamento auto-consistente da faculdade pensante, cognoscível *a priori*; ao passo que, no excerto de que partimos, *subjectiven* dizia respeito à observação (*Beobachtung*) sobre o pensamento concreto tomado como matéria de conhecimento e, consequentemente, ao âmbito particular de uma ciência particular com seu objeto particular: a psicologia.

Retornando, então, ao excerto e à sua crítica aos lógicos psicologizantes, eu gostaria de chamar atenção quanto ao fato de que o eixo central do parágrafo era a distinção entre regras descritivas (contingentes) e regras prescritivas (necessárias ao uso coerente do intelecto), ou seja, respectivamente, entre regras do ser e regras do dever ser. Tal distinção pode ser comentada por meio de três analogias. Há, no próprio excerto, a analogia com a Moral: a lógica está para a psicologia assim como a Moral está para a vida, de modo que a censura de Kant à *nova lógica* consiste, neste ponto, em acusá-la de proceder como um filósofo moral que houvesse elaborado o cânone do bem agir através do ensinamento da experiência acerca de como os homens têm efetivamente procedido (o que me faz cogitar se Kant não estaria sugerindo, com habilidade retórica, que o inventário dos procedimentos concretos conteria provavelmente mais ações viciosas e torpes do que virtuosas e louváveis, produzindo o referido absurdo). Há também, em outras passagens da Introdução, uma analogia entre Lógica Geral e a Gramática Geral (*allgemeine Grammatik*; AK11 e AK12) e que pode ser aqui empregada da seguinte maneira: uma vez que a Gramática Geral faz abstração das palavras, que constituem a matéria da língua, e fica apenas com “a mera forma da língua em geral” (*die blosse Form der Sprache überhaupt*), seria absurdo dar função canônica a este ou aquele proferimento concreto, saturado de palavras ditas ou escritas num ato enunciativo singular observável, eivado inclusive de regionalismos ou até mesmo de eventuais incorreções, invertendo completamente os lugares do que deve regular e do que deve ser regulado, do direito e do fato. E há, finalmente, uma analogia com a história, como se depreende do emprego da expressão “como até agora (*bisher*) procedeu [o intelecto] ao pensar”, pois ela sugere uma circunscrição do pensar ao que está dado no conjunto de seus usos efetivos até o presente, sem abarcar programaticamente tudo o que seria pensável ou o

4 “Para se alcançar a verdade objetiva, esses critérios universais formais não são de fato suficientes, mas têm de ser vistos como *conditio sine qua non* dessa verdade. Pois a questão sobre se o conhecimento concorda com o objeto deve ser precedida da questão sobre se ele concorda consigo mesmo (segundo a forma). E este é o assunto da lógica” (AK50)

que seria devido pensar. As lógicas psicologizantes equivaleriam, assim, a uma história dos modos de pensar que encontramos em nós por introspecção ou nos outros por inferência a partir da observação de suas ações externas.

Para completar esta última analogia com a história, evoco ao leitor - por minha conta e risco - a célebre distinção aristotélica entre o historiador e o poeta, na *Poética* (Aristóteles, 1974), pois ela é formulada em termos estritamente análogos àqueles com que Kant discerne, respectivamente, o psicólogo (que trata de como pensamos) e o lógico (que trata de como devemos pensar): “o historiador diz o que aconteceu” (ΓΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΛΕΧΕΙ ΤΑ ΓΕΝΟΜΕΝΑ / *historicus dicit facta*) à diferença do poeta, que “diz o que deveria acontecer” (ΠΟΙΗΤΗΣ ΛΕΧΕΙ ΟΙΑ ΑΝ ΓΕΓΕΝΟΙΤΟ / *poeta dicit qualia fieri debent* - 1451b 1-5). Assim, a lógica está para a psicologia como a poesia está para a história, na medida em que esta última diz respeito justamente ao que *de fato* se passou com algo ou alguém numa ocasião singular dada, admitindo, portanto, a reunião de elementos por mera justaposição, sobreposição ou co-pertencimento em um mesmo ser ou situação. A unidade que lhe compete é a de uma narrativa “acerca de um” (ΠΕΡΙ ΕΝΑ / *circa unum* - 1451a 16), tal como, por exemplo, a história *de* Hércules, ou *de* Alcibíades, etc. E, assim, no juízo de Aristóteles, a história é menos filosófica do que a poesia (id., ibid.). Já a esta última são feitas exigências sobretudo de necessidade e unidade internas: ela não é apenas acerca de um, ela própria há de ser una e narrar “unamente”, ou seja, há de reproduzir consistentemente uma ação inteira, na qual as partes dos acontecimentos se ordenem de tal forma que, se se transpusesse ou suprimisse uma parte, o todo inteiro alterar-se-ia. Ora, assim como a poesia narra unamente uma totalidade sistêmica de ações ordenadas e encadeadas num enredo coerente e completo - com começo, meio e fim - assim também a lógica representa ao modo de um sistema completo o comportamento do intelecto. Sua sistematicidade e sua completude não lhe adviriam se ela dependesse da observação psicológica. É precisamente porque, ao invés disso, ela repousa sobre princípios *a priori*, “que todas (*alle*) as suas regras podem ser derivadas e provadas, como regras a que todo (*alle*) conhecimento racional deveria conformar-se” (AK15). Ou seja, as censuras contra o psicologismo operam argumentativamente na defesa da tese kantiana de que a lógica é uma doutrina completamente demonstrada.

(ii) PREFÁCIO DA SEGUNDA EDIÇÃO DA KR.V: CONTRA OS AMPLIADORES DA LÓGICA

A tese da completude da lógica é crucial para o projeto da *Crítica da razão pura*. No prefácio à segunda edição, a pergunta pela possibilidade de que a metafísica finalmente entre na “via segura da ciência” (*sicheren Gang einer Wissenschaft*) é formulada após a apresentação de uma série de outros saberes que há tempos já trilham essa via. Do ingressante mais antigo ao mais recente na via segura da ciência, a série histórica apresentada por Kant é a seguinte: Lógica, Matemática, Física e, em aberto, a Metafísica. E o lugar que a lógica, com seu caráter de doutrina completamente demonstrada, desempenha em tal sequência, bem como a própria sequência, estão longe de ser gratuitos.

Não é o caso, neste artigo, de penetrar nos meandros do problema da metafísica como ciência segura na KR.V. O que interessa aqui é tão somente o esboço que o prefácio à segunda edição traça para a solução a ser desenvolvida para esse problema, a saber, que a metafísica siga os exemplos da matemática e da física (*die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft*; B XVI). Por um lado, como é bem sabido, isso quer dizer que a metafísica deve empreender sua própria “Revolução Copernicana”, eliminando o pressuposto de que

o nosso conhecimento deveria regular-se (*richten*) pelos objetos (*Gegenständen*) e cogitando, ao contrário, “se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento” (B XVI). Isso seria proceder à semelhança do que fez Copérnico, que resolveu o problema do movimento retrógrado aparente dos planetas ao cogitar um insuspeito movimento do observador terrestre e que precisava ser *primeiramente determinado* para que se pudesse, *depois*, por referência a ele, interpretar corretamente o movimento do que quer que se observasse no céu a partir da Terra. Por outro lado, numa perspectiva talvez menos repisada, fazer a metafísica seguir o exemplo da matemática e da física significa referir todas as três à lógica, como procurarei mostrar a seguir.

Kant, a propósito da lógica, observa que “seria naturalmente muito mais difícil para a razão seguir a via segura da ciência, tendo de tratar não somente de si, mas também de objetos” (B IX). No início do parágrafo em que trata da matemática (B X-XI), Kant observa que “não se deve pensar que lhe foi tão fácil como à lógica, em que a razão apenas se ocupa de si própria, acertar com essa estrada (*sc.* a via segura da ciência).” E no parágrafo em que trata da física (B XII), Kant ressalta, no mesmo diapasão, que ela foi ainda mais lenta e encontrou mais dificuldades para seguir o mesmo caminho. Com efeito, o grau crescente de dificuldade permite perceber que as mudanças pelas quais passaram a matemática e a física resultaram de um esforço para, ao mesmo tempo, manter algo da autonomia intrínseca da lógica e, não obstante, ir ao encontro dos objetos (objetos puros na matemática, empíricos na física). O resultado desse esforço - tal como ilustrado paradigmaticamente pela prática científica de Galileu redescrita por Kant - consiste em ir ao encontro dos objetos, mas não para seguir passo a passo o que se observa neles, como faria um crédulo aluno diante do mestre, e sim para, como um juiz, submeter os objetos a um questionário ou formulário, cujos campos - vazios, mas não indeterminados - o juiz já traz consigo, antes mesmo de entrar no tribunal, sob a forma do conhecimento dos códigos legais. É assim que procede o físico, ao demonstrar as propriedades do movimento por experimentos pré-moldados na mente (nos quais, por exemplo, se abstrai do atrito) e não por experiências espontâneas, passivas e não controladas (B XIII). E é assim que também procede o matemático, ao demonstrar as propriedades de uma figura geométrica não por observação mas por construção (B XII). É assim, com efeito, que esses dois saberes adentraram no caminho seguro da ciência.

Ora, tal caminho, diante do qual Kant coloca a metafísica, consiste - agora dito de um modo geral - em antepor ao conhecimento dos objetos o conhecimento da própria estrutura “vazia”, formal, do sujeito e, com isso, pré-determinar, pelas exigências da forma, algumas características que seu conteúdo há de ter precisamente por ser *seu* conteúdo. Isso, é claro, impede liminarmente a abordagem das coisas tomadas como algo *absoluto*, tais como são em si mesmas, posto que tal estratégia consiste justamente numa pré-determinação do objeto *relativamente* às nossas condições subjetivas de conhecimento (as condições inscritas na formatação de nossa sensibilidade, para os objetos dos sentidos, de nossa intuição pura, para os objetos matemáticos, e de nossa faculdade de pensar, para ambos). Mas, se esse impedimento consiste em perder muito do que continha a finalidade da metafísica tradicional, tal prejuízo não é mais do que o preço a pagar por tal finalidade haver sido de início proposta irrefletidamente, ou seja, sem uma crítica que examinasse suas condições de possibilidade. Para uma tal crítica, portanto, a lógica, “que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento” (B IX), é um parâmetro imprescindível, fornecendo a própria estrutura da parte intelectual do sujeito. Tal sujeito, que não é e não pode ser uma subjetividade psicológica, receberá,

então, o famoso nome de sujeito transcendental. Compreende-se, assim, a importância teórica da tese kantiana de que a lógica é um saber demonstrado e completo, pois, se assim não fosse, a própria estrutura do sujeito transcendental deixaria de estar disponível em sua integralidade, como exige o projeto crítico.⁵

Ademais, a sequência mesma das ciências - Lógica, Matemática, Física e, quem sabe, Metafísica futura - pode agora ser melhor apresentada em sua significação conceitual. Ao longo de todo o prefácio, ela é apresentada como uma sequência cronológica, histórica e particularmente rica em menções a épocas, povos e autores emblemáticos nas ciências historiadas. Mas ela - talvez nisso mais poética do que histórica, na acepção aristotélica acima evocada - está profundamente comprometida com uma ordem esquemática:

a) ela começa pela pura forma subjetiva a refletir sobre si mesma, que é o que faz a lógica, primeira no tempo e primeira metodologicamente, enquanto mera antessala das ciências própria e objetivamente designadas por esse nome;

b) em seguida, passa para uma primeira ciência, a matemática, que, embora determine seu objeto de maneira totalmente pura (B X), admitia, como já dito no MCLG, ser usada como órgão das ciências (ocupando uma posição mais 'objetiva' do que a lógica, exprimindo com isso talvez a própria tese kantiana do caráter sintético *a priori* dos juízos matemáticos, que produzem, diversamente da lógica, algum aumento de conhecimento);

c) passa, então, à física, na qual o sujeito finalmente vai ao encontro da Natureza, faz coleta de dados e testes experimentais, mas não o faz ao acaso, sem plano prévio, e sim impondo à Natureza uma grade formal interrogativa pré-organizada, um sistema de processamento de dados que, como tal, permite antecipar, de saída, algo dos dados aptos a tal processamento, antes mesmo de haverem sido coletados;

d) e ela termina com a questão pela possibilidade de uma metafísica que caminhe na via segura da ciência; questão que, ao longo do segundo prefácio, acabará recebendo uma resposta ao mesmo tempo negativa e positiva (mas não no mesmo sentido): negativa, por um lado, porque será descabido pretender *conhecer (erkennen)* qualquer objeto enquanto incondicionado,⁶ enquanto coisa em si, como pretendia a metafísica tradicional, já que, por definição, esse *absoluto* se subtrai à estratégia de 'laçá-lo' como objeto *relativo* ao sujeito, isto é, como fenômeno; positiva, por outro lado, porque a virada copernicana permitirá "explicar a possibilidade de um conhecimento *a priori* e, o que é ainda mais, dotar de provas suficientes as leis que *a priori* fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objetos da experiência" (B XIX). E mesmo no campo em que a metafísica não se ocupa apenas das leis não empíricas da própria experiência e funda uma física *a priori*, isto é, mesmo quando ela efetivamente se lança para além do campo da experiência possível (ocupando-se, por exemplo, da alma, da liberdade, de Deus, e do mundo como coisa em si), deve permanecer

5 Cf. KrV B 89, condição 4 para a analítica transcendental: "Esta analítica é a decomposição de todo o nosso conhecimento *a priori* nos elementos do conhecimento puro do intelecto. Deverá nela atender-se ao seguinte: (...) 4. Que a sua tábua seja completa e abranja totalmente o campo do intelecto puro. Ora, esta integral perfeição de uma ciência não pode ser aceite com confiança se assentar apenas sobre o cálculo aproximativo de um agregado, obtido por simples tentativas; daí que seja somente possível mediante uma idéia da totalidade do conhecimento *a priori* do intelecto e [pela] divisão, determinada a partir dessa idéia, dos conceitos que o constituem, por conseguinte pela sua interconexão num sistema."

6 A perspectiva transcendental parece consistir na determinação prévia *do condicionado* a partir da *condição*. Ora, na metafísica a razão busca o *incondicionado* como fundamento, o qual, enquanto tal, não pode todavia ser apreendido por esta estratégia sem contradição.

possível *pensar* (*denken*) tais objetos, “caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse” (B XXVII). Aliás, sem essa *distinção entre conhecer e pensar*, o próprio slogan kantiano - “é impossível conhecer a coisa em si” - tornar-se-ia uma contradição performativa, visto que, para referirmo-nos à “coisa em si” através desse enunciado, não haveria alternativa senão valeremo-nos do próprio conhecimento que nele se interdita, de modo que, alternativamente, quem diz “não é possível conhecer a coisa em si” precisa, *ipso facto*, ser capaz de ao menos pensá-la para dizer isso.⁷

Ora, se digo que esse enredo sequencial, de (a) até (d), é mais filosófico-poético do que histórico é porque, especialmente no que diz respeito à lógica, Kant faz um juízo histórico senão falso, ao menos extremamente discutível, mas que é a perfeita tradução da condição conceitual da lógica como ciência perfeita e cabalmente demonstrada: desde Aristóteles, a lógica não deu nenhum passo atrás ou à frente. E isso teria decorrido justamente do “carácter limitado” da lógica, “que a autoriza e mesmo a obriga a abstrair de todos os objetos de conhecimento e suas diferenças” (B IX). Assim como na própria série das ciências apresentadas, trata-se aqui de uma articulação conceitual recoberta por um juízo histórico; só que, no caso específico da lógica, a capa histórica deixa descobertos alguns casos inconvenientes e que Kant sente necessidade de comentar: aqueles que acreditaram haver suprimido conteúdos na lógica e especialmente aqueles que acreditaram havê-los adicionado. Os dois passos que a lógica não deu - nem atrás, nem à frente - são descritos como situações que não aconteceram... mas que, em razão da trama conceitual, simplesmente não poderiam ter acontecido. A lógica não deu um passo atrás, entendendo-se por isso uma perda de conteúdos, desmentidos, falseados, simplesmente porque ela não tem conteúdos. Aqueles que acreditaram haver abolido algo na lógica tinham necessariamente de estar errados. Pela mesma razão, a lógica também não deu um passo à frente. E é aqui que Kant situa a *nova* lógica dos modernos. Ora, não há e não pode haver *nova* lógica simplesmente porque a própria ideia de um crescimento do conteúdo da lógica é intrinsecamente problemática. Conquanto um pouco longa, cumpre transcrever integralmente a passagem textual correspondente (KRV B X).

