Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase "O objetivo do estado é a liberdade" e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolas Dings.

MÚLTIPLOS MODOS DE AFIRMAR E NEGAR: UMA REFUTAÇÃO DA LEITURA ELEATA DE ESPINOSA PELA VIA DOS MODOS DE PERCEBER

Cristiano Novaes de Rezende

Professor, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil

cnrz1972@gmail.com

RESUMO: A estrutura argumentativa deste artigo pode ser resumida no seguinte raciocínio: 1) Espinosa foi recorrentemente acusado de eleatismo; 2) há ruptura com o eleatismo quando se admite a multivocidade dos operadores lógicos "é" e "não é"; como se vê, por exemplo, 2.1) na discussão que introduz os Grandes Gêneros no *Sofista* de Platão, e 2.2) em certo uso que Aristóteles faz da doutrina das categorias para flexibilizar a versão parmenídica do Princípio de Não-Contradição. 3) Espinosa admite a multivocidade do "é" e do "não-é". Logo, Espinosa não deve ser colocado entre os eleatas mas sim na irmandade dos suspeitos do chamado parricídio contra Parmênides. Este raciocínio, quase um truísmo, permitirá, não obstante, duas apreciações interessantes: uma acerca de como certa tradição interpretativa da filosofia de Espinosa colocou mal o problema da relação da ontologia espinosana com os princípios lógicos; outra acerca do tipo de lógica subjacente à teoria dos modos de percepção ou gêneros de conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: eleatismo, modos de perceber, princípio de não contradição, princípio do terceiro excluído, multivocidade

Para Mariana de Gainza

I – ESPINOSA FOI RECORRENTEMENTE ACUSADO DE ELEATISMO

Que Espinosa tenha sido, muitas vezes e de forma sistemática, acusado de eleatismo, não é um ponto de difícil demonstração. Para fazê-lo, pretendo compor, a guisa de introdução a este artigo, uma breve rapsódia, elaborada a partir de lugares comuns que integram, por assim dizer, a *tópica do eleatismo espinosano*. Não se trata, portanto, neste primeiro passo, de introduzir qualquer novidade nos estudos sobre nosso filósofo, mas tão somente de selecionar e costurar, num quadro de referências já bem conhecidas e comentadas,[1] um subgrupo que expresse particularmente bem o aspecto relevante para restante do artigo, qual seja, a relação da ontologia espinosana com os princípios lógicos, especialmente com o Princípio de Não Contradição e o Princípio do Terceiro Excluído. A partir disso, poderão ser finalmente avançados alguns rápidos comentários sobre o tipo de lógica que subjaz à teoria dos modos de percepção ou gêneros de conhecimento.

Principiando, pois, por um dos mais representativos cultores da referida tópica, cumpre reconhecer que, conquanto altamente sofisticada e repleta de matizes, a leitura que Hegel faz do espinosismo assenta claramente na consideração – apresentada de forma literal no capítulo sobre Espinosa das *Lições de História da Filosofia* – de que a ideia central de Espinosa, a substância única, "é no fundo o mesmo que o *ón* dos eleatas" (HEGEL, 2002, p. 284). Ademais, uma conhecida frase da Carta

1 Confira-se: MACHEREY, 1990, CHAUI, 1994, CHAUI, 1999.

50, de Espinosa a Jarig Jelles, "toda determinação é uma negação", é interpretada por Hegel como sendo equivalente à completa eliminação de toda negatividade e, em última instância, de toda diferença: "qualquer que seja a forma que assume o negativo, ele absolutamente não é", escreve o autor das *Lições de História da Filosofia* sobre a frase de Espinosa, mas agora no capítulo que trata justamente de Parmênides.[2] Coerente com isso, no §151 da *Lógica da Enciclopédia*, Hegel pretende encontrar em Espinosa a inevitável reversão da positividade – contraposta de forma unilateral à negatividade que o espinosismo quereria eliminar – precisamente nesse seu contrário, considerando que

> A substância, tal como é compreendida por Espinosa, imediatamente, sem mediação dialética anterior, é, enquanto a potência universal negativa, algo somente como esse abismo sombrio, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado como sendo originalmente nulo, e que nada produz que tenha em si uma consistência positiva (HEGEL, 1995 §151, adendo, p. 281-282).

Trata-se aí da explicitação daquilo que também está dito na *Ciência da Lógica*, na nota 1 do primeiro capítulo da *doutrina do ser*, isto é, que Espinosa encontra-se junto aos eleatas por partilhar do chamado "sistema da identidade", para o qual o ser – não passando de uma identidade abstrata, puramente indeterminada, do mesmo consigo mesmo – reverte-se no nada. E, consistentes com essa compreensão do que seja o cerne da filosofia espinosana, encontramos inúmeras outras características que lhe são imputadas por Hegel, tais como: incipiente ou

2 "*Omnis determinatio negatio est* é o grande princípio de Espinosa. Segundo Parmênides, qualquer que seja a forma que assume o negativo, ele absolutamente não é" (HEGEL, 2002, p. 233).

parcial, formalista ou abstrata, dogmática, imobilista, orientalista, ascética e acosmista.

Diversos outros autores, antes de Hegel, já haviam contribuído com a produção de semelhantes tópicos sobre o suposto eleatismo espinosano. Kant, por exemplo, também elenca o espinosismo entre os sistemas panteístas dos místicos ascetas orientais, para os quais o soberano bem seria, em última análise, o nada, "despejado no abismo da divindade", no qual "somos engolfados" e no qual "nossa personalidade se esvanece", o que nada mais seria do que "uma abolição de todo entendimento, um cessar de todo pensamento" (KANT, *La fin de toutes choses,* apud MACHEREY, 1990, p. 40). E antes de Kant, também em Leibniz reconhecemos os mesmos lugares comuns, por exemplo, nos parágrafos 8 e 15 de *Sobre A Natureza mesma etc.*, nos quais se diz que o espinosismo reduz as coisas criadas a "por assim dizer, fantasmas evanescentes e fluidos da única substância divina, que é a permanente" (LEIBNIZ, 1982, p. 491, 498).

Entretanto, antes de Hegel, de Kant e de Leibniz, num momento que disputa em influência com o momento hegeliano dessa tópica, há um crítico do espinosismo que, embora já operasse dentro do mesmo quadro temático, nele havia introduzido significativas nuances, nem sempre percebidas por seus sucessores de maior vulto filosófico. Trata-se, é claro, de Pierre Bayle. E as nuances ora mencionadas podem ser verificadas, por exemplo, nas referências de Bayle a Espinosa no verbete sobre Xenófanes de seu *Dicionário Histórico Crítico*. Por um lado, em conformidade com o que já vimos mais acima, Bayle escreve nesse verbete que "[Xenófanes] possuía sobre a natureza de Deus uma opinião que não difere muito do espinosismo" (BAYLE, 1983, p. 133), ou que a doutrina de Xenófanes – segundo a qual Deus veria e ouviria tudo em

geral mas não isso ou aquilo em particular – recende a espinosismo, pois "Espinosa sustentava que Deus, enquanto substância, não é dotado senão de pensamento em geral". Todavia, por outro lado, depois de aglutinar Xenófanes, Parmênides e a "seita eleata" sob a rubrica dos que "acreditavam na unidade de todas as coisas e em sua imobilidade", Bayle escreve que:

> O sentimento [de Xenófanes] é uma impiedade abominável, é um espinosismo mais perigoso do que aquele que eu refuto no artigo *Espinosa*; pois a hipótese de Espinosa traz consigo seu antídoto, dada a mutabilidade ou a corruptibilidade contínua que ele atribui à natureza divina, em virtude dos modos (BAYLE, 1983, p. 133-134).