7 Para Kant, se a razão estende para além da jurisdição do conhecimento *científico* a validade de um de seus princípios, como o princípio de causalidade, seria reduzido a nada o princípio *prático* que supõe ser a vontade algo livre - princípio que é fundamento da imputabilidade e de toda moral: “a liberdade teria de dar lugar ao *mecanismo da natureza*” (B XXIX). O direito de cidadania conferido à liberdade no território do pensável - território protegido da implacável concatenação mecânica da natureza - seria, pois, exemplo de um ganho surpreendentemente *positivo* dessa tarefa crítica, vocacionada a limitar, restringir, separar e policiar: “Negar a este serviço da crítica uma utilidade *positiva*, seria o mesmo que dizer que a polícia não tem utilidade, porque sua principal ação consiste apenas em impedir a violência que os cidadãos possam temer uns aos outros, para que a cada um seja permitido tratar dos seus afazeres em sossego e segurança” (B XXV). Talvez isso ajude a entender de que modo a via da ciência se torna “segura” para a metafísica: pelo policiamento da crítica que pretende impedir invasões e evasões entre distintos domínios (o do cognoscível e o do pensável) de modo que a cada um seja permitido tratar dos seus afazeres em sossego e segurança. E Kant acrescenta: “Idênticas considerações acerca da utilidade positiva dos princípios críticos da razão pura se aplicam ao conceito de *Deus* e da *natureza simples* de nossa alma (...) Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário de minha razão, *admitir Deus, liberdade e imortalidade*, sem ao mesmo tempo *recusar* à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais (...) Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*; e o dogmatismo da metafísica, ou seja o preconceito de nela se progredir sem crítica da razão pura é a verdadeira fonte de toda incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática” (B XXX). E Espinosa, como “sabemos” é o maior de todos os *dogmáticos*, o mais *incrédulo* de todos os *ateus* e o mais *amoral* de todos os *fatalistas*. Acrescentemos *materialista*, adjetivo que também pôde ser ligado ao nome de Espinosa, e teremos, juntos, todos os erros que a crítica deve corrigir: “Só a crítica pode cortar pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos espíritos fortes” (B XXXIV)

Pode reconhecer-se que a lógica, desde remotos tempos, seguiu a via segura, pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás (*Schritt rückwärts*), a não ser que se leve à conta de aperfeiçoamento a abolição (*Wegschaffung*) de algumas sutilezas desnecessárias ou a determinação mais nítida do seu conteúdo, coisa que mais diz respeito à elegância que à certeza da ciência. Também é digno de nota que não tenha até hoje dado um passo à frente (*Schritt vorwärts*), parecendo, por conseguinte, acabada e perfeita, tanto quanto se nos pode afigurar. Na verdade, se alguns modernos (*einige Neuere*) pensaram alargá-la (*erweitern*), nela inserindo capítulos, quer de psicologia, referentes às diferentes faculdades de conhecimento (a imaginação, o espírito - *die Einbildungskraft, der Witz*), quer metafísicos, respeitantes à origem (*Ursprung*) dos conhecimentos ou às diversas espécies de evidência (*Verschiedenheit*), consoante a diversidade dos objetos (idealismo, cepticismo, etc.), quer antropológicos, relativos aos preconceitos (*Vorurteilen*) (suas causas e remédios - *Ursachen und Gegenmitteln*), provém isso do seu desconhecimento da natureza peculiar desta ciência. Não há acréscimo (*Vermehrung*), mas desfiguração (*Verunstaltung*) das ciências, quando se confundem suas fronteiras (*Grenzen*); porém, os limites da lógica estão rigorosamente determinados por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (quer seja *a priori* ou empírico, qualquer que seja a sua origem ou objeto, quer encontre no nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais).

As posteriores transformações ocorridas na lógica ao final do século XIX criariam certamente uma considerável dificuldade ao enredo teórico subjacente a narrativa histórica kantiana. Afinal, de forma ainda mais clara do que no excerto acima, o MCLG é explícito ao dizer que, quanto ao seu conteúdo (*Inhalt*), não foi muito que a lógica ganhou desde a época de Aristóteles “e não o poderia, em razão de sua natureza (*und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht*) (...) São somente poucas as ciências que podem chegar a um estado permanente em que já não se modificam” (AK20). Por isso, da parte de Kant, a mera ideia moderna de uma nova lógica só pode ser um equívoco, no sentido estrito deste termo, isto é, uma confusão nascida do emprego do mesmo nome “Lógica” para significar conceitos diversos. Ademais, no segundo capítulo do MCLG, Kant menciona nominalmente Lambert (que trouxe meras sutilezas à lógica), Malebranche e Locke (que não tratam de lógica propriamente, pois cuidam do conteúdo do conhecimento e da origem dos conceitos), Crusius (que introduziu princípios metafísicos impróprios à lógica) e Wolff e Leibniz (que efetivamente teriam trazido contribuições, sendo a lógica de Wolff a base para um compêndio feito por Baumgarten, comentado por Meier, anotado e reformulado por Kant através de seu uso nos cursos de lógica, finalmente reorganizado e editado por Jäsche por volta de 1800 sob a forma do MCLG). Não obstante a afirmação de que Wolff e Leibniz fizeram de alguma forma a lógica progredir, esse mesmo segundo Capítulo da Introdução MCLG - ao qual retornarei ainda uma vez, na seção (iii) infra - é inequívoco ao frisar que “não necessitamos para a lógica de novas invenções (*brauchen keine neuen Erfindung*), porque ela contém apenas a forma (*Form*) do pensamento” (AK 21), razão pela qual, diz Kant, não há, nos tempos atuais, lógicos famosos.

Entretanto, de um ponto de vista estritamente histórico, há muito tempo a ideia de renovação, verdadeira ou não, já se fazia presente no desenvolvimento factual da lógica, fosse apenas pelo retorno ao ocidente, no século XII, de partes do *Organon* aristotélico que

há séculos não estavam disponíveis (dando início à distinção entre a *Logica Vetus* e a *Logica Nova*), ou fosse pela produção, a partir do século XIII, da chamada “lógica terminista”, também denominada *Logica Modernorum*, que partia de uma análise semântica da lógica de Aristóteles, mas derivando disso uma original teoria da *supositio* - isto é, das propriedades lógicas dos termos e do modo como, na proposição, eles fazem as vezes de outra coisa - com destacado interesse na relação entre lógica e ontologia e na própria definição do objeto da lógica (Morujão, 2006, p. 301).

Mas, a julgar pelos capítulos que, segundo Kant, foram indevidamente introduzidos por alguns lógicos “mais novos” (*einige Neuere*), sua crítica atinge, além dos nomes por ele abertamente mencionados, todas as tentativas quinhentistas e seiscentistas de renovação que formam o heterogêneo grupo em que se insere desde a *Dialectique*, de Petrus Ramus, de feitio retoricizante, a *Logica Vetus et Nova*, de Clauberg e a *Logique de Port Royal*, de Arnauld e Nicole, nas quais se mesclam lógica aristotélica e cartesianismo, até a *Computatio seu Logica*, de Hobbes, de feitio matematizante, bem como os tratados de Locke e Hume sobre o funcionamento do intelecto humano, de abordagem empirista e psicologizante, ou ainda o *Tractatus de Intellectus Emendatione*, de Espinosa, e a *Medicina mentis*, de Tschirnhaus, nos quais sobressai a ideia de lógica como uma medicina do pensar. Todas essas obras, dentre tantas outras que surgiram no início da modernidade, ignoram, segundo Kant, a natureza peculiar da lógica, desfigurando-a ao tentarem ampliá-la. Da parte dos modernos, porém, a nova lógica atende a um projeto para o qual, além do recuo crítico que examina as condições de possibilidade do conhecimento já formatadas nos próprios instrumentos cognitivos, a lógica deve incluir um efetivo trabalho terapêutico de purificação do intelecto, uma higiene e um exercício do instrumento cognitivo antes de sua aplicação aos objetos, depurando o que lhe é intrínseco e expurgando impurezas que dispersar-se-iam por todas as suas aplicações (limpar o pincel antes de usá-lo, afiar as facas, polir as lentes... cultivar o juízo). Mas, acima de tudo, trata-se de uma lógica que vincula essencialmente essa medicina da mente à tarefa de proporcionar um real aumento do conhecimento, *advancement of learning* (para evocar aqui a matriz baconiana da nova lógica, que é de alguma influência sobre todas as que foram acima mencionadas e importante especialmente em Espinosa, como se verá adiante; matriz explicitamente marcada pela ideia de novidade, desde o próprio título do *Novum Organum*). Trata-se, como se dizia à época, da busca por uma “lógica da descoberta”, como testemunha o subtítulo da obra de Tschirnhaus (1687): “Medicina da Mente (*Medicina Mentis*) ou seja (*sive*) Preceitos Gerais (*Praecepta Generalia*) da Arte de Descobrir (*Artis Inveniendi*) - Tentativa ou Ensaio (*Tentamen*) de uma Lógica Genuína (*Genuinae Logica*), no qual se discute (*ubi disseritur*) Sobre o Método de Descobrir Verdades Desconhecidas (*De Methodo Detengendi Incognitas Veritatis*)”. Em contraste com o que consideravam ser a esterilidade heurística da lógica de Aristóteles - reduzida, no melhor dos casos, à função pedagógica de expor ordenada e encadeadamente um saber que já exista - os modernos, especialmente os de matriz cartesiana, não querem um cânone formal abstrato de checagem do já conhecido, nem uma máquina de deduções cegas, um autômato sem espírito, mas sim o cultivo das disposições internas do espírito em vista do aumento do saber. E é esse, no entender de Kant, seu equívoco de base.

(iii) INTRODUÇÃO À LÓGICA TRANSCENDENTAL NA *KrV* E CAPÍTULO II DA INTRODUÇÃO DO MCLG: TAXIONOMIA DA MODERNA DEFORMAÇÃO DA LÓGICA.

As censuras de Kant aos modernos movimentam-se em um território bem mapeado pelo espírito taxionômico kantiano. Na *Crítica da razão pura*, na introdução à segunda parte da doutrina geral dos elementos, tendo em vista introduzir a ideia de uma Lógica Transcendental, Kant parte da definição mais ampla e indeterminada de lógica (*von der Logik überhaupt*) - a saber, “ciência das regras do intelecto” (*Wissenschaft der Verstandesregeln* - B 76) - e procede por progressivas subdivisões em ‘ramos’ até situar a ideia pretendida.

Assim, a subdivisão inicial se faz entre (a) Lógica do Uso Geral do intelecto (*Logik des allgemeinen Verstandesgebrauchs*) e (b) Lógica do Uso Particular do Intelecto (*Logik des besonderen Verstandesgebrauchs*): a primeira, como já visto, trata do intelecto em seu funcionamento invariante sobre objetos e possui um caráter “elementar” (*Elementarlogik* - B 76); a segunda contém as regras para pensar objetos particulares e, portanto, é “organon desta ou daquela ciência” (*das Organon dieser oder jener Wissenschaft* - *ibid.*) bem como uma propedêutica de tal ou qual ciência (*Propädeutik der Wissenschaften* - *ibid.*). Esta última, na ordem meramente pedagógica da exposição de uma ciência particular, ocupa uma posição preliminar, mas é a última coisa a fazer na ordem real de construção dessa ciência, visto que “é necessário possuir um grau relativamente elevado de conhecimento de objetos, se se quiser apresentar as regras pelas quais se pode constituir uma ciência deles” (B 77). Tomando o primeiro ramo da divisão anterior, a (a) Lógica Geral divide-se em (a.1) Lógica Geral Pura (*reine*) e (a.2) Lógica Geral Aplicada (*angewandte*). É sobretudo esta última que interessa para uma caracterização das censuras kantianas contra a lógica moderna. A Lógica Geral Pura é precisamente aquela, canônica, de que trata o MCLG e da qual penso que já foram apresentados os traços mais importantes. Mas a Lógica Geral Aplicada recebe aqui uma rica caracterização, especialmente próxima da vertente “médica” das lógicas seiscentistas, isto é, a que trata a lógica como uma terapêutica do pensar, na qual situam-se o *Tratado da emenda do intelecto*, de Espinosa e a *Medicina Mentis*, de Tschirnhaus, que se inspira nesse tratado espinosano.⁸ Em vista disso, cumpre apresentar agora a caracterização kantiana da Lógica Geral Aplicada, trazendo, então, um terceiro excerto (B 78-79):

Aquilo a que dou o nome de Lógica Aplicada (ao invés da significação comum desta palavra, segundo a qual deveria conter certos exercícios (*Exerzitien*), para os quais a lógica pura dá a regra), é uma representação do intelecto (*Vorstellung des Verstandes*) e das regras do seu uso necessário *in concreto*, ou seja, sob as condições contingentes do sujeito (*des Subjekts*), que podem impedir ou fomentar (*hindern oder befördern*) este uso e que são todas elas dadas só empiricamente. Trata da atenção (*Aufmerksamkeit*), seus obstáculos e conseqüências (*Hindernis und Folgen*), da origem do erro (*Ursprunge des Irrtums*), do estado de dúvida, de escrúpulo, de

8 Publicada nove anos depois da morte de Espinosa, a *Logica* de Tschirnhaus exprime, de diversas maneiras, uma inegável influência do pensamento espinosano. Tal influência pode ser constatada de modo muito explícito, por exemplo, no fato de que, antes de concluída a primeira edição da *Medicina Mentis*, Tschirnhaus a denominara justamente como *Tractatus de Emendatione Intellectus* (ou seja, apenas invertendo a posição dos dois últimos termos do título do tratado espinosano). E, reciprocamente, ainda durante a vida de Espinosa, ao relatar para Leibniz o conteúdo do que supunha que viria a ser a *Ethica*, Tschirnhaus asseverara que esta trataria “*de Deo, mente, beatitudine seu perfecti hominis idea, de Medicina mentis, de Medicina corporis*”. Verifica-se, assim, um cruzamento conceitual, operado pelo matemático alemão, através do qual a idéia de *Medicina Mentis* tanto nomeia quanto é nomeada por títulos espinosanos.

convicção (*Zustande des Zweifels, des Skrupels, der Überzeugung*), etc. A lógica geral e pura está para ela como a moral pura, que contém apenas as necessárias leis morais de uma vontade livre em geral, está para o que é propriamente a doutrina das virtudes, que examina essas leis em relação aos obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões a que os homens estão mais ou menos sujeitos e que nunca pode constituir uma ciência verdadeira e demonstrada, porque, tal como a Lógica Aplicada, requer princípios empíricos e psicológicos.

É de notar a co-presença das expressões “regras do uso necessário” e “condições contingentes” que se integram na ideia de uso *in concreto*. Não se trata, portanto, de recusar à Lógica Aplicada o conhecimento do núcleo necessário que ela partilha com a Lógica Pura. Trata-se, antes, de adicionar novas determinações a este núcleo necessário abstrato, obviamente não as determinações relativas às particularidades variáveis dos objetos, mas sim as relativas ao próprio sujeito. Tanto para a Lógica Pura quanto para a Aplicada, o sujeito é o vértice constante sob o leque das variações objetivas. Só que a Lógica Aplicada aborda esse sujeito, invariante sobre objetos, variando internamente em função de condições - sempre estritamente subjetivas - que impedem (*hindern*) ou fomentam (*befördern*) aquilo que a Lógica Pura descreve. Deixarei para comentar depois a retirada dos exercícios (*Exerzitien*) da caracterização da Lógica Aplicada, pois esse ponto é de especial importância na vertente médica da lógica seiscentista. Para o momento, como já foi antecipado acima, desejo completar essa passagem da KrV com a parte correspondente do *Manual* traduzido pelo prof. Fausto para, finalmente, passar à Parte II deste artigo mostrando como o *De Emendatione* de Espinosa possui muitas das características da Lógica Geral Aplicada.

Com efeito, no Capítulo II da Introdução do MCLG, ao tratar justamente das principais divisões da lógica, Kant apresenta 5 pares de divisões, dos quais nenhum é aceito, ao menos não sem alguma restrição ou modificação. São eles: (a) Analítica ou Dialética (*Analytik / Dialektik*); (b) Artificial ou Natural (*Künstliche / Natürliche*); (c) Teórica ou Prática (*Theoretische / Praktische*); (d) Pura ou Aplicada (*Rein / Angewandt*); (e) Lógica do Intelecto Comum ou Lógica do Intelecto Especulativo (*Logik des gemeinen Verstandes / Logik des speculativen Verstandes*).

(a.1) A Analítica, equivalendo à Lógica Geral Pura, é estritamente formal na medida em que apenas analisa as ações (*handlungen*) que exercemos (*ausüben*) ao pensar em geral, abstração feita de todos os objetos; possui função canônica e fornece meras condições necessárias da verdade (sem as quais nosso conhecimento é não-verdadeiro (*unwahr*)). (a.2) A Dialética, por sua vez, deve ser tomada em duas acepções possíveis: (a.2.1) como um abuso da Analítica - que é geral, abstrata e teórica - decorrente da tentativa de convertê-la em uma técnica prática (*praktische Kunst*). Trata-se de um abuso no sentido de que, ao que tudo indica, tenta-se com ela o salto indevido das condições negativas, meramente necessárias, da verdade (ou seja do não não-verdadeiro, do meramente válido) para as condições suficientes do positivamente verdadeiro. Essa é uma explicação minha, interessada em antecipar algumas insuspeitadas afinidades com a lógica de Espinosa no que diz respeito a um tratamento triplo da verdade (falso, não-verdadeiro e verdadeiro). Mas, para o momento, basta dizer, conforme o texto em pauta (AK 16), que tal Dialética produz uma aparência de verdadeiro conhecimento (*der Schein einer wahren Erkenntnis*) ao fazer passar por verdade, isto é, por correspondência ou acordo com o objeto (*Übereinstimmung mit den Objecten*) o que não passa de validade formal (*bloßen logischen Form*). Kant menciona, em chave histórica, os dialéticos gregos como sendo advogados e

oradores que faziam um uso demagógico dessa técnica da aparência externa da verdade. Mas também menciona certos palradores que, em sintonia com a antiga “*ars sophistica*”, definiram a dialética como Técnica de Discutir (*Disputirkunst; ars disputatoria*), o que sugere fortemente que Kant tivesse em vista a tradição retoricizante da lógica, em que se insere, por exemplo, a *Dialetique* de Ramus, na qual este define a dialética precisamente como *ars bene disserendi* (arte de bem discutir) e afirma que, nesse mesmo sentido, a dialética também é dita lógica (*eodemque sensu Logica dicta est* - Ramus 1585 Cap 1). Nesta primeira acepção da dialética, ela não pode, segundo Kant, ser um membro da divisão da lógica, sendo, aliás, indigna de um filósofo (AK 17). Mas, numa segunda acepção (a.2.2), é aceitável dividir a lógica em Analítica e Dialética, desde que este segundo termo passe a significar uma crítica dessas aparências externas da verdade (*Kritik dieses Scheines*), ou seja, uma crítica da transposição da validade para a verdade, transposição que é, ela própria, inválida, infringindo, pois, os critérios formais da verdade. E é aqui que aparece, mais uma vez, a expressão *Katharticon des Verstandes*: “Nesta segunda acepção, a dialética poderia ser útil como catártico do intelecto” (AK 17).

Semelhantemente, nas demais divisões há sempre um dos membros que não pode ser considerado como parte da lógica, um membro espúrio que invalida a divisão a não ser que lhe sejam feitos consideráveis ajustes semânticos (como esse que Kant fez, por exemplo, ao mudar uma noção retoricizante de dialética para dar-lhe uma significação estritamente kantiana). Esses membros espúrios correspondem bastante bem aos capítulos indevidamente introduzidos na lógica pelos filósofos mais recentes (*einige Neuere*) mencionados no excerto do prefácio da segunda edição da KR V (B X). Assim, na divisão entre (b.1) Lógica Natural e (b.2) Lógica Artificial, somente este segundo membro é admitido; ao passo que b.1 é qualificado, antes, como uma antropologia (*anthropologische Wissenschaft*) na medida em que descreve as regras que presidem o uso natural *in concreto* do *sensus communis* sem delas possuir uma consciência *in abstracto* (*ohne Bewusstsein derselben in abstracto*). Isso ajusta-se aos capítulos de antropologia mencionados em KR V (B X), mas aqui Kant adiciona um comentário mais generoso: embora uma antropologia naturalista do pensamento não possa aceder à condição de cânone do pensar, a observação (*Beobachtung*) do uso natural (*natürlichen Gebrauchs*) do intelecto pode inicialmente ajudar a encontrar (*finden*) suas regras universais necessárias.

Na divisão entre (c.1) Lógica Teórica e (c.2) Lógica Prática, o segundo membro é desqualificado por ser uma *contradictio in adjecto*, pois o adjetivo “*praktische*”, atribuído às regras do pensar, faria com que estas fossem tomadas precisamente em sua aplicação sobre algum objeto, tornando a lógica idêntica às ciências particulares: “cada ciência pode ser denominada de Lógica Prática, já que devemos ter em cada uma delas uma forma do pensamento” (AK 18). Nesse caso, reduzida à parte formal própria de cada ciência particular, parece-me que a Lógica Prática do MCLG coincidiria com a Lógica do Uso Particular do Intelecto da KR V (*Logik des besonderen Verstandesgebrauchs* - B 76), que é um *organon* desta ou daquela ciência. Entretanto, se se quiser, através daquele tipo de ajuste semântico, manter a nota de efetuação prática, contida no adjetivo *praktische*, mas ainda assim preservar a nota da generalidade, tornando a Lógica Prática uma parte legítima da Lógica Geral (*die allgemeine Logik als praktisch betrachtet* - AK 18), então a expressão Lógica (Geral) Prática deve ser entendida como “uma técnica dos estudos em geral” (*eine Technik der Gelehrsamkeit überhaupt*) que seria de fato um *organon* em acepção kantiana (um instrumento voltado à aquisição, ampliação, aumento do conhecimento) mas que, neste caso preciso, contribui para esse aumento apenas no sentido de facilitar as ações do

intelecto (*um dem Verstande dadurch sein handeln zu erleichtern*) à maneira de uma arte lógica (*logische Kunst*) que fornece ordenação (*Anordnung*), expressões técnicas (*Kunstaussdrücke*) e distinções (*Unterschiede*). Feitos tais ajustes semânticos caritativos, a expressão Lógica (Geral) Prática figura como uma Doutrina do Método (*Methodenlehre*), cuja generalidade se mantém sem contradição com a nota da prática porque se fez abstração tanto do objeto quanto do sujeito do pensamento.

Mas, se além de manter sem contradição a generalidade e a prática, a Lógica Geral houver de considerar também este último ponto de vista, ou seja, o do sujeito do pensamento, ela haverá de dividir-se, então, em (d.1) Lógica Pura e (d.2) Lógica Aplicada. Ambas tomam em consideração o intelecto em funcionamento e fazem abstração do objeto. Só que a Lógica Geral Pura considera o funcionamento do intelecto sem considerar o restante do ambiente subjetivo, separando-o das outras faculdades ou forças do ânimo (*Gemüthskräften*). Já a Lógica Geral Aplicada, como dito acima na KR V, cuida do funcionamento do intelecto sob as condições contingentes do sujeito (*des Subjekts*), como deixa claro este outro importante excerto do MCLG (AK 19), sempre na tradução do Fausto:

Na Lógica Pura, separamos o intelecto das outras faculdades do ânimo (*Gemüthskräften*) e o consideramos isolado em sua operação (*was er für sich allein thut*: lit 'aquilo que ele faz por si próprio'). A Lógica Aplicada considera o intelecto, na medida em que se mistura (*vermischt*) com as outras faculdades do ânimo (*Gemüthskräften*) que influem (*einfließen*) em suas ações e lhe impõem um desvio de direção (*schiefe Richtung*), de maneira que já não procede segundo as leis que ele mesmo considera corretas. A Lógica Aplicada não deveria chamar-se propriamente lógica. Trata-se de uma Psicologia na qual se considera o modo como nosso pensamento costuma e não como deve proceder. É verdade que, no final, ela diz como atuar (*was man thun soll*) em meio a uma multiplicidade de obstáculos (*Hindernissen*) e limitações (*Einschränkungen*) subjetivos (*subjektiven*), para usar corretamente o intelecto (*einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen*), e, além disso, dela se pode aprender o que promove (*befördert*) o uso correto do intelecto, os meios de ajudá-lo (*Hilfsmittel*) e os remédios (*Heilmittel*) contra as falhas lógicas (*logischen Fehlern*) e os erros (*Irrthümern*). Propedêutica, contudo, ela não é. Pois a Psicologia, na qual a Lógica Aplicada deve ir buscar tudo, é uma parte das ciências filosóficas cuja propedêutica deve ser a lógica.

Este é certamente o trecho em que um leitor de Espinosa pode com mais facilidade reconhecer algumas semelhanças com *De Emendatione*. Na versão espinosana, a lógica como medicina da mente zela pela harmonia - isonomia e isomoiria, como se dizia na medicina antiga (cf. Jaeger, 1979, p. 963) - das forças ou poderes da mente ($\rho\chi\alpha\iota$, *vires* ou *kräften*) e também consiste em um esforço para que o intelecto puro permaneça *sui juris*, sob o jugo apenas de si mesmo, em sua convivência com a razão e a imaginação, ou seja, com os demais modos de afirmar e negar que naturalmente possuímos (TIE §18). O que pretendo mostrar na parte seguinte deste artigo é tão somente que o TIE possui, juntamente com esta, muitas outras características dos membros impertinentes - ou reinseridos mediante um considerável ajuste semântico - nas divisões kantianas do conceito de lógica, especialmente quando se observa a Lógica Geral Aplicada.

Antes de passar a esta segunda parte, ainda é preciso, porém, comentar a divisão entre (e.1) Lógica do Intelecto Comum e (e.2) Lógica do Intelecto Especulativo e, por

fim, mencionar, conquanto muito brevemente, a última divisão, que no MCLG não se encontra agrupada com estas de (a) até (e), que é a própria distinção (f) entre a Lógica Geral Pura e a Lógica Transcendental. Com isso, terá sido apresentado o completo mapa do campo semântico do termo Lógica nas passagens mais relevantes para o exame das censuras de Kant à lógica dos modernos.

Ora, quanto à primeira tarefa, o texto é claro ao dizer que a lógica simplesmente não pode ser dividida entre esses dois membros, pois: (e.1) uma Lógica do Intelecto Comum ou redundaria com a Lógica Geral em sua oposição à Lógica Particular ou seria, em sua oposição própria à Lógica Especulativa, uma descrição de como o senso-comum (*Menschenverstand*) procede *in concreto*; (e.2) ao passo que uma Lógica do Intelecto Especulativo, mediante a qualificação restritiva “*speculativen*”, haveria de referir-se a um uso particular do intelecto e, portanto, corresponder exclusivamente à parte formal específica das ciências especulativas ou a um *organon* destas.

A segunda tarefa não deixa de guardar alguma ligação com esta primeira, que caracterizou a Lógica Especulativa como uma Lógica Particular, uma vez que na única e breve passagem em que o MCLG menciona a Lógica Transcendental (*transscendentalen Logik* - AK15), Kant a define como aquela em que “o próprio objeto é representado como um objeto só do intelecto” (*der Gegenstand selbst als ein Gegenstand des bloßen Verstandes vorgestellt wird*), diversamente da Lógica Geral, que “trata de todos os objetos em geral” (*dagegen die allgemeine Logik auf alle Gegenstände überhaupt geht*). Ganha relevância a referência ao objeto e, com isso, ruma-se, por assim dizer, a uma menor pureza, caracterizando mais uma vez um uso particular do intelecto (na medida em que não é um uso absolutamente indiferente à natureza do objeto, pois concerne unicamente aos objetos referidos só ao intelecto, excluindo os usos do intelecto comuns ao processamento de dados tanto puros quanto empíricos). Apelando à KrV (B 80ss.), reencontramos a ideia de que na Lógica Transcendental “não se abstrai de todo o conteúdo do conhecimento” (*in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert*). E Kant acrescenta: “Essa lógica também se ocuparia da origem dos nossos conhecimentos dos objetos, na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objetos”, caracterizando o traço transcendental dessa lógica bem de acordo com a já descrita ‘estratégia copernicana’, mas permanecendo ainda aquém da matemática em termos de ‘proximidade’ com o objeto, visto que o objeto da matemática é relativo à intuição pura e o objeto da Lógica Transcendental é relativo exclusivamente ao intelecto. Ou seja, na sequência das ciências que, de acordo com o prefácio da segunda edição da KrV, entraram na via segura, uma Lógica Transcendental parece-me estar situada no ponto médio entre, de um lado, a Lógica Geral Pura, que abstrai de todos os objetos do intelecto, e, de outro, a matemática, que vai ao encontro dos objetos puros construindo-os segundo as condições inscritas na formatação de nossa intuição pura. Assim, a Lógica Transcendental faria a propósito do intelecto aquela laçada objetiva que a matemática faz a propósito da intuição pura (antecipar a partir da forma algo da matéria *dessa* forma). Julgo estar em harmonia com tal interpretação a seguinte passagem da KrV em B 81-82):

Na presunção de que haja porventura conceitos que se possam referir *a priori* a objetos, não como intuições puras ou sensíveis (*nicht als reine oder sinnliche Anschauungen*), mas apenas como atos do pensamento puro (*sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens*), e que são, por conseguinte, conceitos, mas cuja origem não é empírica nem estética, concebemos antecipadamente a idéia de uma ciência do entendimento

puro (*die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes*) e do conhecimento de razão (*und Vernunftkenntnissen*) pela qual pensamos objetos absolutamente *a priori* (*dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken*). Uma tal ciência, que determinaria a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, deveria chamar-se lógica transcendental, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori* e não, como a lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão, quer empíricos quer puros.