Ou seja, o traço distintivo que, em contraste com o "espinosismo de Xenófanes", é reservado ao 'espinosismo específico do próprio Espinosa' é justamente *a contradição* que ele manifesta, e que é seu próprio antídoto. É por isso que seu espinosismo é menos nocivo que o de Xenófanes, pois a imutabilidade absoluta que a tradição eleata atribui ao ser infinito e eterno é, no entender de Bayle, "um dogma da mais pura teologia" e que pode, portanto, "ser mais sedutor em favor do restante da hipótese". Já Espinosa, ao instalar no seio do absoluto a variedade e as transformações das coisas naturais, espontaneamente "choca e horroriza os grandes e os pequenos espíritos".

Não é de estranhar que Bayle qualifique a filosofia espinosana através da noção de *monstro* – *"a mais monstruosa das hipóteses"* –, uma vez que, segundo sua leitura, ela é "a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes de nosso espírito". Pois, se Deus é uma substância única, que "produz nela mesma, e por uma ação imanente, tudo aquilo que chamamos criaturas", então esse Deus, nada produzindo que não

seja sua própria modificação, é ao mesmo tempo "agente e paciente", "causa eficiente e sujeito", e inúmeros outros contra-sensos. No âmbito do pensamento, isso significa que Deus simultaneamente produziria e teria em si, por exemplo, tanto as ideias verdadeiras do sábio que ensina, quanto as ideias errôneas do ignorante que aprende, tanto a ideia que afirma que *S* é *P* quanto a ideia que, ao mesmo tempo, nega que o mesmo *S* seja um tal *P*. E no âmbito da extensão, ao considerá-la como atributo divino, Espinosa incluiria a divisibilidade em Deus, pagando com isso o preço de identificá-Lo ao "teatro de todas as sortes de mudanças, ao campo de batalha de causas contrárias, ao sujeito de todas as corrupções e de todas as gerações" (BAYLE, 1983, p. 63). E não é demasiado relembrar o bem conhecido *topos* cunhado por Bayle – no espinosismo, dizer que "os alemães mataram dez mil turcos" é o mesmo que dizer que "Deus modificado em alemães matou Deus modificado em dez mil turcos – porque ele deixa claro que, dos muitos lugares comuns que Bayle partilha com Hegel, aqui não cabe a imagem hegeliana do "oceano da indiferença". A substância espinosana, para Bayle, é, antes, o revoltoso mar da contradição, imanentemente agitado pelo movimento, pela guerra e pela morte.

O saldo dessa brevíssima revisão da tópica do eleatismo espinosano pode ser, então, resumido pelas argutas palavras de Mariana de Gainza:

> As consequências últimas que, no plano lógico, desprendem-se da ontologia espinosana são, conforme se considere a interpretação de Bayle ou a de Hegel, exatamente opostas. Hegel considera que o respeito clássico de Espinosa, um 'Filósofo do Entendimento', pela não-contradição é o que lhe impede o advento do movimento efetivo. Bayle, por sua vez, aponta que Espinosa, por sustentar o absurdo da existência de uma única substância, acaba com o princípio de não-contradição, a lei do pensamento mais

> firmemente assentada, o mais certo e incontestável entre os conhecimentos humanos (GAINZA, 2007, p. 19).

E essa apreciação de Gainza acerca de Bayle pode ser confirmada pelas próprias palavras deste último:

> Se há algo de certo e incontestável nos conhecimentos humanos, é a seguinte proposição 'são opostos aqueles [termos] que não podem ser verdadeiramente afirmados nem um do outro nem de um terceiro, segundo a mesma [relação], para o mesmo [aquele que afirma], do mesmo modo e ao mesmo tempo' [...] Os espinosistas arruínam essa ideia e a falseiam de tal forma que não se sabe mais de onde eles poderão obter os caracteres da verdade (BAYLE, 1983, p. 66).[3]

E Bayle, a partir dessa suposição de que Espinosa desrespeitaria o princípio de não contradição (PNC), chega à mesma conclusão que Aristóteles em *Metafísica*, G 4, (1005b 35 ss), a saber: quem nega o PNC está fora do campo da interlocução racional e não se deve perder tempo discutindo com tais seres. Nas palavras de Bayle: "Não se pode esperar nada de uma disputa com eles [*sc.* com os espinosistas], pois, se eles são capazes de negar isso [*sc.* o PNC], negarão também toda outra razão que se lhes queira alegar" (BAYLE, 1983, p. 66).

Como já foi muito bem notado por Marilena Chaui, no primeiro tomo de *A Nervura do Real*, Pierre Bayle "demonstrou onde se encontra o absurdo maior do espinosismo: na somatória de dois erros que formam a monstruosidade filosófica, isto é, um eleatismo heraclitiano" (CHAUI, 1999, p. 313). Mas, pergunto eu, afora a intenção

3 *Opposita sunt quae neque de se invicem, neque de eodem tertio secundum idem, ad idem, eodem modo atque tempore vere afirmari possunt.*

destruidora que prevalece em Bayle, não haverá nessa compreensão algo de parcialmente verdadeiro? Quer parecer-me que sim. Hegel apaga as tensões internas do espinosismo ao reduzir o âmbito ontológico dos modos – especialmente dos modos finitos – a meros epifenômenos da substância, caracterizando Espinosa como um eleata castiço. Bayle, ao contrário, apresenta um eleatismo inconsistente, o que ao menos aponta para uma outra possibilidade próxima, a saber: um eleatismo mitigado.

II – HÁ RUPTURA COM O ELEATISMO QUANDO SE ADMITE A MULTIVOCIDADE DOS OPERADORES "É" E "NÃO É"

Mas um eleatismo mitigado já não é, a bem dizer, eleatismo algum, pois talvez uma das principais características do pensamento de Parmênides seja justamente sua inflexibilidade. Não há qualquer restrição qualificativa (adjetiva ou adverbial) na fala da Deusa no poema parmenídico; ela diz, de forma absoluta e incondicional, no fragmento II: "não conhecerás nem dirás o que não é" (*oute gnoíés oute frásais to mé eón*)". (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 255). E, como ensina o Estrangeiro de Eleia no célebre *Sofista* de Platão, introduzir qualquer flexibilização nessa lei é correr o risco de ser tomado por "parricida". Veja-mos, pois, muito superficialmente, como se formula, no texto de Platão, essa ruptura com o pai Parmênides. Diz o Estrangeiro: "[ao tentar definir o sofista] precisamos, necessariamente, para defender-nos, colocar em questão a tese de nosso pai Parmênides e, forçosamente, estabelecer que o não-ente, sob certa relação (*katá ti*), é, e que o ente, por sua vez, de algum modo (*pé*$_i$), não é" (PLATÃO, 241d *apud* WOLFF, 1996). E por que é necessário assim proceder para definir o sofista? Ora, porque o sofista é dito ser o detentor de uma técnica de apresentar ficções verbais de

todas as coisas, membro, como os pintores, da classe dos imitadores que produzem simulacros de segunda orde (PLATÃO, 1928, 234c, p.328-329 ss). Produzindo tais ficções ou imagens (*eídóla*) no âmbito da linguagem, o sofista é capaz de ostentar qualquer conhecimento mesmo sem possuí-lo, é capaz, portanto, de "dizer sem, todavia, dizer com verdade" (PLATÃO, 1928, 236e 2-3, p.336-337).[4] Entretanto, essa definição do sofista exige supor que é possível pensar e dizer o falso (*pseûdos*). Ora, pensar e dizer o falso é pensar e dizer "o que não é" (PLATÃO, 1928, 240d 10, p.350-351).[5] Logo, definir o sofista exige uma tomada de posição que vai muito além desse objetivo pontual, levando quem tenta defini-lo a admitir que é possível pensar e dizer "o que não é" e, assim, a conceder que o não-ente tem uma essência, um conteúdo pensável e dizível, supondo, nesta medida, que o não-ente é (*hupothêsthai tò mé òn einai* – 237a 3). Nada de falso é possível sem essa condição, diz o Estrangeiro.