Ora, a lógica dos modernos padeceria, portanto, de uma dupla confusão: primeiramente, confundiria a Lógica Geral Pura com a Lógica Geral Aplicada, incorrendo em psicologismo. Mas, em segundo lugar, na medida em que também pretende ser uma lógica da descoberta, somaria ao psicologismo a imprópria pretensão de aumento de conhecimento através da lógica e na própria lógica, pretensão de alcance objetivo e que sugere uma confusão da Lógica Geral Pura agora com a Lógica Transcendental. Aliás, no MCLG, Kant é pródigo em afirmações - que sugerem contraposição à expressão moderna "Lógica da Descoberta" - de que a lógica propriamente dita "não é uma técnica universal da invenção ou descoberta (*keine allgemeine Erfindungskunst - AK20*)"; não necessita tampouco de novas invenções para si mesma (*brauchen keine neuen Erfindung - AK21*) e não é e não pode ser uma arte de "edificar uma ciência" (*Wissenschaft zu bauen - AK18*), pois, sendo usada para isso, o trabalho de construir teria início sem que estivessem disponíveis os materiais (*Materialen*) de construção. E a prestidigitadação de construir em tais condições é a desonesta arte da má dialética, *ars sophistica*.

II) O tratado Da Emenda do Intelecto como uma Lógica Impura dos Modernos

Passo agora a apresentar as características do TIE sensíveis às posições de Kant, acima expostas, e que permitem inserir essa obra de Espinosa nos quadros do reformismo lógico seiscentista criticado no MCLG e na KR.V. Não pretendo defender o Tratado espinosano das censuras de Kant à nova lógica dos modernos. Como disse acima, as passagens de Espinosa, tocadas pelas posições kantianas, reverberam espontaneamente elementos de resposta ao serem parafraseadas ou comentadas. Ademais, sem assumir diretamente a tarefa de refutar as acusações, aparecerão melhor os elementos de afinidade que também existem entre o TIE e o MCLG.

(i) EMENDATIO COMO LÓGICA E MEDICINA MENTIS

A primeira característica que desejo apontar é a própria ideia de *emendatio*, que figura no título do Tratado. Uma consulta preliminar ao léxico latino (Quicherat, 1910) permitiria inventariar, basicamente, três principais acepções do verbo *emendo*: (a) a acepção médica (remediar, curar, sanar, recuperar, restituir, cicatrizar, regenerar, etc.); (b) a acepção linguística (aprimorar um texto, corrigir, reformar, retocar, ou, como diríamos hoje, fazer a revisão de um texto, editá-lo e torná-lo apto à publicação); e (c) a acepção moral (emendar-se, no sentido ainda corrente de retomar o rumo perdido, sair da errância (*schiefe Richtung?*), ou - no uso transitivo direto - fazer alguém recobrar o rumo, admoestar, repreender e até mesmo castigar alguém no intuito de corrigi-lo). No *Tratado da Emenda*, é mais saliente o sentido médico, como se pode ver pela relativa equivalência entre o §16 e o §18:

Antes de tudo (*ante omnia*), porém, há que se excogitar um modo de remediar o intelecto (*medendi intellectus*) e expurgá-lo (*ipsumque expurgandi*), o quanto permite o início (*quantum initio licet*), para que entenda (*ut intelligat*) as coisas (*res*) com felicidade (*feliciter*), sem erro (*absque errore*) e da melhor maneira (*et quam optime*) - §16.

cingir-me-ei ao primeiro (*me accingam ...ad primum*), que é a fazer antes de tudo (*quod ante omnia faciendum est*), a saber, a emendar o intelecto (*emendandum intellectum*) e torná-lo apto (*aptum reddendum*) para que as coisas sejam inteligidas (*ad res intelligendas*) do modo tal que é mister (*quomodo opus est*) para que consigamos nosso fim (*ut nostrum finem assequamur*) - §18.

A acepção médica manifesta-se abertamente através do verbo *medeor* (medicar, remediar, curar, sanar, tratar), que além disso vem acompanhado justamente da noção de *expurgatio* (purgação, purificação) exato equivalente latino do grego *katharsis*.⁹ Mas é a maneira como Espinosa emprega esse vocabulário que nos mostra o tipo de medicina da mente que ele está propondo (um tipo de *emendatio* que terá também seus correlatos espinosanos nos âmbitos linguístico e moral). Remediar e Expurgar, no §16, são verbos absorvidos pelo subsequente Emendar, no §18, que os integra, orienta e determina como expedientes de tornar algo apto a (*aptum reddendum ad*) determinada ação ou operação. No caso, trata-se de ‘tornar o intelecto apto a inteligir’ — *medendi et expurgandi intellectus ut intelligat res; reddendum intellectum aptum ad res intelligendas* — ou seja, trata-se de tornar o intelecto apto a efetivamente exercer a atividade essencial que o define, sua natureza. Assim, integrado no conceito espinosano de emenda, o procedimento de remediar o intelecto nada mais será do que promover-lhe ‘os meios de ser’ que lhe são próprios, suas forças nativas, seus instrumentos inatos (§§ 30-41). Semelhantemente, expurgar o intelecto será simplesmente purificá-lo de tudo que ele não é, discriminando sua atividade intelectual das operações associativas da imaginação e das deduções abstratas da razão (§§ 18-29; §§ 50-90). Remediado, purificado e agindo segundo as leis de sua própria natureza, o intelecto entende plenamente, em sua melhor forma, isto é, da melhor maneira por comparação a si mesmo, superlativamente (*optime*). E por isso não o faz apenas sem erro (negativamente, pois impede o não-verdadeiro), mas também positivamente, com felicidade (*feliciter*, como aliás é imprescindível ao alcance afetivo que o fim ético do Tratado impõe à *emendatio*).¹⁰

Longe das acepções heterônomas da *emendatio*, avizinhas da noção de castigo (inclusive dos castigos auto-infligidos dos ascetas), emendar o intelecto, em acepção

9 *katharsis*: 1) purificação 2) purgação em sentido médico. Termo derivado do verbo *kathairó* cujo sentido é: 1) purificar, limpar, lavar; 2) purificar em sentido religioso; 3) purgar. A palavra que Kant emprega é, em alemão, *Kathartikon*, do adjetivo grego *kathartikos*: próprio a purificar. Para verificar o equivalente terminológico latino, veja-se, por exemplo, o seguinte trecho da tradução de *Poética* de Aristóteles para o Latim (6, 1449b 24ss): “É, com efeito, a tragédia imitação de uma ação (*actionis*) (...), procedendo por atores (*agentibus*) e não por narração (*enarrationem*) e que, mediante compaixão e medo, leva a cabo a purgação (*purgationem*) dessas paixões”. Tomo por base a tradução de Valentín G. Yebra (Aristóteles, 1974).

10 “quando a mente atenta a algum pensamento (*ad aliquam cogitationem attendit*), para que o pondere (*perpendat*) e dele deduza (*ex ea deducat*) em boa ordem as coisas que hão de ser legitimamente deduzidas, ela porá a descoberto a falsidade (*falsitatem detegit*) se ele for falso, mas se, pelo contrário, [for] verdadeiro, então com felicidade (*feliciter*) prosseguirá, sem interrupção alguma, a deduzir dele coisas verdadeiras” (§104).

espinosana, envolveria, antes, uma exortação à autonomia que o intelecto faz a si mesmo, algo como: ‘mantém-te cômico do que és e do que és capaz, de tua essência e de tua potência nativa; não te deixes levar por ideais transcendentos de bondade e de verdade que hão de destituir-te de ti’. Portanto, a emenda do intelecto pode ser traduzida — como de fato foi em português — como reforma e correção do intelecto, e pode ser aproximada do termo alemão *Berichtigung* (conformação ou correção) empregado por Kant no MCLG (AK 13), mas sob a exigência de que o padrão de retidão relativamente ao qual o intelecto será tornado co-reto seja sua consistência interna, isto é, desde que a forma a ser restabelecida seja sua própria forma, de modo que a forma e a norma do verdadeiro sejam as que estão efetivamente dadas no que o intelecto é e faz naturalmente. Em tal medicina, a saúde não é um dever ser, um fim extrínseco, mas o cultivo à perfeição do já dado na natureza mesma do intelecto. Bem à semelhança do que diz Kant sobre a Lógica Geral Aplicada, a emenda do intelecto o toma ‘segundo as leis que ele mesmo considera corretas’, as leis de sua natureza, mas não separadamente do restante do contexto mental existente em ato para cada pensamento real, ou seja, das condições subjetivas que impedem ou que promovem que o intelecto aja em conformidade consigo mesmo.

Esse sentido espinosano da *emendatio* como lógica e medicina da mente predomina na versão holandesa do subtítulo do TIE, que consta dos *Nagelate Schriften* (tradução holandesa das obras de Espinosa, produzida e publicada por seus amigos pouco depois das *Opera Posthuma*). Nestas últimas, o título latino — “*Tractatus de Intellectus Emendatione*” — é complementado pelo seguinte subtítulo: “E da via (*et de via*) pela qual ele se dirige (*qua dirigitur*) da melhor maneira (*optime*) ao verdadeiro conhecimento (*in veram cognitionem*) das coisas (*rerum*)”. Mas, nos *Nagelate Schriften*, o título holandês — “Tratado (*Handeling*) sobre a melhoria (*Van de verbetering*)¹¹ do intelecto (*Van 't verstant*)” — é complementado por este outro subtítulo: “E também (*En te gelijk*) sobre o meio (*van de Middel*) de fazê[-lo] (*te maken*) ele próprio (*om het zelfde*) perfeito (*volmaakt*)”.

Ora, somando ambos os subtítulos, encontramos justamente dois dos principais traços criticados por Kant na lógica dos modernos: o traço terapêutico e o traço heurístico, a saúde do agente do conhecimento (no subtítulo holandês) e o aumento de conhecimento *das coisas* (no subtítulo latino, mas também presente na recorrente referência à intelecção de coisas, *rerum*, como já visto nas citações acima). A via de que fala o subtítulo latino há de ser, pois, pelas exigências do subtítulo holandês, um caminho que, ao ser trilhado, ao mesmo tempo fornece conhecimento dos objetos tanto quanto modifica o sujeito caminhante, que faz com que este último conheça a si mesmo e melhore-se na medida em que, ao caminhar, exercita suas forças intrínsecas e aperfeiçoa sua natureza. E é exatamente isso que se encontra dito nos parágrafos 39 e 40 do TIE, a saber, que a mente tanto melhor entende a si mesma, suas forças e natureza que são a aperfeiçoar, quanto mais entende da Natureza; e entendendo mais coisas, simultaneamente adquire outros instrumentos e aumenta suas forças, pelas quais mais facilmente prossegue a entender, num aperfeiçoamento

11 Sinônimos de *verbetering*, em holandês, são as palavras traduzidas por: emenda, correção, reparação, retificação, reprimenda, recuperação, cura, progresso, promoção, elevação. Em consulta informal ao prof. Win Klever, aprendi que “*Verbetering*” (ficar melhor, melhoria; melhoramento) é uma forma verbal que se originou no processo de formação do holandês a partir do adjetivo “*beter*” (melhor), maior grau de “*goed*” (bom), em clara sintonia com “*good*” e “*better*” em inglês. Trata-se, pois, de um movimento de aumento dentro do eixo em que se dispõem os adjetivos “bom / mau”, os comparativos “melhor / pior” e os superlativos “ótimo e péssimo”.

que nada tem de subordinação a um modelo externo de perfeição, pois é a auto instituição do intelecto como *sui juris*:

Consequentemente, quanto mais coisas a mente conhece, tanto melhor entende também suas forças e a ordem da Natureza; mas, quanto melhor entende suas forças, tanto mais facilmente pode dirigir a si mesma e propor regras para si; e quanto melhor entende a ordem da Natureza, tanto mais facilmente pode coibir-se de inutilidades, no que consiste todo o Método (§40).

Ora um tal caminhar — concebido justamente como ginástica ou exercício terapêutico fortalecedor do caminhante e como parte de um regime mental de purificação para a saúde do pensamento — não é, a bem dizer, novidade alguma:

O médico antigo (...) era mais um médico de sãos do que de enfermos. Esta parte da medicina resume-se sob o nome de higiene. Os cuidados da higiene incidem sobre a dieta. Os gregos entendem por dieta não só a regulamentação dos alimentos do enfermo, mas também todo regime de vida do Homem e especialmente a ordenação dos alimentos e dos esforços impostos ao organismo (...). É, pois, explicável que o ginasta, como conselheiro experiente no cuidado do corpo, fosse o precursor do médico (...). É desta raiz que brota o uso genial de analogias materiais para interpretar o espiritual (...): ‘o esforço físico é alimento para os membros e para os músculos, o sono o é para as entranhas; pensar é para o homem o passeio da alma’ (Jaeger, 1979, pp. 970-7).

Essa noção de ginástica ou exercício terapêutico fortalecedor é também evocada no subtítulo que a tradução holandesa adiciona ao título da primeira parte dos *Cogitata Metaphysica* (Apêndice aos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, de Espinosa). O Título da Parte I afirma que ela explicará de modo breve as principais questões que vulgarmente (*vulgo*) ocorrem na parte geral da metafísica, isto é, na parte da metafísica que trata do ente enquanto ente e de suas afecções. O subtítulo, por sua vez, explica que

O fim e o objetivo desta parte é mostrar que a Lógica (*Redenkonst* lit.: ‘Arte de Raciocinar’ ou ‘Arte da Razão’) e a Filosofia comuns (*gemeene*) só servem para exercitar (*oeffenen*) e fortalecer (*versterken*) a Memória (*geheugenis*), a fim de que bem recordemos (*wel onthouden*) as coisas que se nos mostram (*vertoont*) a cada passo, sem ordem nem conexão (*en zonder orde of t’zamenhangin*), através dos sentidos (*zinnen*), e que, por isso mesmo, só afetam nossos sentidos mas não servem para exercitar (*oeffenen*) o Intelecto (*verstant*).

Ou seja, o *De Emendatione*, segundo seu subtítulo holandês, faz justamente o que a Lógica e a Filosofia comuns não fazem, isto é, fortalecer o intelecto. Aquelas outras exercitam e fortalecem a memória e os termos em que se dá esse fortalecimento são fecundos para pensar, já aqui, por contraposição, o que seja o fortalecimento intelectual. Com efeito, segundo este último excerto, os sentidos nos apresentam as coisas sem “ordem e conexão”. Essa expressão é importantíssima na filosofia Espinosana, pois, para dizer o mínimo, ela está no núcleo da proposição VII da Parte II da *Ética*, isto é, na proposição em que se formula a tese da isonomia e do isomorfismo entre as atividades causais dos atributos divinos (Pensamento e Extensão). Essa tese — “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” — é conhecida pelo problemático nome

de “paralelismo psico-físico” e consiste basicamente em tirar a consequência radical da identidade entre as potências atuais de pensar e de agir de Deus, ambas submetidas aos Axiomas IV e V da Parte I, a saber, respectivamente: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”; “Coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser entendidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra”. Ora, a julgar pelo subtítulo do Capítulo I dos *Cogitata Metaphysica*, a lógica tradicional toma a multiplicidade de impressões sensíveis, a retira da ordem dos encontros fortuitos — ordem circunstancial em que os sentidos meramente testemunham a existência das coisas singulares mutáveis (TIE §100) — e transforma esse múltiplo sensível em uma totalidade sistêmica de dados ordenados, mas ainda não organiza a mente segundo a ordem do intelecto (cf. *Ética* (Espinosa, 2015, II, p. XL, esc. 2; V, p. X)). Donde se conclui, trivialmente, que há trabalho taxionômico e cosmopoiético na passagem da experiência errante para a memória organizada pela comum arte de raciocinar. Mas, como mostrará o próprio desenvolvimento de CM I, a ordem dessa memória artificialmente organizada pela lógica tradicional é uma taxionomia baseada em meras coextensividades: “bípede implume” não é a definição real de humano, como tampouco, para Espinosa, o é “animal racional”; não obstante, essas expressões servem, na lógica comum, para encontrar a ideia de humano na mente, pois a abrangência ou extensão desses dois conceitos inclui todos os humanos, sempre humanos e somente humanos: se x é humano, então x é “animal racional” e “bípede implume”, tanto quanto, reciprocamente, se x é “animal racional” ou “bípede implume”, então x é humano, necessariamente (cf. Rezende, 2012). O trabalho cosmopoiético que resulta na visão de mundo da Filosofia tradicional não conecta as coisas na ordem de suas essências íntimas e, por isso, não ordena a mente segundo a ordem eterna e as leis certas da Natureza, ordem na qual a mente reproduziria isonômica e isomorficamente a atividade causal de Deus. A lógica tradicional pode encontrar, é verdade, uma correspondência eficaz entre o que ela organiza na mente e o que está no mundo extra-mental. Afinal, quem se pautar pela definição de humano como “bípede implume” não errará. Mas não errar, obter correspondência, conquanto condição necessária ao verdadeiro conhecimento das coisas, não é ainda uma condição suficiente para isso:

Pois, no que diz respeito ao que constitui a forma do verdadeiro, é certo que o pensamento verdadeiro não se distingue do falso apenas por uma denominação extrínseca, mas acima de tudo por uma intrínseca. Com efeito, se algum construtor concebeu ordenadamente uma construção, ainda que tal construção nunca tenha existido e também nunca venha a existir, seu pensamento, não obstante, é verdadeiro, e o pensamento é o mesmo, quer a construção exista, quer não; e ao contrário, se alguém diz, por exemplo, que Pedro existe, mas não sabe que Pedro existe, esse pensamento é falso com respeito àquele [sc. que diz], ou, se preferes, não é verdadeiro, ainda que Pedro exista de veras. Nem esta enunciação “Pedro existe” é verdadeira, a não ser com respeito àquele que sabe com certeza que Pedro existe. (TIE §69)

A boa, devida, eterna e verdadeira ordem — que a *emendatio* mantém, protege e amplia — é aquela em que a ordem do pensar e a ordem do ser são uma só e a mesma, ou seja, numa paráfrase bastante correta de E II p VII, a ordem na qual a ideia da causa é ela própria a causa da ideia do efeito.¹² Somente para quem sabe segundo esta ordem causal

12 “Espinosa sustenta que se x é causa de y , a ideia verdadeira de x não apenas deve representá-lo como causa

que “Pedro existe” é que essa enunciação é verdadeira a pleno título. A coextensividade não pode ser dita falsa, uma vez que garante correspondência, isto é, a relação externa da ideia com seu objeto; mas não é ainda propriamente verdadeira. Havendo, portanto, o falso, o não-verdadeiro e o verdadeiro, uma lógica limitada às relações de coextensividade, embora dotada de necessidade, ainda está despojada do conhecimento causal que caracteriza, desde os antigos, uma verdadeira ciência:

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

A lógica tradicional, de inspiração aristotélica ensinada nas escolas ao tempo de Espinosa, retira o homem da experiência errante, fornece uma arquitetura mental classificatória ao modo de um organizado arquivo de dados, mas ainda não fornece a grade sintática para uma experiência presidida ativamente pelo intelecto, ou seja, para a experimentação científica moderna. Nesta última, tal como ela é incorporada pelo sistema espinosano, a espontaneidade autônoma da formação e do encadeamento causal das ideias pelo intelecto faz dele um autômato espiritual, ou seja, um mecanismo mental de funcionamento auto-regulado e que, por isso mesmo, não assiste, como um aluno passivo, às relações entre os objetos externos a serem inteligidos, mas vivencia, como agente, a ordem em que uma ideia verdadeira por ele formada é causa de outra ideia verdadeira, na mesma relação em que uma coisa externa é causa de outras coisas externas no interior dos atributos divinos. Não se trata, obviamente, de co-extensividades, mas de identidade da coordenação causal que preside a gênese dos modos em todos os atributos. Nesse sentido, a *emendatio* é a promoção da autonomia do autômato espiritual, fortalecimento de sua força nativa e multiplicação de seus instrumentos de pensar, que são as ideias verdadeiras que ele possui e as que ele forma a partir dessas com sua força.

Não por acaso, no Breve Tratado (I, 1, §9; I, 7, §§ 6-9), Espinosa diz, na mesma chave, que todos aqueles predicados que comumente são atribuídos a Deus (*sc.* que é uno, eterno, existente por si mesmo, infinito, causa de todas as coisas, imutável, onisciente, sábio, bem supremo, que está em toda parte, que preenche tudo, etc.) não são realmente *attributa* — atributos através dos quais a coisa (Deus) é conhecida quanto ao que ela é — mas somente *propria*. Este último termo, mantido em latim no texto em holandês, é muito importante. Mostrando-se conhecedor do jargão da teoria aristotélica da predicação, Espinosa caracteriza os *propria* como predicados que inegavelmente pertencem a uma coisa e lhe são coextensivos, pois ela não existe sem eles e eles não existem sem ela, mas ela não existe por ou através deles e por isso eles não esclarecem (*verklaaren*) o que ela é (*wat de zaak*

de y, mas deve ser a causa da ideia de y, ou seja, a ideia que representa a causa de um certo efeito deve ser a causa ou razão da ideia desse efeito. Isso mostra claramente, por um lado, que a ideia não se esgota no seu aspecto representativo (reenvio ao objeto), mas que ela possui também um aspecto lógico-expressivo ligado à sua relação de derivação lógica com outras ideias; por outro lado, que essa tese do paralelismo torna clara a inseparabilidade desses dois aspectos, a ideia que representa a causa de certo efeito sendo a causa ou razão da ideia desse efeito, essa inseparabilidade sendo aquela existente entre a matéria do conhecimento (o que é conhecido) e a forma do conhecimento (as razões pelas quais algo é conhecido)” (Gleizer, 1999 p. 71).

is). A formação da ideia verdadeira de Deus como *causa sui* positiva e de seus atributos como potências causais reais exige o abandono da lógica meramente classificatória, correspondente à definição por gênero e diferença específica, e meramente extensional, correspondente ao uso de predicados próprios. É necessário, nas palavras do próprio Espinosa, admitirmos “outras leis da definição, conformes à verdadeira lógica” (*zoo zullen wy volgens de waare Logicam, andere wetten van beschryvinge voortbrengen*). Nesse sentido, emendar o intelecto é curá-lo tanto da influência das meras associações da imaginação quanto da hegemonia da lógica extensional, a que a escolástica tardia reduziu a lógica aristotélica, e fomentar a verdadeira lógica, que será caracterizada como aquela em cujo centro encontra-se a seguinte lei de formação de definições (cito, mais uma vez, um trecho um tanto longo do TIE, mas provavelmente o mais importante para minha pesquisa há já muitos anos):

(§95) A definição, para que seja dita perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa (*intimam essentiam rei explicare*) e precaver-nos para que não usemos no lugar desta alguns próprios (*cavere, ne ejus loco propria quaedam usurpemus*). (...) posto que as propriedades das coisas não são inteligidas enquanto suas essências são ignoradas; mas se negligenciamos estas, necessariamente perverteremos a concatenação do intelecto (*concatenationem intellectus pervertemus*), que deve reproduzir a concatenação da Natureza, e afastar-nos-emos (*aberrabimus*) inteiramente de nosso escopo. (§96) Assim, para que nos libertemos desse vício (*hoc vitio liberemur*), o seguinte haverá de ser observado na Definição: I. Se se trata de coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima. Por exemplo, o círculo, segundo esta lei, haveria de ser definido assim: ele é uma figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel, definição que claramente compreende a causa próxima. II. É requerido um conceito ou definição da coisa, tal que, a partir dele, todas as propriedades da coisa – quando esta é considerada sozinha e não conjugada com outras – possam ser concluídas, como é de ver nessa definição do círculo. Pois, a partir desta claramente se conclui que todas as linhas conduzidas do centro para a circunferência são iguais; (...) (§97) Da definição da coisa incriada, porém, são estes os requisitos: I. Que exclua toda causa, isto é, que além de seu próprio ser, o objeto não exija qualquer outro para sua explicação. II. Que, uma vez dada a definição dessa coisa, não permaneça lugar para a Questão: “se ela é?”. III. Que não tenha quaisquer substantivos que, quanto à mente, possam ser adjetivados, isto é, que ela não seja explicada por algumas abstrações. IV. E, por último (embora notar isso não seja muito necessário) é requerido que, a partir de sua definição, todas as suas propriedades sejam concluídas.

A concatenação do intelecto vai da ideia da essência para a ideia da propriedade, assim como da ideia da causa para a ideia do efeito, reproduzindo na mente a ordem da Natureza. Mais ainda, na verdadeira lógica, segundo Espinosa, a relação da propriedade com a essência é, ela própria, pensada como uma relação causal: a ideia da propriedade é um efeito imanente da ideia de uma essência concebida como atividade, uma essência actuosa (como é o círculo, com todas as suas propriedades, concebido como resultado imanente da atividade rotacional de um semi-eixo ao redor de uma de suas extremidades que persevera fixa). A mente pode encadear ideias segundo outras ordens também. Pode deixar-se encadear na ordem em que somos afetados pelas coisas exteriores, que é o que faz a experiência vagante, errática, que procede sem plano prévio. Pode encadear as ideias

na ordem em que esses encontros consolidam conexões em nosso corpo, como quando somos afetados muitas vezes simultaneamente por uma maçã e pelo som “maçã”, fazendo deste um signo arbitrário daquela, como faz o conhecimento por sinais. E a mente também pode encadear ideias guiando-se apenas pela coextensividade dos *propria* com a essência, dos efeitos necessários e exclusivos com a causa, mas sem precisamente ver a essência e a causa, o que faz desse modo de pensar, conquanto um mecanismo certo, um mecanismo cego, já que funciona mas não elucida, não ilumina, não esclarece, não explica a essência íntima da coisa. Trata-se da arte abstrata da razão (*Reddenkonst*). O uso de próprios para efeito de inferências corretas não é por si mesmo prejudicial. Mas quando nos é exigido entender, compreender — como é o caso de um projeto ético em que se quer evitar, por exemplo, a acrasia, isto é, nos termos ovidianos algumas vezes repetidos por Espinosa, ver o melhor e aprová-lo, mas não segui-lo —, então um encadeamento de ideias pautado pela necessidade e pela coextensividade mas destituído de esclarecimento ou capacidade explicativa não garantirá, só por si, que “consigamos nosso fim”. Mais ainda: sem ser determinado pelo intelecto, tal encadeamento fará com que “nos afastemos (*aberrabimus*) inteiramente de nosso escopo”. Há, portanto, dano quando se faz confusão entre essencialidade e coextensividade, confusão que é a etiologia da doença em questão. E essa doença, quanto aos seus efeitos, configura-se como perversão da concatenação do intelecto; mas isso, então, também significa que a doença nada mais é do que uma desordem. Não há partes nocivas, não há antígeno, há apenas um modo de encadeamento das partes impróprio a um fim ético imune à acrasia. Por isso, a medicina da mente operada pela verdadeira lógica tem também um caráter terapêutico, isto é, que nos libera desse vício de confusão entre as várias concatenações mentais. A *emendatio*, assim, contribui para o aumento do conhecimento das coisas no sentido de facilitar as ações do intelecto fornecendo ordenação e distinções, mas sem abstrair da presença das demais forças que influenciam o estado epistêmico resultante, estando, mais uma vez, muito próxima de uma Lógica Geral Aplicada, mas aqui particularmente aproximada também da Doutrina Geral do Método a que se reduz, em termos aceitáveis, a Lógica (Geral) Prática na taxionomia kantiana.

Por precaver-nos de perverter a concatenação do intelecto, a *emendatio* é medicina preventiva, profilaxia. Por liberar-nos desse vício, quando ele estiver implantado, a *emendatio* é terapêutica. Por empreender uma cura não como eliminação da doença mas sim como intensificação da saúde ou força nativa do intelecto e multiplicação e aprimoramento de seus órgãos ou instrumentos, a *emendatio* é promoção da saúde. Por identificar e separar as diferentes estruturas mentais e os diferentes modos de articulação de ideias, modos de afirmar e negar, que concatenam internamente cada uma dessas estruturas, a *emendatio* é uma anátomo-fisiologia do autômato espiritual. Por determinar que a causa da doença é confusão entre a associação operada pela Imaginação, a coextensividade necessária, obtida pela razão, e a explicação esclarecedora própria ao intelecto, a *emendatio* é diagnose e etiologia. Faz, portanto, todo sentido que o desenho textual das primeiras linhas do prefácio da Parte V da *Ética* — que trata da potência do intelecto ou da liberdade humana — trace um explícito paralelo entre a Lógica e a Medicina, pois estas duas noções se alinham e se compõem no interior da emenda do intelecto como medicina da mente:

Passo, finalmente, à outra parte da *Ética*, que versa sobre a maneira, ou seja, a via (*de modo sive via*) que conduz à Liberdade. Nela me ocuparei, portanto, da potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos e, a seguir, o que é a Liberdade da Mente ou felicidade

(*mentis libertas seu beatitudo*); e com isso veremos o quanto o sábio é mais potente do que o ignorante. Entretanto, aqui não cabe dizer de que maneira e por qual via (*quomodo autem et qua via*) o intelecto deve perfazer-se (*debeat intellectus perfici*), nem, ademais, com que arte o Corpo deve ser cuidado (*et qua deinde arte corpus sit curandum*) para cumprir corretamente seu ofício (*ut possit suo officio recte fungi*), pois isto concerne à Medicina e aquilo à Lógica.

A Lógica está para a Mente como a Medicina está para a Corpo. Esta última cura, ou melhor — por tudo que já foi dito —, cuida do Corpo. É uma arte dos cuidados de si que zela pelo reto funcionamento (*fungi*) do ofício (*suo officio*), da operação própria ou natureza do Corpo. Assim também a lógica é uma arte que trata da maneira de aperfeiçoar o intelecto (*intellectus perfici*; o que mostra que o subtítulo holandês do TIE encontra respaldo no texto da própria *Ética*). Mas esse aperfeiçoamento nada mais é, analogamente, do que promover o reto funcionamento do ofício do intelecto; razão pela qual os tradutores brasileiros dessa edição da *Ética* preferimos a expressão “maneira pela qual o intelecto deve perfazer-se” ao invés de “maneira pela qual o intelecto deve aperfeiçoar-se”, pois trata-se — como também já ficou dito — de garantir ao intelecto sua intelecção constitutiva, ao invés de submetê-lo a um cânone externo de perfeição.