Por outras palavras: (i) se, como quer Parmênides, o não-ente é a negação absoluta do ente, ou seja, o nada; e (ii) se quem pensa e diz o falso diz o não-ente; então (iii), quem diz o falso diz nada, caso em que o discurso simplesmente não teria significado, pois dizer nada é – malgrado o ruído produzido – nada dizer. Destarte, se não rompermos com Parmênides, o discurso falso se reduz ao *non-sense*. Revisitando também as aporias atribuídas a Antístenes, Luiz Henrique dos Santos organiza e completa o espaço lógico da problemática aqui em pauta, adicionando a este que podemos chamar de paradoxo do falso, o paradoxo do verdadeiro:

4 *Légein mèn átta, aléthé dè mé.*

5 "*Estrangeiro*: – Então, dizes que a opinião falsa (*tén pseudé dóxan*) opina [ou: pensa] não-entes (*doxázein tà mé onta;*)? / *Teeteto*: – Necessariamente (*anagké*)".

> [O paradoxo do verdadeiro decorreria de que] pretendemos dizer o que é uma coisa *A* e dizemos: '*A* é *B*'. Ora, ou '*A*' e '*B*' significam a mesma coisa, e o enunciado não diz mais que '*A* é *A*'; ou significam coisas diferentes e, nesse caso, o enunciado diz que *A* é o que *A* não é. Em outras palavras, ao pretendermos enunciar o que uma coisa é, ou dizemos que ela é o que é, o que não nos ensina nada a respeito dela [...], ou dizemos o que ela não é, e o que dizemos é trivialmente falso. O paradoxo do falso parece mostrar que um discurso é trivialmente verdadeiro ou não é um discurso; o paradoxo do verdadeiro parece mostrar que um discurso é trivialmente falso ou nada pode revelar sobre o que as coisas são (SANTOS, 1996, p. 437- 455).

Se não rompermos com Parmênides, o discurso falso colapsará na contradição (*A* é -*A*) e o discurso verdadeiro, na tautologia (*A* é *A*). Assim, malgrado todas as censuras sobre a índole de embusteiro ganancioso do sofista, ele figurava como a prova viva de que, justamente porque o embuste é possível, a relação lógica entre ente e não-ente não podia ser uma relação de terceiro excluído. Eis aí o que poderia gerar a suspeita de parricídio. O sofista, perfazendo o pensamento e o discurso falso, manifestava um não-ente que não é o nada, mas sim algo *outro* do que é. E da mesma forma como o pensamento e o discurso falso exigia que *o não-ente não fosse o nada*, assim também o pensamento e o discurso verdadeiro mas não tautológico sobre o ente – quer dizer, uma ontologia positiva – exige que *ente* enquanto o *puramente idêntico* (*tò pantelós ón*) não seja tudo o que há, devendo haver, para o falso e para o verdadeiro, o *ente* enquanto *outro*. A relação de alteridade mantida em "*A* é *B*" (ou *S* é P) é, pois, o terceiro incluído entre a pura identidade (*A* é *A*) e a pura contradição (*A* é -*A*):

> Estrangeiro: – Quando dizemos o não-ente (*tò mé òn*), ao que parece, não dizemos (*ouk légomen*) algo contrário ao ente (*enantíon ti toû óntos*), mas apenas algo outro (*all' héteron mónon*) (...) Por

> exemplo, quando falamos não-grande (*mé méga*), te parecemos designar mais o pequeno (*mâllon tò smikron*) do que o igual (*é tò íso*)? (...) Então, toda vez que se diz que a negação (*apophasis*) significa (*sémaineín*) contrário (*enantíon*), não concordaremos, mas admitiremos apenas que o não- (*tó mé*) indica algo outro (*tón állón*) que os nomes a que é prefixado ou que as coisas (*tón pragmatón*) designadas (*epiphtheggómena*) pelos nomes posteriores à negação (PLATÃO, 257b 3 - c3, p.414-417).

"Não" não é sinônimo de contrariedade, de incompatibilidade, de pura ausência, de nulidade, etc.;"não" também é asserção de alteridade, posição de diferença. Confundir negação e contrariedade, borrando a alternativa da relação de alteridade, é filiar-se à comunidade secretamente partilhada entre sofistas e eleatas e, finalmente, destruir a filosofia, deixando ao discurso a alternativa entre o silêncio eleata e a pura retórica dos sofistas.

Pensar e dizer o que algo 'é' não exclui pensá-lo e dizê-lo como um outro, tanto quanto pensar e dizer o que algo não-é. "É" e "não-é" se dizem em muitos sentidos, ou pelo menos em dois: é-enquanto-si-mesmo e é-enquanto-outro, bem como não-é-enquanto-si-mesmo e não-é-enquanto-outro. E que "ente" se diga multiplamente, é uma das principais teses que Aristóteles herda do *Sofista* de Platão, tese que, quando apresentada nos textos aristotélicos, encontra-se estruturalmente associada à doutrina das categorias, como, por exemplo, na abertura do livro *Zeta* da *Metafísica*:

> O ente se diz multiplamente (*tò òn legetai pollachós*), conforme delimitamos antes nas discussões a respeito do 'de quantos modos'. Pois ente significa (*sémainei*) o 'quê é' (*tò tí esti*) e um 'certo isto' (*tode ti*), ou então 'o qual' (*tò poiòn*), 'o quanto' (*tò posòn*) ou cada um dos demais que assim se predicam. E – de tantos modos sendo enunciado o ente –, é manifesto que, entre eles, o ente primeiro é 'o que é' (*tò tí estin*), o qual precisamente significa a essência (*sémaínei tén ousían*) (ARISTOTELES, 2001, 1028a 10, p. 13).

Assim, vertendo para o esquema aristotélico o problema das relações entre, por exemplo, ente e movimento, tal como Platão com ele se batia, deve-se dizer que movimento *não é* o que ente é *na categoria do 'o que é'* (*tò ti esti*), mas sim em alguma das demais categorias; ou seja, 'movimento' não é a definição de ente, muito embora seja verdadeiro pensar e dizer que o movimento *é* si mesmo (e, por isso, é ente). Em curto: quando, com Platão, dizemos 'o mesmo', com Aristóteles consideramos que "é" está sendo usado na categoria do 'o que é'; quando, como queriam os sofistas, se diz que algo é o que ele não-é, Platão explica que o que se diz é 'o outro' e não 'o nada', ao passo que, no esquema de Aristóteles, isso equivale a precisar que o verbo "é" está sendo usado em alguma das demais categorias que não a que significa a essência. Dizer que "é" significa tanto ser si mesmo quanto ser algo outro, eis o que permite que o pensamento e o discurso se situem para além da tautologia mas sempre aquém da estrita contradição.

Francis Wolff insiste nessa continuidade entre o *Sofista* de Platão e a doutrina aristotélica das categorias: "A teoria das categorias (...) salva, portanto, a linguagem e funda a possibilidade da dialética contra a "lógica" dos eleatas. Neste sentido, pelo menos, e apesar do que diz Aristóteles, ela é herdeira da teoria dos "grandes gêneros" do Sofista" (WOLFF, 1996, p. 185, nota 6). Cornford, por outro lado, em seu clássico estudo sobre a teoria platônica do conhecimento, não aceita essa aproximação entre os Grandes Gêneros de Platão e as categorias de Aristóteles (CORNFORD, 1983). De minha parte, aproximando-me de Wolff e afastando-me de Cornford, concentro-me apenas na *função argumentativa* que as noções de gênero e de categoria desempenham nos seus respectivos contextos de uso e, nessa perspectiva, penso ser bastante claro que as duas doutrinas vêm responder ao mesmo desafio eleata

através da discriminação, em ambos os casos, de uma multiplicidade de sentidos do "é" e do "não-é" (que é tudo quanto me basta para minhas colocações finais sobre Espinosa).

Em *Sofista* 256a 11, depois de apresentados os 5 grandes gêneros – ente, movimento, repouso, mesmo e outro –, Platão toma um dentre eles, o movimento, para exemplificar como tais gêneros se relacionam entre si, e escreve: "Devemos confirmar *e sem nos afligir* (*kaì ou duscherantéon*) que o movimento é o mesmo (*kínésin tautón eînai*) e não o mesmo (*kaì mé tauton*); pois, quando o dizemos "mesmo" e "não mesmo" *não dizemos da mesma maneira* (*ou homoíós*)".[6] Veja-se ainda, em *Sofista* 256c 9, o uso da mesma estratégia argumentativa, desta vez sem o advérbio *homoíós*, mas com o advérbio *pé*$_i$: "[o movimento] é *de certa maneira* (*está pé*$_i$) tanto não outro quanto outro (*ouk héteron kai héteron*)". E finalmente, veja-se, no passo 259b 4, a seguinte formulação platônica, na qual todo esse trabalho adverbial se exprime, de modo definitivo, através do mesmo advérbio – *pollachós* – que se tornou célebre no já citado bordão aristotélico de que "o ente se diz *em muitos sentidos*": "desse modo o ente, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é, e os outros [Gêneros], tanto cada um deles quanto todos em conjunto, por um lado, em muitos sentidos (*pollaché*$_i$) são, e por outro, em muitos sentidos (*pollaché*$_i$) não são"

6 O movimento é o mesmo porque é o mesmo que si mesmo; mas não é precisamente aquilo que a ideia do mesmo é, ou seja, movimento não é mesmidade, já que o repouso, sendo também, de sua parte, o mesmo que si mesmo, também participa da mesmidade; de sorte que, se movimento fosse precisamente o que mesmidade é, o repouso seria móvel e o movimento, imóvel, levando à destruição de ambos.

Em Aristóteles, pode-se conferir a argumentação que, em *Metafísica* G IV, o filósofo desenvolve, contra adversários sofísticos do princípio de não-contradição, a partir de uma formulação desse princípio nos seguintes termos: "*to auto* (o mesmo) *einai kai mé einai* (ser e não ser) (i) *en auto* (no mesmo), (ii) *hama* (ao mesmo tempo), (iii) *kat'auto* (no mesmo sentido), *adynaton* (é impossível)". Aliás, a introdução de cláusulas no PNC já é, por si só, uma forma de mitigar o eleatismo, ou seja, uma versão aristotélica equivalente ao suposto parricídio mencionado no *Sofista*. Afinal, quem diz absolutamente, por exemplo, "*é proibido fumar*" faz uma proibição muito mais ampla do que quem diz "é proibido fumar cigarros, nesta sala, pela manhã": fumaremos, pois, nesta sala, pela manhã, cachimbos; ou fumaremos cigarros, pela manhã, em outra sala; ou fumaremos, nesta sala, cigarros, depois de passada a manhã. A segunda frase diz, portanto, *que é permitido fumar*, delimitados em acréscimo o que, onde e quando, muito embora não diga, simples e absolutamente, *que não é proibido fumar*. Assim também, em *Metafísica* G, 1005b 20-21 e 27, Aristóteles fala sobre "fazer especificações em acréscimo" (*prodiorizó*) ao PNC, e introduz as três cláusulas já mencionadas: (i) a da possibilidade de variação da substância (no mesmo), (ii) a da possibilidade de variação do tempo (ao mesmo tempo), e (iii) a da possibilidade de variação do valor lógico do "é" e do "não é" (que eu chamarei de cláusula da variação categorial). Se pelo menos uma dessa variações for o caso, não haverá contradição propriamente dita! Ou seja, o PNC aristotélico *não* diz que é impossível ao mesmo predicado ser afirmado e negado, mas, ao contrário, (como no exemplo do "*é proibido fumar*") em que condições isso pode se dar: se na mesma substância, na mesma categoria, não ao mesmo tempo; se na mesma categoria e ao mesmo tempo, não na mesma substância e, finalmente, se na mesma substância ao mesmo tempo, não na mesma categoria. E é precisamente mobilizando esta terceira cláusula que,

em *Metafísica* G IV, Aristóteles refuta o seguinte sofisma, formulado por alguns antagonistas do PNC: (i) *Sócrates é homem;* (ii) *Sócrates é branco;* (iii) *branco é cor;* (iv) *cor não é homem;* (v) *logo: Sócrates é homem e não-homem*. O cerne do sofisma consiste em articular num mesmo raciocínio, sob a capa da gramática de superfície, proposições cujo valor lógico do verbo ser oscila entre a categoria do 'o que é', que significa essência (em i, iii, iv e v), e a categoria da qualidade (em ii).

Relembremos como se enunciava o suposto parricídio no Sofista: "o não-ente, sob certa relação (*katá ti*), é, e o ente, por sua vez, de algum modo ($pé_i$), não é". O que, a partir de Wolff mas agora ao meu modo, estou dizendo acerca da continuidade entre o Sofista de Platão e a doutrina aristotélica das categorias é que esta preposição *katá* e este advérbio $pé_i$ são os antepassados platônicos da terceira cláusula (*kat'auto*) do PNC de Aristóteles. Ora, que essa cláusula se presta, no aristotelismo, a recusar o eleatismo, pode-se verificar, por exemplo, nos capítulos 2 e 3 do Livro I da *Física*, onde Aristóteles, contra a impugnação de Parmênides e Melisso à multiplicidade e ao movimento que qualificam o objeto da física, argumenta explicitamente que "o próprio Um se diz multiplamente (*legetai pollachós*), tal como o ente" (185b 5).