Entretanto, há que se notar que Espinosa menciona a Medicina e a lógica precisamente para dizer que não tratará delas na parte da *Ética* que então se abre. Na verdade, Espinosa não trata diretamente dessas artes em nenhuma das partes da obra magna. Mas isso está totalmente de acordo com o lugar do TIE no interior do sistema: o lugar de uma propedêutica purificadora que prepara o homem para a filosofia. Mas, como procurarei mostrar a seguir, trata-se de uma propedêutica paradoxal, uma vez que ela é, em última análise, uma propedêutica à imanência.

(ii) O DADO E A NORMA: O SER COMO DEVER-SER NA PARADOXAL PROPEDÊUTICA À IMANÊNCIA

O que faz uma tal propedêutica espinosana e por que ela é paradoxal? A meu ver, a grande lição do proêmio ético do TIE é que, antes de tudo (*ante omnia*), é preciso tomar consciência de que a própria ideia de começo é capciosa e que pode sequestrar-nos para uma impossível busca pelo ponto de partida ideal, busca que se manifesta como uma síndrome da preparação infinita em que o estabelecimento prévio de condições ideais para começar nos faria, na verdade, recuar para sempre mais aquém de onde nos encontramos, de forma que nunca efetivamente chegamos a começar. A propedêutica, a antessala, consiste paradoxalmente na tomada de consciência de que sempre só podemos partir de onde já estamos, do que já temos, do que já está dado, *in media res*, sem antessala. A busca ética por uma nova ordem de vida resulta sempre frustrada enquanto não se elimina a perspectiva ascética de renúncia àquilo que os homens — a julgar precisamente por uma pequena história de seus feitos externos — costumam buscar como bens supremos: o dinheiro, o prazer e a honra. Nem deixar de querê-los, nem querê-los como fins em si mesmos; o impasse se desfaz quando o narrador passa a querê-los como meios, posição na qual muito conduzirão ao fim pretendido (TIE §11). Nem adquirir nem eliminar: rearticular o que está dado, reordená-lo, reconcatená-lo. É preciso, por assim dizer, desistir de desistir ou renunciar a renunciar, purgar-se paradoxalmente dos ideais abstratos de pureza e de começo. E com isso ganha importância, ao menos para essa leitura, o fato de que a primeira palavra da primeira linha do primeiro parágrafo do TIE — que é provavelmente a primeira

obra de Espinosa — é “*postquam*”, o que faz com que o momento inicial do sistema não seja um instante mas uma articulação entre o antes e o depois. A propedêutica paradoxal consiste, assim, antes de mais nada, em evitar que se conceba o novo como renúncia ao dado, o devido como desarticulado do efetivo, a regra como separada do exercício em ato de sua implementação.

Aliás, na já mencionada acepção linguística da *emendatio*, a normatividade da gramática espinosana não se configura como um céu de regras abstratas que paira sobre os usos concretos, mas é lei imanente ao próprio uso e lastreada na natureza da própria coisa regulada, como bem ensina Homero Santiago a propósito da noção de gramática presente no Compêndio de Gramática Hebraica, de Espinosa: “O falante do hebraico serve-se de seu idioma no uso da vida, vive sua língua e não o faz *pelos cânones* [itálico meu] das regras gramaticais nem da erudição, ao menos não necessariamente, isto é, como condição *sine qua non* para a comunicação eficiente” (Santiago, 2013, p. 45). Na arguta análise desse comentador, o Compêndio de Gramática escrito por Espinosa testemunha como o uso e as regras estão indissociavelmente entrelaçados, “de forma que a gramática se faça, não apesar do uso, mas por causa dele; só porque falamos pode haver gramática, assim mesmo como a geometria euclidiana é um segundo tempo [*postquam*, lembro eu] relativamente à nossa experiência espacial” (Santiago, 2013b, p. 32). Não se trata propriamente de dar função canônica a este ou aquele proferimento concreto, mas de incluir no cânone a exigência de que ele próprio provenha e também se perfaça em um ato enunciativo singular, sob pena de não regular mais coisa alguma. Homero Santiago fala de uma gramática e até mesmo de uma Geometria *do instituído*. Eu o parafraseio, então, no presente contexto, falando de uma Gramática do proferimento e de uma Geometria da atividade.

Parece-me bastante clara a afinidade entre a *emendatio* espinosana e muito do que Kant atribui à Lógica Geral Aplicada. Entretanto, à luz do que acaba de ser dito sobre o entrelaçamento entre regra e uso no interior da *emendatio*, penso que, no que diz respeito ao que Kant chama de “aplicação”, algo fica incongruente, pois não se trata, na lógica de Espinosa, de uma aplicação a certa matéria de uma forma abstrata que se lhe antepõe. É claro que há inegavelmente algo de propedêutico na diferenciação que a *Ética* faz entre ela própria e a emenda do intelecto, bem como na diferenciação que a emenda do intelecto faz entre ela própria e a *Philosophia*.¹³ Aliás, a emenda do intelecto aparece sempre marcada, desde os já citados §§ 16 e 18 do TIE, por noções de anterioridade (*ante omnia, initio, ad primum*). E é inegável que Espinosa, desde dentro do *Tratado da Emenda*, diferencia, de um lado, o método e, de outro, o verdadeiro conhecimento das coisas por suas causas:

O Método, ainda uma vez, necessariamente deve falar (*loqui*) do Raciocínio (*de ratiocinatione*) ou da intelecção (*de intellectu*), isto é, o Método não é o próprio (*ipsum*) raciocinar para inteligir as causas das coisas, e muito menos é <τ0> o [próprio] inteligir as causas das coisas, mas é inteligir o que seja uma ideia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções e investigando sua natureza, para que daí conheçamos nossa potência de inteligir e assim coibamos a mente para que ela inteliça conforme aquela norma todas as coisas que são a inteligir, trazendo como auxílios regras certas e também fazendo com que a mente não se fatigue com inutilidades (§37).

13 Cf. TIE, notas k, l (§31), n (§34), o (§36), z (§76) – uso aqui a marcação de notas apresentada por Roussel (Espinosa, 1992).

Mas há que se reconhecer, por isso mesmo, que se o *Tratado da Emenda* se auto-diferencia da *Philosophia* e vice-versa, a própria *emendatio* purificadora — no sentido de distinguir a ideia verdadeira das demais percepções — não é preliminar à presença em ato de um pensamento singular efetivamente praticado, nem dele pode fazer abstração. Afinal, para este método, desde sua primeira parte, deve haver, presente no pensamento, uma ideia verdadeira qualquer para que se possa inteligir o que seja uma ideia verdadeira e aprofundar-se na compreensão de qual seja sua natureza. E não é outra coisa o que diz o parágrafo imediatamente seguinte a este supracitado:

Donde se colige que o Método nada mais é que o conhecimento reflexivo (*cognitionem reflexivam*) ou ideia da ideia (*ideam ideæ*); e porque não se dá ideia da ideia a não ser que primeiro se dê uma ideia, não se dará, portanto, Método, a não ser que primeiro se dê uma ideia. Donde será um bom Método aquele que mostra de que modo a mente há de ser dirigida conforme a norma de uma ideia verdadeira dada (§38).

O método espinosano, por ser *cognitionem reflexivam* ou *ideam ideæ*, supõe uma idéia verdadeira dada, efetivamente pensada, de modo que a reflexão sobre a forma da idéia se faça inseparável da presença em ato de uma idéia singular que seja o conteúdo ou matéria dessa mesma reflexão. A efetiva execução de um ato de pensar singular e concreto está pressuposta na forma do conceito de idéia dada. Por isso, o método não consiste em cotejar as idéias, depois de adquiridas (*post acquisitionem idearum* - §36), como num sistema formal canônico que, enquanto tal, só poderia fornecer parâmetros negativos ou condições *sine quibus non* — necessárias mas não suficientes — da verdade; ele consiste, antes, “na via pela qual as idéias são procuradas na devida ordem” (§36). Dito em outras palavras: não é o método que primeiramente fornece a norma para o exercício do pensamento, é esse exercício efetivo que fornece para o método uma norma que, então já exercida, é norma e instância de si mesma simultaneamente. A norma da idéia verdadeira dada é uma condição imanente à presença em ato da idéia que ela condiciona como seu objeto e não uma condição necessária, abstrata e separada, forma vazia de objetos meramente possíveis. Assim, não se separam, na lógica espinosana, o “como devemos pensar de direito” (*norma ideæ verae*) e o “como pensamos de fato” (*datae*), que Kant, de sua parte, identifica respectivamente ao objeto da lógica geral pura e ao objeto da psicologia.

A expressão “*datae verae ideæ normam*” inclui, como elemento formal da própria norma, a determinação de que ela esteja instanciada em ato, o que também é corroborado pelo fato de que Espinosa não fala aí, nem ao longo do TIE, de “norma da verdade” mas de “norma da idéia verdadeira” bem como de “forma do verdadeiro” (§69), mantendo a verdade, nesse contexto, sempre na condição de adjetivo e não de substantivo. Assim, um tal método, conquanto seja caracterizado como “conhecimento do intelecto puro, de sua natureza e de suas leis”,¹⁴ não pode ser tomado por um expediente preliminar, externo e independente do conteúdo pensado. É certo que, para a emenda do intelecto, é necessário que sejam resumidos todos os modos de perceber (adequados e inadequados) que o pensamento possui para afirmar ou negar, e é necessário que seja exposto seu funcionamento geral, pois, assim como o médico precisa estar de posse do conhecimento do que seja, para o corpo, *fungi suo officio*, assim também essa lógica precisa apresentar

¹⁴ Espinosa: “*vera methodus constat in (...) sôla puri intellectus cognitione, ejusque naturae, & legum*” Ep. 37, S.O., IV, pp.188; l 20-1.

as funções básicas de formação de idéias. Mas isso deve ir além da elaboração de um cânone das funções lógicas de afirmar ou negar, incluindo também — no exercício da norma do verdadeiro, realizado na idéia dada — o fundamento da ampliação de nosso conhecimento. Tanto é assim que Espinosa inclui, como segunda parte de seu método, justamente “fornecer regras para que coisas desconhecidas sejam percebidas segundo a norma [da idéia verdadeira dada]”(§49), ou ainda “explicar a maneira com que há de ser empregado [esse modo de perceber] para que coisas desconhecidas sejam por nós inteligidas desse modo” (§29). E essa segunda parte do método tem em seu núcleo justamente o conhecimento das condições da definição perfeita.

Como evidencia o exame da definição genética já apresentada na seção anterior, a lógica espinosana almeja ser não somente uma lógica da validade formal mas também — para empregar uma expressão que Kant reservaria exclusivamente para a Lógica Transcendental (KRV B 87) — uma “lógica da verdade”. E o que talvez a lógica de Espinosa mais devidamente partilhe com a noção kantiana de Lógica Geral Aplicada é que ela não apenas consiste numa apresentação do uso geral do entendimento comum: ela o faz *in concreto*. Parece ser por isso que ela deveria ser qualificada não tanto como aplicada, mas sim como efetivamente exercida, uma Lógica Prática como uma arte geral de pensar que viabiliza progressivamente as ações do intelecto através de distinções e reordenações e promove através disso a ampliação ou aumento (*Erweiterung*) do conhecimento. O que talvez permita que Espinosa, diferentemente de Kant, possa considerar essa lógica como apta a nos conduzir pela ótima via, com passo seguro e sem desgaste, no conhecimento das coisas que mais importa conhecer, ou seja, também como um *Organon* e não só como um *Kathartikon* ou um *Kanon*, é o valor epistêmico do próprio exercício, do ato e da concretude que ele envolve.

É aqui que deve ser comentada a retirada dos exercícios (*Exerzitien*) da caracterização kantiana da Lógica Geral Aplicada. Kant diferencia a Aplicação da realização de exercícios para os quais a Lógica Pura dá a regra e considera a Lógica Geral Aplicada como uma representação do intelecto e das regras do seu uso necessário *in concreto*. Ora, tampouco o *Tratado da emenda* é uma apostila com listas de exercícios de lógica, mas, na linhagem ético-médica dos exercícios espirituais, ele é, por assim dizer, um tratado sobre a lógica do exercício, da performance em ato do pensar, assim como sua Gramática é uma Gramática do proferimento e sua Geometria uma Geometria da atividade. Tal lógica, diversamente de uma pura analítica, não apenas analisa e normatiza as ações que exercemos ao pensar em geral; ela põe, insisto, o próprio exercer-se do pensamento como elemento da norma. Não se trata apenas de representar e fornecer um padrão, trata-se de executar, efetuar, realizar, performar, empreender, exercer e — com a ideia de iteração (§11) — exercitar a atividade de pensar. E esta parece ser uma herança cartesiana, na medida em que tal colocação do efetivo exercer-se do pensamento no interior do que prescreve a norma do pensar é o vínculo profundo da lógica moderna com a ontologia, vínculo ensinado pela estrutura do *cogito*, na segunda das *Meditações sobre filosofia primeira*, de Descartes:

é preciso estabelecer (*statuendum sit*), finalmente, que este enunciado (*hoc pronuntiatum*) eu, eu sou, eu, eu existo (*Ego sum, ego existo*) é necessariamente verdadeiro (*necessario esse verum*) todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente (*quoties a me profertur vel mente concipitur* (AT VII, 25, 10).

Eu, eusou, eu, eu existo (*Ego sum, ego existo*), isto é certo (*certum est*). Mas, por quanto tempo ? (*Quandiu autem?*) Ora, enquanto penso (*Nempe quandiu cogito*), pois talvez pudesse ocorrer também que (*nam forte etiam fieri potest*), se eu já não tivesse nenhum pensamento (*si cessarem ab omni cogitatione* - lit: se eu cessasse todo pensamento),¹⁵ deixasse totalmente de ser (*ut illico¹⁶ totus esse desinerem*) (AT VII, 27, 11).

Exercer o proferimento ou a ação mental de conceber o enunciado implementa as condições necessárias e suficientes da verdade do próprio enunciado. Não apenas seu sentido supõe o contexto singular de seu proferimento, como ocorre com todo enunciado que se apoia em indexicais (no caso, o indexical “Eu”). Mais do que isso, o proferimento torna o enunciado verdadeiro quanto à correspondência, pois sua auto-referência faz com que o ato enunciativo institua ontologicamente a realidade visada pelo sentido do enunciado: desde que proferido, seu sentido corresponde a um fato. ‘O que’ se pensa nesse ato mental (o chamado ‘ser objetivo’ de uma ideia, isto é, o objeto pensado na ideia como seu conteúdo) é sua própria execução, o fato de que se pensa (o chamado ‘ser formal’ de uma ideia, isto é, seu performar-se como uma ocorrência em ato do pensamento). O *cogito* é, assim, o ser formal do pensamento que se dá a si mesmo como conteúdo objetivo ou — o que é o mesmo — uma ideia cujo ser objetivo é seu próprio ser formal e, por isso, o *cogito* se instancia auto-suficientemente. Ele é o inverso de uma contradição performativa, ou seja, é uma auto validação performativa, visto que torna-se verdadeiro desde que seja performado, pois o ser objetivo que constitui seu sentido corresponde a um estado de coisas existente em ato no próprio exercício de seu ser formal. Não posso duvidar de absolutamente tudo “o que” penso, pois, ao menos quando “o que” penso é tão somente “que” penso, a identidade entre matéria e forma não deixa a mínima fresta em que a dúvida poderia infiltrar-se. Não posso duvidar de que penso porque “duvidar” quer dizer ‘pensar que é possível que não...’, ou seja, pensar a possibilidade do contrário; ora, não posso ‘pensar que é possível que não’ estou a pensar. É por isso que só algo que está a pensar possui tal certeza e que só a possui enquanto e na estrita medida em que está a pensar, pois é este evento ontológico, a ocorrência de pensamento na realidade, que faz desse *Ego* “uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente (*sunt autem res vera, et vere existens*)”, um ente real, ao mesmo tempo em que é esse pensar que constitui a essência dessa coisa: “Mas qual coisa? (*Sed qualis res?*) Já o disse, pensante (*Dixi, cogitans*)” (AT VII, 27, 17).