Mas, a bem dizer, o pretenso parricídio não passa, então, de uma suspeita que não se confirma. Afinal, a posição defendida pelos suspeitos não redunda na admissão de algum contrário (*enantíou tinos*) do ente (259a) que seria como o nada, pois o não-ente que se admitiu (258e) tem a natureza do *outro*, a qual toma parte do conjunto das formas e encontra-se distribuída (*katakekermatisménen*) nas relações recíprocas entre todos os entes (*epì tà ónta pròs alléla*). É por isso que se pode,

então, duvidar da real ocorrência do crime.[7] Alguns golpes de fato foram desferidos contra o pai, mas, em primeiro lugar, parecem ter sido praticados em legítima defesa do direito de pensar e dizer algo com sentido (direito de que inclusive a autoridade paterna se beneficia) e, em segundo lugar, não resultaram em morte, pois ninguém, nem Platão nem Aristóteles, afirmou o ser do nada, do que absolutamente não é (*tò médamós ón*).[8]

III – ESPINOSA ADMITE A MULTIVOCIDADE DO "É" E DO "NÃO-É"

Para seguir rumo à conclusão, passo agora a Espinosa, para mostrar que nosso filósofo admite a multiplicidade do "é" e do "não é". Ora, a tese da unicidade substancial impede que Espinosa separe os contrários em distintas substâncias. Perde-se, com isso, a primeira cláusula aristotélica de flexibilização do PNC, a cláusula da variação substancial: *en auto* (no mesmo), pois tudo que é é em Deus, Substância única de todas as coisas. Ademais, quanto à segunda cláusula, *hama* (ao mesmo tempo), não se pode esperar que nela Espinosa apoie a eliminação de contradições, posto que para nosso filósofo o tempo é um ente de razão (Cf. *Cogitata Metaphysica*, I, 1 e I, 6) e a Deus não compete nem tempo nem duração (Cf. *Cogitata Metaphysica*, II, 1), tudo

7 É Wolff quem – mencionando também, como único comparte nesta posição S. Rosen (*Plato's Sophist, The drama of original and image*, Yale University Press, New Haven & London, 1983) – duvida de que tenha realmente havido o tal parricídio. Cf. *Op. Cit.* p 198-202.

8 Veja-se, a propósito da terminologia *tò médamós ón* por oposição a *tò pantelós ón* (citado algumas páginas acima) as referências de Cornford a *República*, em *Op. Cit.* p 188.

existindo *simultaneamente* em seus atributos.[9] Assim, se não houver, no sistema espinosano, algo que equivalha à cláusula da variação categorial, terá razão todo aquele que quiser acusá-lo de eleatismo.

Pois bem, o que proponho é que a doutrina dos modos de percepção ou gêneros de conhecimento, embora caracterizada por Espinosa como uma teoria epistemológica, pode desempenhar o papel da terceira cláusula de flexibilização do PNC, se ela puder ser entendida como uma teoria lógica sobre as variações do "é" e do "não-é". Ora, o primeiro bom indício de que assim seja é precisamente a frase com que Espinosa introduz os modos de percepção no *Tratado da Emenda do Intelecto*, a saber: "exige a ordem, que naturalmente temos, que eu resuma todos os modos de perceber que tive até aqui para afirmar ou negar algo independentemente de dúvidas (*ad aliquid indubiè afirmandum vel negandum*), para que eleja o ótimo e, simultaneamente, comece a conhecer minhas forças e natureza que desejo aperfeiçoar" (ESPINOSA, TIE §18, p. 37).[10] Os modos de perceber, ou gêneros de conhecimento – sumariamente designáveis como Imaginação, Razão e Intelecto – são, pois, modos de afirmar e negar.

Mas como esses modos da afirmação e da negação se diferenciam num plano lógico? Uma das formas – certamente não exaustiva, mas

9 Cf. TIE §102: "parece subsistir uma não pequena dificuldade para que possamos chegar ao conhecimento desses singulares, pois conceber todos simultaneamente é coisa muito acima das forças do intelecto humano. A ordem, porém, para que um seja inteligido antes do outro, como dissemos, não há de ser pedida à série de seu existir, nem tampouco às coisas eternas. *Nestas, com efeito, todas elas são simultâneas por natureza*." – Itálicos meus.

10 "*Exigit ordo, quem naturaliter habemus, ut hîc resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubiè affirmandum, vel negandum, quò omnium optimum eligam, & simul meas vires, & naturam, quam perficere cupio, noscere incipiam*"

pertinente e relevante – de descrever isso pode ser, muito resumidamente, a seguinte:[11]

Na Imaginação, dois elementos (*A* e *B*) se associam entre si na medida em que se associam a um terceiro (*C*), como, por exemplo, no caso do conhecimento por sinais, o som articulado "maçã" (*A*), um certo fruto (*B*), e o corpo do homem afetado por ambos simultaneamente (*C*); ou ainda, no caso da experiência vagante, um latido (*A*), um cão (*B*), e o corpo de um homem (*C*) que simultaneamente os percebe e afirma – mesmo sem tirar uma conclusão formal – "o cão é um animal que late".

Na Razão, dois elementos (*X* e *P*) se compõem como *causa ou coisa* (*X*) e *efeito próprio* ou *propriedade exclusiva* (*P*) sempre concomitante a um *universal* (*F*); como, por exemplo, no raciocínio que conclui que, se um numero *X*, numa série de quatro, possui a propriedade *P* de ter seu

11 Uma primeira versão dos 3 próximos parágrafos – nos quais está minha proposta de uma descrição inicial do esquema lógico dos modos de percepção, baseada principalmente em TIE §§18-21 e respectivas notas, mas também em EII P18 ESC., e *Breve Tratado* II, 3 – foi publicada em REZENDE, C. N. "A Teoria Espinosana da Definição e a Critica à Concepção Cartesiana de Extensão" 2011 (efetivamente publicado pelo CLE-Unicamp apenas em 2015). Nesse artigo, procurei afastar, nos seguintes termos, a possível objeção de que a expressão "afirmar e negar", no parágrafo 18 do *De Emendatone*, não teria nada a ver com as formas de entrelaçamento expressas pelos operadores lógicos "é" e "não é": "talvez se queira insistir na diferença entre 'afirmar algo', que é o que Espinosa aí diz da percepção, e 'afirmar algo de algo', que é o que diz Aristóteles da predicação. Mas, no mesmo tratado, Espinosa emprega como sinônimos os termos 'conceito' e 'definição' (TIE §96) e sobre o conceito escreve: "conceito, isto é, ideia ou coerência do sujeito e do predicado na mente" (TIE §62). Ademais, no escólio da proposição 49 de *Ética* II, Espinosa interroga: 'Que é perceber um cavalo alado senão afirmar asas de um cavalo?', formulação em que estão patentes tanto a equivalência entre perceber e afirmar, quanto a forma 'algo (asas) de algo (cavalo)', num contexto em que, na falta de ideias contrárias, essa afirmação também se afigura como a consideração – no caso, falsa – de objetos existentes no mundo" (p. 364).

produto pelo primeiro igual ao produto do segundo pelo terceiro, então ele é um caso de *quarto proporcional* (*F*). Trata-se, pois, da relação entre algo (*X*) e aquelas suas propriedades que Aristóteles chamava de *idia* ou *propria* (*P*), ou seja, propriedades que, embora sejam conversamente predicáveis, sempre, somente e de todas as coisas de uma mesma espécie (*F*), nem por isso fornecem a compreensão adequada de *por que* essa coisa é o que é. Assim, por exemplo, se uma figura *X* possui a propriedade *P* de ter todos os raios iguais, então *X* é um círculo (um *F*), e conversamente, se a figura (*X*) é um círculo (um *F*), então tem todos os raios iguais (*P*). Mas, como já ensinava a tradição aristotélica, embora o círculo só seja círculo *com P*, não é círculo *por P* (*est cum hoc, sed non propter hoc*, como se dizia no jargão das disputas medievais). O contraste com uma relação que exprime causa ou razão (*propter*) evidencia a insuficiência do *proprium* frente à essência, embora o *proprium* seja eficaz na lida meramente extensional com *X*, permitindo sua subsunção a classes[12] e a criação de uma linguagem estável.

No modo intelectual de percepção, dá-se justamente a introdução de uma relação que exprime causa ou razão para articular os elementos *X* e *P*. Aqui não é tão fácil extrair dos textos espinosanos a modelagem da articulação. Mas basta, na presente ocasião, reconhecer que Espinosa é explícito ao dizer, no *Tratado da Emenda*, que "A definição, para que seja dita perfeita, deve explicar a essência íntima da coisa, e cuidar para que em seu lugar não usemos próprios" (§95). Tal definição será a "que compreende a causa próxima" ou "que expressa a causa eficiente". Apenas através dela, insiste Espinosa, é possível deduzir todas as propriedades de

12 Por "classe" aqui entenda-se: "um universal sempre acompanhado de uma propriedade" como diz Espinosa em TIE §19.

uma coisa. E a razão disso pode ser vislumbrada na nova formulação que a definição do círculo conseqüentemente adquire: "figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel" (ESPINOSA, TIE §96, p. 87).[13] O que muda com essa reformulação no que concerne à relação entre a coisa (*x*) e seu *proprium* (*p*)? É preciso notar, antes de mais nada, que os raios iguais da definição anterior *são* a linha em movimento usada nesta definição, o que se verifica pelo fato de que aquela igual medida dos raios, presente na definição pelo *proprium*, medirá o quanto medir esta linha da definição causal. Assim, o *raio igual* (*p*) toma parte na definição da *figura* (*x*), mas agora está unido e se afirma desta última ao modo de um elemento constitutivo seu. Destarte, a definição genética articula internamente seus elementos de forma a explicar como e por que o círculo, sendo o que é, tem o *proprium* que tem.

Mas o que espero que, então, tenha se mostrado tão plausível quanto interessante é que Espinosa admite uma multiplicidade de sentidos do "é" e do "não-é". Ademais, como diz o texto que introduz os modos de percepção no §18 do *Tratado da Emenda*, estão aí resumidos os modos de afirmar ou negar *independentemente de serem duvidosos ou não* (no texto: *indubie*[14]), o que significa que há formas de ligar coerentemente

13 "*Figuram, quæ describitur a linea quacunque, cuius alia extremitas est fixa, alia mobilis*"

14 É de notar que Lívio Teixeria traduz esse advérbio *indubie* por "ingenuamente", em consonância com este seu questionamento: "como falar de de modos de percepção que permitam afirmar e negar *com certeza*, quando é justamente isso que a reforma quer alcançar? (...) Tratando-se de reformar a inteligência (...) devemos examinar para ver qual o melhor de todos os modos de percepção de que até agora nos servimos para afirmar ou negar *ingenuamente*, não *com certeza*, como em geral se traduz". Cf. ESPINOSA, 2004, p. 13, nota 10. Discordando de Lívio Teixeira, Carlos Lopes Matos, considera que a tradução de seu predecessor é "insustentável, porque o autor vai inclui nesses modos

os elementos compositivos de uma ideia na mente – elementos que Espinosa chega a designar como um sujeito e um predicado em TIE §62 – que tanto podem ser passíveis de dúvidas (como também de um caráter ficcional e de falsidade, tratando-se aí precisamente da Imaginação em suas articulações associativas entre *A* e *B* via *C*) quanto podem estabelecer uma relação necessária entre si (como entre *X* e *P* na Razão e no Intelecto). Ora, na proposição 41 da Parte II da *Ética*, Espinosa afirma que a Imaginação "é a única causa da falsidade (*unica est falsitatis causa*), mas o [conhecimento] do segundo e do terceiro gênero é necessariamente verdadeiro (*est necessario vera*)", bastando isto para ao menos indicar que, no sistema espinosano, a dúvida, a ficção e a falsidade têm cabimento assim como a verdade (não se instalam aqui, portanto, nem o paradoxo do verdadeiro nem o paradoxo do falso). Ademais, indo mais longe, no interior do próprio campo do verdadeiro, a distinção entre Razão e Intelecto introduz uma distinção entre, respectivamente, a afirmação de propriedades necessárias e a afirmação da essência propriamente dita. E, por fim, agora no interior da própria afirmação da essência, esta última – exemplificada pelas definições genéticas –

o mais perfeito, que é o do conhecimento intuitivo" (Cf. ESPINOSA, 1984, p. 48, nota 18). Em minha própria tradução (ESPINOSA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015), usei a fórmula "independentemente de dúvidas" que, não mais interpretativa que a de Lívio Teixeira, tem a vantagem de, por um lado, manter sua compreensão original de que não podemos começar senão por uma abordagem dos modos de perceber que não exija deles, de antemão, a certeza que se quer alcançar e, por outro, evitar a objeção de Matos. Em curto: se *indubie* = "indubitavelmente", então não há como explicar a presença da imaginação; se *indubie* = "ingenuamente", então não há como explicar a presença da razão e do intelecto, que não comportam há de tratar-se aqui, portanto, como Lívio Teixeira pressentira, do mero levantamento dos dados, independentemente de sua dubitabilidade, apresentados, pois, apenas em suas formas de funcionamento. Há, pois, algo de 'fenomenológico" nesse *indubie*.

assume a forma da *descrição de uma atividade constitutiva* (o movimento de uma linha qualquer, da qual um dos extremos é fixo e o outro, móvel), atividade cujo resultado, o círculo, – para emprestar uma fórmula de Matheron – "*não é outra coisa que a atividade ela mesma: ele é simplesmente a estrutura que ela se dá ao se desenvolver*" (MATHERON, 1988, p. 12). Como, então, chamar de eleata aquele para quem a própria identidade de algo consigo mesmo se comenta pela atividade?

A Imaginação, quer sob a forma do conhecimento por sinais, quer sob a forma da experiência vagante, opera com o "é" das associações, que permite entender que o erro não seja um mero contra-senso. Muito pelo contrario. Se há algo que o *Tratado da Emenda* deixa claro por sua própria *démarche* (veja-se a chamada primeira parte do método) é que o erro tem existência, tem sentido e, portanto, pode ser tanto explicado em sua produção quanto interpretado em sua significação (veja-se, sobre a legitimidade de uma interpretação filosófica do imaginário, por exemplo, o capítulo VII do *Tratado teológico-político*). Há, no real, a efetiva produção de ideias inadequadas (há uma causalidade inadequada). É certo que, por um lado, sempre se pode apelar à *Ética* para que seja feita a precisão segundo a qual as ideias que são inadequadas na Mente são adequadas em Deus (EIII P I, Dem.). Mas isso não subtrai – em estilo hegeliano – a realidade do que se passa na mente humana finita quando ela procede por associações. Afinal, operando uma distinção que claramente remete a algo como a terceira cláusula do PNC, essa mesma proposição da *Ética* prossegue, por outro lado, dizendo que as ideias que são inadequadas em uma mente individual são adequadas em Deus "não enquanto (*quatenus*) [Ele] contém somente a essência daquela Mente, mas também enquanto (*quatenus*) contém em si simultaneamente as Mentes de outras coisas". A distinção entre o âmbito finito e o âmbito

infinito realizada especificamente por um operador como *quatenus* é, portanto, algo a que nem Hegel nem Bayle parecem ter dado suficiente atenção, na mesma medida em que também não atentaram aos múltiplos modos de afirmar e negar disponíveis no espinosismo. Se há na natureza ideias inadequadas, é porque Deus simultaneamente produz e tem em si tanto as ideias verdadeiras da Razão e do Intelecto, quanto as ideias fictícias, falsas e dúbias da Imaginação, mas Deus – obviamente – não as tem sob o mesmo "*quatenus*" que o homem (seria absurdo dizer que Deus imagina, mas seria incorreto extirpar da realidade a ocorrência de imagens: as imagens *existem* no homem, e tudo que existe, em última instância, existe em Deus, mas não na mesma relação em que existe no homem). Seria, aliás, interessante – para uma refutação bem mais completa, em chave lógica, das leituras eleatas de Espinosa – que se fizesse o levantamento de todos os usos de "*quatenus*" na *Ética* para averiguar se tal operador não funcionaria sempre, como quero crer, da mesma forma que a referida terceira cláusula do PNC, ou seja, como um dissipador de contradições, que discrimina em que sentido ou relação Deus comparece em distintas afirmações e negações a Seu respeito ao longo do texto.[15]