Como é bem sabido, *Ego sum, ego existo* é a primeira certeza e também o conhecimento mais pobre na reconstrução adequada do edifício do conhecimento em bases sólidas. Numa espécie de esgotamento de possibilidades estruturais, mais do que

15 Creio ser útil justificar essa tradução alternativa à do professor Fausto apresentando o verbete fornecido para o verbo *cesseo* por Torrinha (1942): “1) cessar; parar; estar sem fazer nada; descansar; ficar inativo. 2) Estar de pousio (agricultura: repouso da terra de cultivo). 3) Cessar de; deixar de. 4) Demorar; diferir. 5) Faltar; fazer falta (que é o sentido que respalda a tradução do Fausto) 6) Errar; cometer erros. 7) Não comparecer perante o tribunal; deixar correr à revelia. 8) Ser nulo; deixar de produzir seu efeito”.

16 Também aqui creio necessário insistir no advérbio *illico*, pois que ele significa a imediatidade com que eu poderia deixar de ser se deixasse de exercer a ação de pensar. Etimologicamente ligado a *locus* (lugar), o termo significa algo como “aí mesmo”, “nesse mesmo lugar”, “nesse mesmo caso”, donde: “imediatamente” e, ganhando sentido temporal, “logo” ou “sem demora”. Assim, uma tradução alternativa desse trecho seria: “pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu parasse com todo pensar, aí mesmo deixasse totalmente de ser”.

numa simples auto inspeção psicológica, era preciso duvidar de todos os outros “o ques” e fazer restar o mero “que” — a mera presença em ato do exercício do pensar — como o único “o que” indubitável, para que o certo de fato (aquilo de que não consigo psicológica ou antropológicamente duvidar) o fosse também de direito (aquilo que por si mesmo é impossível de ser posto em dúvida). Mas isso jamais desobriga esse pensar de perseverar em contínua atualidade: “talvez pudesse ocorrer também que, se eu parasse com todo pensar, aí mesmo deixasse totalmente de ser”. Dentre todos os “o ques” que não são o próprio “que”, até as matemáticas foram deixadas para trás, mediante a hercúlea hipótese do *Malin Génie*. Até mesmo quando “o que” eu penso é um quadrado, Descartes parece admitir que seria possível pensar que ele não tem quatro lados:

Mais inda (*Imo etiam*): do mesmo modo que julgo (*quemadmodum judico*) que os outros às vezes erram (*interdum alios errare*) acerca de coisas que presumem saber à perfeição (*circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur*), não estaria eu mesmo de igual maneira errando (*ita ego ut fallar*), cada vez que (*quoties*) adiciono [simultaneamente] dois a três (*duo et tria simul addo*) ou conto os lados de um quadrado (*vel numero quadrati latera*)? (AT VII, 21, 8).

E esta dúvida é claramente apresentada como sendo algo além (*Imo etiam*) da dúvida formulada poucas linhas antes, qual seja: como saber que Deus não nos criou de tal modo que tenhamos representações, por exemplo, de extensão, lugar, figura e magnitude quando não existe nada assim na realidade? Ou seja, o excerto acima citado formula uma dúvida distinta da que conjectura a inexistência de referentes extra mentais para as ideias matemáticas e parece ser mais profunda e mais radical, concernindo antes à essência do que à existência dos entes matemáticos e corroborando a interpretação aqui exposta, segundo a qual, para Descartes, nesse ponto da ordem das razões, só não posso pensar que não estou a pensar, mas posso pensar que qualquer outro conteúdo, qualquer outro ser objetivo na ideia, qualquer outro “o que”, de algum modo é passível de ser posto em dúvida. Intérpretes recentes, como Ethel Rocha (2016), sugerem, de modo muito atraente, a possibilidade de que não seria qualquer tipo de ideia matemática que seria atingida pela dúvida metafísica, mas somente aquelas que fossem conhecidas através de abstrações sobre conteúdos sensíveis, havendo, portanto, outro modo de conhecimento matemático que, sendo perfeitamente claro e distinto, perseveraria incólume. Ora, seja qual for a melhor solução para a possibilidade da dúvida sobre as ideias matemáticas em Descartes, é certo que Espinosa não aceita tal dúvida e entende que a certeza suficiente para instituir sua base metodológica já está dada nas ideias matemáticas formadas pela força nativa do intelecto funcionando de modo autônomo. Mas — nisto convergindo com a leitura de Ethel Rocha sobre Descartes — não será de um tipo qualquer de matemática que provirão, para Espinosa, as ideias que dão consigo a norma da verdade; as ideias matemáticas que a lógica espinosana considera detentoras das mesmas propriedades que tornam o *cogito* indubitável são, a meu ver, apenas as pertencentes a uma matemática genética, cuja inspiração parece ser mais hobbesiana do que cartesiana.

Com efeito, seguindo uma sugestão de Matheron (1987), devemos compreender as definições genéticas de tal maneira que ‘o círculo não possua nenhuma realidade fora do movimento do semi-eixo: no que este cessa de rodar, o círculo é suprimido, pois, como diz Matheron (1987, p. 12) “o resultado não é outra coisa que a atividade mesma; ele é simplesmente a estrutura que ela se dá ao se desenvolver”. O círculo *é na* atividade rotacional

do semi-eixo e é concebido através da atividade rotacional do semi-eixo; dito de outra forma, a atividade (rotação do semi-eixo) é causa imanente de sua própria estrutura (o círculo). Essa causa imanente é a própria essência do círculo, pois, conforme a definição espinosana de essência (*Ética*, II, def. 2), pertence à essência de uma coisa não apenas aquilo que, sendo dado (*dato*), faz com que a coisa seja necessariamente posta (*res necessario ponitur*) e, tirado (*sublató*), faz com que a coisa seja necessariamente suprimida (*res necessario tollitur*), ou seja, aquilo sem o que (*vel id, sine quo*) a coisa (*res*) não pode ser nem ser concebida (*nec esse nec concipi potest*), mas também — *vice-versa* — aquilo que não pode ser nem ser concebido sem a coisa (*sine re*) e que é suprimido quando a própria coisa é tirada. A essência, portanto, não pode ser pensada sem que a coisa seja pensada e não pode ser sem que a coisa também seja. A essência não é, pois, um universal abstrato que pode ser pensado separadamente de um método de instanciação que conduza, ao fim e ao cabo, a algo singular. Ora, como um círculo nada mais é do que um ente de razão, efetuar-lo na mente é fazê-lo existir tanto quanto uma tal sorte de ente pode ser dito existente, a saber, como um modo de pensar que ocorre na mente. Não é possível separar pelo pensamento (abstrair) um semi-eixo rodando ao redor de uma extremidade fixa e — *ipso facto* ou *illico* — um círculo existente como modo de pensar, ato de pensamento singular que ocorre numa mente singular (CM I, Caps. 1 e 2). Mas é possível — retrucaria sensatamente alguém — pensar um círculo sem pensar um semi-eixo rodando ao redor de sua extremidade fixa, já que é possível pensá-lo, por exemplo, como o lugar geométrico dos pontos que equidistam de um mesmo centro num plano. Não obstante, para Espinosa, como já vimos, esse pensamento apenas exprime uma propriedade necessária do círculo e até mesmo uma propriedade coextensiva ou recíproca com ele em termos extensionais, mas não exprime a essência pois não envolve a causa eficiente de produção do círculo, que dá os seus meios de ser.

Essa causa eficiente é o trabalho em ato do pensamento de fazer girar mentalmente o semi-eixo. O círculo é uma figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel. Com essa definição não se pode pensar o círculo sem que se pense *que e por que* ele necessariamente tem as propriedades que tem. E se fosse dada uma definição genética do quadrado,¹⁷ seria igualmente impossível pensar que ele não tem quatro, somente quatro e necessariamente quatro lados...todas as vezes que essa definição de quadrado é por mim efetivamente executada na mente. O círculo tem todos os raios iguais e o quadrado tem quatro lados; isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto estou atualmente a pensá-los segundo a lei da verdadeira definição, pois talvez pudesse ocorrer também que se eu cessasse de pensar o semi-eixo a rodar eu deixasse de conceber o círculo como tendo todos os raios iguais e a dúvida poderia implantar-se a esse respeito, como implantou-se na mente de Descartes quando contava os lados do quadrado sob a hipótese do Deus enganador ou do Gênio Maligno. Uma vez dada em ato a definição genética do círculo ou do quadrado, não permanece lugar para as questões: se tem todos os raios iguais ou se tem quatro lados, respectivamente. Exceto para a Leitura de Ethel Rocha — que me agrada justamente por propor um Descartes nisto próximo a Espinosa — Descartes, antes da prova da veracidade divina, só teria como indubitável ‘*que*’ estou a pensar. Por isso seu fundamento é a pura reflexão ou consciência de si. Para Espinosa,

17 Por minha conta e risco conjecturo a seguinte: “dois semi-eixos de igual tamanho tangendo-se perpendicularmente em uma de suas extremidades e um deles movendo-se ao longo do comprimento do outro até a outra extremidade, mantendo-se sempre tangente e perpendicular”. Trata-se de uma versão cinética da fórmula da área do quadrado: lado vezes lado.

mesmo durante o tempo em que partimos de uma qualquer ideia verdadeira dada — ou melhor, de qualquer ideia da matemática genética — e ainda estamos a rumar, através dela, à compreensão da causa primeira de todas as ideias (Deus), já é impossível pensar que não estou a pensar ‘o que’ estou efetivamente a pensar: dizer que não concebi o que concebi seria uma frivolidade, pois isso não requer provas externas à própria concepção mas tão somente o seu exercer-se (cf. EP 9; TIE §44).

(iii) LÓGICA, ÉTICA E HISTÓRIA: À GUIA DE CONCLUSÃO.

Gostaria, agora, para terminar, de comentar a aceção moral da *emendatio* e a valorização da noção de história na metodologia espinosana. Começo, então, tirando proveito da analogia estabelecida pelo próprio Kant entre Moral e Vida, para dizer que a lógica espinosana porta-se perante o funcionamento efetivo do pensamento assim como sua ética porta-se diante da vida efetivamente vivida pelos seres humanos, realmente praticada por eles e testemunhada pela experiência.

Tenho aqui em mente os bem conhecidos parágrafos iniciais do *Tratado Político* (TP), nos quais Espinosa critica o moralismo dos filósofos acusando-os de não haverem escrito uma ética mas, antes, quimeras e sátiras, louvando de muitos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma (*humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare*) e lacerando com seus discursos aquela que realmente existe (*et eam, quae reverâ est, dictis lacessere*). Prescrevendo ou proscrevendo sem descrever, os filósofos moralistas antepõem o dever ser ao ser e concebem os homens não como são, mas como eles próprios gostariam que fossem (*Homines namque, non ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent, concipiunt*), nada concebendo, pois, sobre a vida política que pudesse ser reconvocato ao uso (*quae possit ad usum revocari*). Essa atitude dos moralistas é caracterizada, em TP I §1, por uma disjunção entre teoria e prática, entre o direito e o fato: de todas as ciências que têm um uso (*quae usum habent*) a política é crida como aquela em que a teoria mais discrepa da prática (*maximè Theoria ab ipsius Praxi discrepare*), e para reger (*regenda*) a República ninguém é estimado como menos apto do que o teórico, ou seja, o filósofo (*Theoretici, seu Philosophi*). Os políticos, em contrapartida, escreveram com mais êxito do que os filósofos sobre a vida prática, pois tiveram a experiência como mestra (*experientiam magistram habuerunt*). Todavia, esses mesmos políticos, embora não desconsiderem a experiência, exercem uma arte que homens guiados mais pelo medo do que pela razão soem exercer (*artibus (...) quas homines, magis metu, quàm ratione ducti, exercere solent*), o que conota uma evidente inadequação. Nem deixar-se levar pelo pensamento que se afasta da experiência, nem seguir apenas a experiência como mestra, independentemente da razão; o que Espinosa propõe é “demonstrar por uma razão certa e indubitável aquilo que convém otimamente com a prática” (*ea, quae cum praxi optimè conveniunt, certâ, & indubitâtâ ratione demonstrare*). Aliás, em TP I §4, é essa intenção de integrar direito (*certâ, & indubitâtâ ratione*) e fato (*praxi*) que leva Espinosa a adotar — com a mesma liberdade de ânimo com que se investigam as coisas matemáticas (*inquirerem eadem animi libertate qua res mathematicas*) — o princípio de não rir nem deplorar ou detestar, mas sim inteligir as ações humanas (*humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*). Não é necessário alijar o factual do ideal se este último for pensado não apesar da prática, mas por causa dela: só porque agimos pode haver uma ética que não se esvazie em quimeras ou sátiras, assim mesmo como a própria geometria genética é inseparável do ato, da performance instituinte.

Assim, se está correta esta interpretação de como a analogia entre ética e lógica se estabelece no sistema de Espinosa, será possível encontrar, então, na concepção espinosana de lógica como arte de reger não a República mas os pensamentos, essa mesma tendência a fazer coincidir o fato com o direito, a prática com a teoria. E isso pode ser efetivamente verificado, por exemplo, na maneira pela qual a medicina da mente, segundo o *De Emendatione*, deve partir justamente de como o intelecto é e pensa de fato e de como até agora procedeu ao pensar:

exige a ordem, que naturalmente temos (*exigit ordo, quem naturaliter habemus*), que eu resuma aqui (*ut híc resumam*) todos os modos de perceber (*omnes modos percipiendi*) que tive até aqui (*quos hucusque habui*) para afirmar ou negar algo (*ad aliquid affirmandum vel negandum*) independentemente de dúvidas (*indubiè*), a fim de que eleja o melhor de todos (*quò omnium optimum eligam*) e simultaneamente (*Et simul*) comece a conhecer minhas forças e natureza (*meas vires, Et naturam ... noscere incipiam*) que desejo aperfeiçoar (*quam perficere cupio*) (TIE §18).

Encontra-se neste excerto, condensada nas expressões *ordo quem naturaliter habemus* e *hucusque* — esta última significando o mesmo que o termo alemão *bisher*, “até aqui”, empregado por Kant em AK14 —, a ideia de história dos modos de pensar que encontramos em nós por introspecção ou nos outros por inferência a partir da observação de suas ações externas, que Kant considera típica das lógicas psicologizantes. O TIE não teoriza diretamente sobre essa história e a palavra latina *historia* não ocorre nesse texto de Espinosa. Todavia, é possível defender com base em dois outros textos — uma *Carta* e um capítulo do *Tratado Teológico-Político* — que ela aí opera sem ser nomeada.