15 Em tempo (e em atenção aos leitores deleuzianos de Espinosa, possivelmente incomodados com meu uso da palavra multivocidade): nem a teoria do *Deus quatenus*, nem tampouco a multivocidade da afirmação e da negação, introduzem na filosofia de Espinosa laivos de eminência, transcendência ou equivocidade. Primeiro, porque a tese espinosana segundo a qual "no sentido em que Deus é dito causa de si, é a dizê-lo também causa de todas as coisas" (escólio da prop. 25 de ei) não é contradita pela tese, logo acima mencionada, segundo a qual Deus não é causa adequada de todas as coisas no mesmo sentido em que uma de suas partes (e.g. uma mente humana) é causa inadequada de certos efeitos (e.g. ideias inadequadas). Aliás, a compatibilidade das duas teses é uma das coisas que o operador *quatenus* parece vir garantir. Segundo, porque a a multivocidade dos modos de afirmar é precisamente o reconhecimento da

Mas o que ainda pode ser ressaltado precisamente acerca da teoria dos modos de perceber no *Tratado da Emenda* é que, embora igualmente contrapostas ao "é" associativo da Imaginação, a afirmação racional e a afirmação intelectual, operando ambas com um "é" necessário, guardam, não obstante, uma ulterior distinção entre elas. Com efeito, no *Tratado da Emenda* mais do que em qualquer outra obra de Espinosa (embora o *Breve Tratado* também contenha posições semelhantes) a Razão não é dita ser propriamente adequada, embora não seja qualificada como positivamente inadequada: ela tira conclusões corretas, mas não o faz adequadamente (o que não significa, repito, que o faça inadequadamente, isto é, por meras associações). Isso pode ser confirmado já pelo enunciado com que Espinosa introduz a Razão como terceiro modo de perceber, no parágrafo 19 do TIE: "Há uma percepção em que a essência da coisa (*Est*

existência de várias maneiras pelas quais o múltiplo – no caso da mente: um múltiplo de ideias – se articula intrinsecamente, sem dependência relativamente a algo externo a essa própria articulação. Os modos de percepção ou gêneros de conhecimento não são, pois, faculdades de uma mente que *tem* ideias e que se contrapõe a elas como algo anterior ou de alguma forma independente e separado. Se, como é bem sabido, Espinosa recusa a noção de "faculdades da alma" e define a mente como não sendo senão suas próprias ideias, então, os modos de perceber nada mais podem ser do que diversas arquiteturas, estruturas, *fabricae*, em que a mente, ou melhor, as ideias se organizam, configurando uma mente de tal ou qual jaez (e.g. passiva quando imagina, ativa quando raciocina ou intelige). Terceiro, porque o termo multivocidade não deve ser entendido como estabelecimento de uma analogia na qual um termo seria tomado como parâmetro preferencial para a determinação do sentido dos demais. Todos os modos de percepção, no exemplo comum do estabelecimento do quarto numero proporcional numa serie de três (1, 2, 3, x), chegam ao resultado correto (x é 6). Mas isso não significa que esse "é" configure a mesma estrutura mental de articulação dos números em todos os gêneros de conhecimento: por ouvir dizer de nossos professores de matemática; por generalizações da experiência de êxitos particulares com outros números; pelas propriedades necessárias dos números proporcionais; pela essência da proporção entre os números dados.

Perceptio, ubi essentia rei,) é concluída (*concluditur*) a partir de outra coisa (*ex aliâ re*), mas não adequadamente (*sed non adaequatè*)". Concluindo a essência a partir da propriedade coextensiva ou concluindo a causa a partir de um efeito que lhe seja próprio (como a percepção é efeito próprio da união da mente com o corpo, mas não explica o que seja tal união), a Razão envolve necessidade, mas tal necessidade não é, por si só, o quanto basta para caracterizar um conhecimento adequado (embora um conhecimento adequado não possa deixar de ser necessário). A necessidade da articulação entre ideias mantida pela afirmação racional é, ela própria, necessária mas não suficiente para definir um conhecimento verdadeiro que seja também um verdadeiro conhecimento. A coerência entre um sujeito e um predicado na mente individual, quando esta opera segundo o terceiro modo de afirmar e negar, nunca falha em sua correspondência externa[16] (em sua denominação extrínseca ou *convenientia*); mas tal correspondência, se não é propriamente falsa, ainda não é plenamente verdadeira (pois lhe falta a denominação intrínseca da verdade: a *adaequatio*).[17]

16 Esse ponto toca na difícil questão das ideias verdadeiras dos modos inexistentes. Para a presente ocasião, limito-me a salientar o alcance existencial da ideia racional e da ideia intelectual, citando a passagem do escólio da proposição 19 de E V, onde se diz que: "De duas maneiras as coisas são concebidas por nós como atuais: ou enquanto as concebemos existir com relação a um tempo e um lugar certos, ou enquanto as concebemos estar contidas em Deus e seguir da necessidade da natureza divina. E as que são concebidas desta segunda maneira como verdadeiras ou reais, concebemo-las sob o aspecto da eternidade e suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus". Ou seja, se um conhecimento necessário eventualmente não encontra um estado de coisas que se lhe corresponda na duração, haverá, porém, segundo o sistema de Espinosa, uma estrutura correspondente contida em Deus.

17 Cf. Carta 60, de Espinosa a Tschirnhaus: "entre a ideia verdadeira e a ideia adequada não reconheço outra diferença senão que o nome de 'verdadeiro' (*nomen veri*) diz respeito exclusivamente à correspondência (*convenientiam*) da ideia com seu ideado (*ideae*

Ora, comentado em seus termos próprios o que seja essa denominação intrínseca, o TIE explica, no parágrafo 69, que "se alguém diz, por exemplo, que Pedro existe, mas não sabe que Pedro existe, esse pensamento é falso com respeito àquele [*sc.* que diz] (*respectu illius*), ou, se preferes, não é verdadeiro (*vel, si mavis, non est vera*), ainda que Pedro exista deveras. Nem esta enunciação 'Pedro existe' é verdadeira, a não ser com respeito àquele (*nisi respectu illius*) que sabe com certeza que Pedro existe". O que mais desejo salientar nesta passagem é precisamente a tripartição dos valores de verdade que nela se verifica: o falso, o não-verdadeiro e o verdadeiro. Como há correspondência entre o que se afirma no enunciado (a existência de Pedro) e o que realmente ocorre (Pedro existe deveras), dá-se a denominação extrínseca da verdade e esse pensamento não pode ser dito propriamente falso; entretanto, como esse pensamento não mostra de que modo e por que Pedro existe, esse pensamento não pode ser considerado plenamente verdadeiro (ou seja, detentor tanto da denominação extrínseca quanto do intrínseca, tanto a *convenientia* quanto a *adaequatio*). Tal ideia (assim como a definição do círculo pela propriedade) não é falsa mas tampouco é verdadeira a pleno título: nem uma coisa nem outra, ela é um terceiro incluído entre os tipos lógicos do afirmar e do negar.

cum suo ideato); ao passo que o nome de 'adequado' (*nomen adaequati*) [diz respeito] à natureza da ideia em si mesma (*natura idea in se ipsa*), de maneira que não se dá nenhuma diferença entre a ideia verdadeira e a adequada além daquela relação extrínseca".