Com efeito, isso que o *De Emendatione* exhibe performativamente em sua *démarche* mas apenas sugere enunciativamente através das expressões *ordo quem naturaliter habemus* e *hucusque*, a Carta 37, por sua vez, explicita como sendo um expediente metodológico muito preciso, de origem baconiana, que Espinosa denomina de “pequena história” (*historiola*):

para que o verdadeiro método seja adquirido (*ut acquiratur*), é necessário, antes de tudo (*necesse est ante omnia*), distinguir entre intelecto e imaginação, ou seja, entre as verdadeiras idéias e as demais (*distinguere inter intellectum, Et imaginationem, sive inter veras ideas, Et reliquas*) (...) Para entender isso (*Ad haec intelligendum*), ao menos o quanto exige o método (*saltem quòd Methodus exigit*), não é mister conhecer a natureza da mente por sua causa primeira (*non est opus naturam mentis per primam ejus causam cognoscere*), mas é suficiente compor sistematicamente uma pequena história da mente, isto é, das percepções (*sed sufficit mentis, sive perceptionm historiolum concinnare*), daquele modo como ensina Verulamio (*modo illo, quo Verulamius docet*) (EP 37. S.O. IV 188,19ss).

No trabalho lógico de dirigir o intelecto, Espinosa está, portanto, admitindo que a própria aquisição do método tenha por base “uma pequena história da mente, ou seja, das percepções” (*historiola mentis sive perceptionum*), circunscrita ao que está dado até o presente no conjunto dos usos efetivos dos modos de afirmar e negar, sem abarcar programaticamente tudo o que seria pensável ou o que seria devido pensar. A norma da verdade está dada no factual e o método não é para que a adquiramos, é para que não a percamos renunciando, alienados, ao que já temos (bem de acordo com o paradoxal estatuto de uma propedêutica à suficiência do dado ou de uma higiene contra as ilusões

da transcendência, cuidado de si, cultivo da autonomia). E é de notar que, também na Carta 37, Espinosa é consistente com a diferenciação, feita tanto no TIE quanto na *Ética*, entre a aquisição do método e o verdadeiro conhecimento das coisas por suas causas, pois afirma abertamente que essa *historiola* é algo distinto de um conhecimento dedutivo da mente a partir da causa primeira, mas sem que isso implique qualquer insuficiência para fundar a posse de um método. O bom método de que fala o TIE (§38) é o que parte do dado em direção à causa (analítico), que Espinosa distingue do método perfeitíssimo, que a partir da causa reconstrói o dado (sintético). O bom método poderia chamar-se “método suficientemente bom”, pois vale-se do quanto baste no dado para chegar, o mais rápido possível, ao conhecimento de suas causas e da causa primeira de todas as coisas (que é o que a *Ética* se propõe a fazer, mas justamente não a emenda do intelecto).

Ademais, como já foi notado por vários outros comentadores (Rezende, 1997; Chauí, 1999; Santiago, 2004; Diogo Pires Aurélio *in* Espinosa, 1988), é nessa mesma acepção baconiana que o termo *historia* também comparece no capítulo VII do *Tratado teológico-político*, na dissertação sobre o método de interpretação das Escrituras, quando então “é tomado no sentido corrente na época, isto é, como recolha de elementos de onde extrair os princípios com base nos quais será feita a dedução científica” (Diogo Pires Aurélio *in* Espinosa, 1988, nota 4, cap. VII, TTP, p. 401). Destarte, a *historiola mentis* prescrita pela Carta 37 e empreendida pela *medicina mentis* no *De Emendatione*, deve agora ser caracterizada, via TTP VII, como sendo também uma história sincera: “para interpretar as Escrituras, é necessário confeccionar a sua história sincera (*sinceram historiam adornare*) e, depois, a partir dela como que de dados e princípios certos (*ex ea tamquam ex certis datis et principiis*), concluir, como legítima consequência (*legitimis consequentiis concludere*), o pensamento de seus autores (*mentem auctorum*)”. A sinceridade que qualifica essa história consiste num profundo respeito hermenêutico pelo dado e exprime uma leitura imanente do texto bíblico, isto é, uma leitura que não admite “outros princípios nem outros dados (*nulla alia principia, neque data*) além dos que se podem extrair das próprias Escrituras e de sua história (*ex ipsa Scriptura ejusque historia depromuntur*)” (TTP VII: S.O. III, pp. 98;18).¹⁸ É só assim que procederemos sem perigo de errar e poderemos interpretar com segurança tanto as coisas que conhecemos pela luz natural quanto aquelas que ultrapassam nossa compreensão (como são justamente as narradas pelos Códices Sagrados). É por isso que, explica Espinosa, quando investigamos o sentido das Escrituras, “há que evitar a todo custo deixarmo-nos influenciar pelo nosso raciocínio porquanto ele se assenta nos princípios do conhecimento natural” (S.O. III 100, 8-16). Os raciocínios que o exame do sentido aceita são apenas aqueles que têm por único fundamento o que se colige na unidade factual da história: “Mesmo quando o sentido literal repugna à luz natural, devemos mantê-lo, a não ser que esteja em flagrante contradição com os princípios e os fundamentos tirados da história das Escrituras” (id., *ibid.*).

Analogamente ao que se passa no plano ético, a sincera historia é aqui um expediente necessário para que “não abracemos, arrebatados por um cego ímpeto, o que quer que nos seja imposto, mas somente isso que é certo e indubitável” (TTP VII: S.O. III p. 102, 11);¹⁹ certeza e indubitabilidade correspondendo, então, não aos atributos homônimos das

18 Uso, como uma primeira base para citação, a tradução de Diogo Pires Aurélio (Espinosa, 1988) — embora faça algumas modificações em função de consultas ao texto latino e das ênfases que ele permite de acordo com o contexto.

19 “*ut ne caeco impetu correpti, quicquid nobis obtruditur, sed tantum id, quod certum & indubitatum est, amplec-*

demonstrações feitas a partir de causas primeiras, mas sim à presença constante, ao caráter *ex professo* e à consistência ou não ambigüidade do que foi recolhido no estrito limite da fonte historiada. Como já tive a ocasião de notar em estudos anteriores, para Espinosa, “um racionalismo tão unilateral e imediatamente aplicado que, mesmo ao interpretar as Escrituras, nada deixa subsistir à parte da razão seria, na verdade, irracional” (Rezende, 1997, p. 131); o que é uma observação que traz problemas para a empobrecida caricatura que muitas vezes é feita do racionalismo absoluto espinosano. Bem ao contrário de um cânone geral abstrato, o ‘cânone histórico’ exige que “o conhecimento de quase tudo o que vem nas Escrituras, deva investigar-se unicamente nas próprias Escrituras (*ab ipsa Scriptura sola*), assim como (*sicut*), o conhecimento da Natureza se investiga na própria Natureza (*ab ipsa Natura*)”. Pautada pela norma estrutural que é “*ab ipsa (...) sicut ab ipsa (...)*”, a historia sincera funda uma unidade metodológica pela proporcionalidade própria (*sicut*). E a disciplina e o rigor que a aparentemente ingênua ordem histórica então manifesta é sua exigência, em todos os casos, de que quaisquer procedimentos posteriores que venham a cursá-la (análise ou síntese) só possam operar sobre esses mesmos elementos constatados, coligidos e descritos pela história, sem que seja lícito o recurso a dados adicionais ou princípios provenientes de outras bases (por exemplo, das Escrituras, na interpretação da Natureza, ou da Natureza, na interpretação das Escrituras).

Isso que, para Kant, é conhecer apenas como o pensamento procede e não como, de direito, deve pensar, o *De Emendatione* chama de *ordo quem naturaliter habemus*, a Carta 37 denomina como *historiola mentis*, e o TTP, por sua vez, explicita como sendo uma *sincera historia*, isto é, coleta e inventário de materiais empíricos que, constituindo um sentido, orientam a mente a buscar, no estrito limite dos dados coligidos e inventariados, as definições e os primeiros princípios das coisas a conhecer. Assim como Kant, Espinosa produz, no TIE, uma “crítica do instrumento” (KR V B XXXVII) e um “tratado do método” (KR V B XXIII), falando, então, de uma via na qual podemos avançar com passo firme e sem desgaste no conhecimento das coisas mais importantes, evitando, pois, que nossa mente seja regida pelo acaso e não pela arte.²⁰ Mas a “crítica” espinosana, embora seja uma meditação interior e uma tarefa – em certo sentido – preliminar, não se configura como reflexão separada, e sim como prática do raciocínio que, ao ser efetuado, liberta os homens de seus preconceitos. Começando pelo ensinamento da experiência (TIE §1); avaliando os obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões a que os homens estão sujeitos em sua vida ordinária (§§ 2-7); atentando ao que move o ânimo e produz ou uma contínua alegria ou o medo e a esperança (§1); relacionando esses sentimentos a aspectos cognitivos como a certeza e a incerteza (§§ 2-6); fazendo uma detalhada análise da natureza, causas e remédios do erro, e relacionando este último à imaginação e à memória (§§ 50-80); e ainda descrevendo o comportamento da mente humana no processo pelo qual é capaz de passar de uma natureza fraca a uma muito mais firme (§13), o *De Emendatione* parece cair exatamente sob o conceito kantiano de uma Lógica Geral Aplicada, agregando alguns

tamur”. É interessante notar que o substantivo *correptio, onis* — correlato do verbo *corripio*, que aqui se traduz, seguindo Pires Aurélio, por *arrebatar* — traz consigo a idéia de passividade e, especificamente, de afecção de uma doença. Complementarmente, o verbo, *obtrudo, ere*, indica a imposição sob a qual se estabelece tal passividade. Isso se afigura interessante por reforçar a semelhança entre as dificuldades vividas durante o esforço de interpretar corretamente as escrituras e o esforço de inquirir, em meio à trama de acontecimentos da vida comum, acerca de um verdadeiro bem.

20 Espinosa : “*an vero, quemadmodum corpora nostra, sic etiam mentes casibus obnoxiae sint & fortunâ magis quam arte cogitationes nostrae regantur ?*”; Carta 37, S.O. IV, p.188 1, 3-4.

aspectos de uma Lógica Natural, de uma Lógica Prática e também de uma ampliação do conhecimento que Kant reservaria à Lógica Transcendental e à matemática. Ademais, a própria maneira de descrever a lógica através de um paralelo com a medicina – maneira pela qual, como foi dito, o *De Emendatione* pode ser caracterizado como a lógica de Espinosa – tem por consequência, nesse tratado, não somente o emprego de um vocabulário médico (§§ 7, 16, 18), mas também a própria especificação do objetivo precípua da *emendatio* como sendo uma *katharsis* do intelecto. Além disso, uma vez que a história narrada por Espinosa em seu tratado — sobretudo no próêmio (§§ 1-18) — não é uma história particular mas, antes, a experiência comum e geral do homem no seu caminho em direção ao verdadeiro conhecimento e à verdadeira felicidade, não seria incorreto denominarmos a descrição da maneira pela qual a mente age nesse percurso, bem como o exame dos modos de percepção em que essa história desemboca, como uma apresentação do uso geral do intelecto comum.

Com efeito, para Espinosa, a lógica não está referida à experiência como a um “futuro” possível ou a um fim distante, mas sim nela mergulhada e nela exercendo-se contemporaneamente. Quando, em seu “tratado do método”, Espinosa propõe que partamos “da ordem que naturalmente temos”, explicitando, logo em seguida, que esse ponto de partida consiste, antes de mais nada, em resumir os *modi percipiendi* e fazer uma história da mente, isso talvez não signifique simplesmente que estamos partindo da ordem da experiência psicológica comum, mas também que seria em tal experiência que as formas essenciais do intelecto se encontram em seu estado — literalmente — pleno, isto é, não como formas vazias que sobredeterminam um conteúdo possível, mas como modos de perceber, leis mentais de concatenação em estado concreto enquanto exercidas; estruturas — lógicas — encarnadas num ato.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. 1974. *Poética de Aristóteles*. Trad. V.G. Yebra. Madrid: Gredos Editorial.
- CAYGILL, H. 2000. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- CHAUI, M. 1999. *A Nervura do Real - Tomo I*. São Paulo: Cia. das Letras.
- BLANCHÉ, R. 1985. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russel*. Lisboa: Edições 70.
- BOCHENSKI, I. M. 1970. *A History Of Formal Logic*. New York: Chelsea Publishing Company.
- DESCARTES, R. 1964-1974. *Oeuvres de Descartes*, publiés par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin.
- _____. 2004. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução, Introdução e Notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp.
- ESPINOSA, B. 1972. *Spinoza Opera*. 4 Vols. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaft herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- _____. 1988. *Tratado Teológico Político*. Trad., Introd. e Notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- _____. 1992. *Traité de la Réforme de L'Entendement*. Trad. Introd. e coment.: Bernard Rousset. Paris: Vrin.
- _____. 2015. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos da USP. São Paulo: Edusp.
- _____. 2015b. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. e Nota Introdutória de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp.
- GLEIZER, M. A. 1999. *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM.

- JAEGER, W. 1979. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, I. 1989. *Crítica da razão pura*. Trad. e Introd. Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. 2003. *Manual dos cursos de lógica geral*. Trad. e Nota Introdutória de Fausto Castilho. Campinas/Uberlândia: Editora da Unicamp e EDUFU.
- KNEALE, W; KNEALE, M. 1991. *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- MATHERON, A. 1987. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit.
- MORUJÃO, C. 2006. “A *Logica Modernorum*: Lógica e filosofia da linguagem na escolástica dos séculos XIII e XIV”. In: *Revista filosófica de Coimbra*, n. 28.
- QUICHERAT, L.; DAVELUY, A. 1910. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette.
- RAMUS, P. 1585. *Dialectica*. Basilea: Eusebium Episcopium & Nicolai Fratres Haeredes.
- REZENDE, C. N. 2012. “A ira, o trovão e o círculo”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 16 nº 1 e 2.
- REZENDE, C. 1997. “Idéia verdadeira e história”. In: *Cadernos espinosanos II*, v. 2, São Paulo.
- ROCHA, E. 2016. *A Indiferença de deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*. Curitiba: Ktter Editorial.
- SANTIAGO, H. 2004. *Espinosa e o cartesianismo – O estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*. São Paulo: Humanitas.
- _____. 2013. “As regras que os hebraístas teriam podido deduzir”. In: *Revista Conatus*, v. 7, n. 13, jul.
- _____. 2013b. “O compêndio de gramática hebraica de Espinosa é uma obra *more geometrico demonstrata*?”. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 2, mai./ago.
- TORRINHA, F. 1945. *Dicionário Latino-Português*. Porto: Marânus.
- TSCHIRNHAUS, E. W. 1687. *Medicina Mentis sive Artis Inveniendi Praecepta Genaralia – Tentamen Genuinae Logica, ubi disseritur De Methodo Detengendi Incognitas Veritatis*. Leipzig: J. Thomam Fritsch.

Sistema de Avaliação: revisão por pares “duplo-cego” (Double Blind Review)

Recebido em 20/11/2018. Aprovado em 09/03/2019.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.