CONCLUSÃO

Se Aristóteles afastou-se três passos de Parmênides – um para cada cláusula introduzida para restringir a versão inflexível do princípio eleata de não contradição –, Espinosa, por sua vez, afastou-se apenas um passo. Por isso, a meu ver, Bayle compreendeu corretamente que Espinosa está entre os suspeitos de parricídio, mas – como Hegel parece haver melhor percebido – situando-se aí de forma a manifestar, ao mesmo tempo, uma maior afinidade com a lei paterna do que os que apelaram à realidade das variações temporais ou a uma multiplicidade de substâncias.

Ademais, o que a lógica de base da ontologia espinosana põe em questão não parece ser – como quisera Bayle – o Princípio de Não Contradição (ao menos não o PNC formulado em sua versão completa, ou seja, compreendendo as cláusulas adicionadas pela tradição grega clássica). O que a lógica de Espinosa parece recusar é, antes, o Princípio do Terceiro Excluído. A tópica do eleatismo espinosano, portanto, colocou mal o problema da relação da ontologia espinosana com os princípios lógicos, pois centrou-se no Princípio de Não Contradição, quer para, com Bayle, acusar Espinosa de arruiná-lo, quer para, com Hegel, acusar Espinosa de não livrar-se do "respeito clássico pela não-contradição" e com isso incidir em uma "filosofia do entendimento", refratária ao movimento, à singularidade, à determinação.

O tipo de lógica que sustenta a ontologia espinosana e se traduz na admissão de distintos gêneros da afirmação e da negação é, pois, uma lógica que mantém o Princípio de Não Contradição em sua forma flexibilizada pelas cláusulas introduzidas pela tradição grega clássica e que, ao mesmo tempo, recusa a dicotomia exaustiva entre asserções

verdadeiras e asserções falsas (a chamada bivalência), conferindo-lhes um tratamento marcado pelo uso de operadores como *quatenus* e *respectu*.

Ora, uma lógica seiscentista que recusa o Terceiro Excluído e a bivalência sem com isso abolir o Princípio da Não-Contradição é uma lógica que instancia, no século XVII, o construtivismo e o intuicionismo das lógicas que não se satisfazem com uma noção de verdade reduzida ao mero êxito extensional (extensão aqui sendo tomada como membro da distinção extensão/intensão). Naturalmente, demostrar de maneira satisfatória as peculiaridades do caráter "intensional" da lógica de Espinosa excede os objetivos do presente artigo. Mas espero que aqui já tenha sido dado ao menos um primeiro passo nessa direção.

MULTIPLE WAYS TO AFFIRM AND DENY: A REFUTATION OF THE ELEATIC READING OF SPINOZA THROUGH HIS *MODI PERCIPIENDI* THEORY

ABSTRACT: The argumentative structure of this article can be summarized as follows: 1) Spinoza was repeatedly accused of eleaticism; 2) there is a rupture with the eleaticism when one admits the 'multivocity' of the logical operators "is" and "is not"; as can be seen, for example, 2.1) in the discussion introducing the Great Genera in Plato's *Sophist*, and 2.2) in a certain use made by Aristotle of the category's doctrine in order to soften the Parmenidean version of the Principle of Non-Contradiction. 3) Spinoza admits the 'multivocity' of "is" and "is not". Hence, Spinoza should not be placed among the Eleatics but inside the brotherhood of the suspects of the so-called parricide against Parmenides. This reasoning, which almost sounds as a truism, will, however, suggest two interesting further considerations: one on how an important tradition of interpretation of Spinoza has misplaced the problem of the relationship of Spinoza's ontology with the logical principles; and another on the type of logic that is implied by the theory of modes of perception or kinds of knowledge.

KEY-WORDS: eleaticism, modi percipiendi, principle of non-contradiction, tertio excluso, multivocity.

REFERÊNCIAS BIBIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES (2001), *Metafísica – Livros VII-VIII*. Trad. e Notas Lucas Angioni. Col. Textos Didáticos nº 42. Campinas: IFCH/UNICAMP.

BAYLE, P (1983), *Écrits sur Spinoza*. Textes choisis et présentés par Françoise Charles-Daubert et Pierre-François Moreau. Paris: Ed. L'Autre Rive / Berg. International Eds.

CHAUI, M (1994), "A ideia de Parte da Natureza em Espinosa". In: *Discurso*, nº 24. São Paulo: Discurso Editorial.

_____ (1999), *A Nervura do Real*. Tomo I. São Paulo: Cia. das Letras.

CORNFORD. F.M (1983), *La teoria platônica del conocimiento*. Trad. y comentario. Teeteto y El Sofista. Barcelona, Buenos Aires: Ediciones Paidos.

ESPINOSA, B (2012), *Breve Tratado*. Trad. Emanuel A. R. Fragoso, Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____ (1988), *Correspondência*. Trad. Introd. e Notas. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2015), *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

_____ (2015), *Princípios da Filosofia Cartesiana* e *Pensamentos Metafísicos*. Trad. Homero Santiago, Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____ (2015), *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. Cristiano Rezende. Campinas: Ed. Unicamp.

_____ (1984), *Tratado da Correção do Intelecto.* Trad. e Notas. C.L. Matos. In: *Espinosa - Col. Os Pensadores.* São Paulo: Editora Abril.

_____ (2004), *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. Introd. e Notas. Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.

GAINZA, M (2007), "A negatividade interrogada: Espinosa entre Bayle e Hegel". In: *Cadernos Espinosanos* XVI. São Paulo.

HEGEL, G.W.F (1995), Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1930), Vol I: A Ciência da Lógica. São Paulo: Ed. Loyola.

_____ (2002), *Lecciones Sobre La Historia de la Filosofia*. México: Fondo de Cultura Económica. Vol III.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E & SCHOFIELD, M (1994), *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian.

LEIBNIZ, G.W (1982), *Escritos Filosóficos*. Trad. Ezequiel Olaso. Buenos Aires: Ed. Charcas.

PLATÃO (1928). *Sophist*. Trad. H. N. Fowler. Edinburgh: Loeb.

MACHEREY, P (1990), *Hegel ou Spinoza*. Paris: Ed. La Découverte.

MATHERON, A (1988), *Individu et Communauté Chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit.

REZENDE, C. N (2011), "A Teoria Espinosana da Definição e a critica à concepção cartesiana de extensão". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 21, n. 2, pp. 353-371, jul.-dez.

SANTOS, L. H (1996), "A Harmonia essencial", In: *Crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 437-455.

WOLFF, F (1996), "Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física". In: Analytica: *A ética de Aristóteles e o destino da ontologia*. Marco Zingano (Org.) Vol. 1, n° 3. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Recebido: 07/09/2016
Aceito: 07/10/2016