

A ira, o trovão e o círculo:

Aspectos aristotélicos da definição explicativa da essência no De Emendatione de Espinosa¹

Cristiano Novaes de Rezende
UFG

Para Fernanda

I – CONTINUIDADE E RUPTURA: A EMENDA DO INTELECTO COMO LÓGICA E MEDICINA DA MENTE.

Terminada a primeira década do século XXI, já não há de causar surpresa que alguém se dedique a investigar a presença de contribuições *positivas*, advindas da tradição aristotélica, na constituição da filosofia de Espinosa. Em verdade, desde os estudos seminais de Trendelenburg e Freudenthal², no final do século XIX, passando por uma sequência razoavelmente contínua de publicações durante todo o século XX³, muito já se esclareceu acerca da presença de elementos aristotélicos e escolásticos no sistema espinosano, havendo, porém, entre esses trabalhos, um relativo predomínio de abordagens que ressaltam mais os traços de ruptura ou contraste do que os de continuidade ou concordância entre o pensamento de Espinosa e a filosofia de inspiração aristotélica ou do próprio Aristóteles. Por isso mesmo, numa linhagem menos numerosa, desta-

1 Agradecemos especialmente aos seguintes interlocutores, pelas sugestões e críticas feitas a versões preliminares deste artigo: Luiz Henrique L. dos Santos, Marilena Chauí, Lia Levy, Marcos Gleizer, Marco Zingano, Roberto Bolzani, Fátima Évora, Márcio Damin, Lucas Angioni, Breno Zuppolini, Wellington Damasceno, Vivianne Castilho, Mariana de Gainza, André Porto, Araceli Velloso e Guilherme Ghizoni.

2 Cf. COPPENS, G. 2004.

3 Cf. DOMÍNGUEZ, A. 1997.

ca-se, em 2009, a publicação do livro *Spinoza: une lecture d'Aristote*, de F. Manzini, cujo principal mérito foi haver demonstrado não somente qual a exata edição da *Opera Omnia* de Aristóteles que Espinosa possuiu em sua biblioteca pessoal, mas principalmente que nosso filósofo de fato a leu, a consultou durante a redação de seus próprios textos, a citou veladamente ao longo de sua obra em mais ocasiões do que até então se suspeitava e nem sempre o fez em chave crítica. Em 2011, o mesmo autor organizou e publicou a coletânea de artigos de diversos pesquisadores intitulada: *Spinoza et ses scolastiques: retour aux sources et nouveau enjeux*, onde é reconhecido o fato de que, há já algum tempo, as publicações na área, “sobretudo nos estudos anglo-saxões, se concentram cada vez mais em mostrar a continuidade existente entre a filosofia escolástica e a filosofia moderna”⁴. São, assim, identificadas nessa coletânea 6 matrizes escolásticas que teriam influenciado Espinosa: (i) a escolástica universitária holandesa; (ii) a escolástica espanhola; (iii) os escolásticos “*par excellence*” dos séculos XIII e XIV; (iv) a escolástica judaica; (v) a escolástica de inspiração averroísta; e finalmente, (vi) os escolásticos paduanos da renascença italiana⁵.

O presente artigo — desenvolvido a partir de um capítulo de nossa tese de doutoramento, defendida em 2009, pouco antes da publicação do primeiro livro de Manzini — procura contribuir com o exame, não tanto de uma continuidade propriamente dita mas, pelo menos, da presença de insumos positivos, advindos direta e indiretamente das obras de Aristóteles, na elaboração da teoria espinosana da definição apresentada no *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Daremos, com tal objetivo, particular atenção a um ponto preciso da mediação operada pela sexta matriz escolástica supra referida — no caso, o aristotelismo do lógico paduano Zabarella — na articulação histórico-conceitual entre as teorias da definição de Aristóteles e de Espinosa.

Entretanto, apesar do atual estado da arte acima descrito, uma tal abordagem da filosofia de Espinosa deve, antes de mais nada, mencionar — mesmo que para superar — algumas dificuldades liminares.

Começando por dificuldades bastante genéricas, frequentemente levantadas contra abordagens da história da filosofia moderna, que nesta última desejam reconhecer influências positivas da tradição aristotélica, cabe lembrarmo-nos, por exemplo, da insistência com que

4 MANZINI, F. (org.) 2011, 4ª Capa.

5 MANZINI, F. (org.) 2011 p. 9-10.

Alexandre Koyré afirma que a revolução científica dos séculos XVI e XVII, embora bem preparada ao longo do medievo, não deixou de ser precisamente uma revolução. E para os estudos espinosanos em particular, é bastante significativa a declaração de Koyré — ele próprio um estudioso de Espinosa e até mesmo um dos principais tradutores franceses do *Traité de la réforme de l'entendement*⁶ — segundo a qual os homens que empreenderam tal revolução não tinham apenas de descobrir ou estabelecer algumas leis supostamente simples e evidentes (como o princípio de inércia), mas sim de “criar e construir o próprio contexto que tornaria possíveis essas descobertas. Para começar, tiveram de *reformar nosso próprio intelecto*”⁷. A reforma espinosana do Intelecto — a *emendatio* — seria, assim, assimilada à ideia mesma de uma profunda revolução no modo de pensar, correlata à ruptura com os paradigmas fundamentais da tradição precedente. Aliás, é cabível lembrar, nessa mesma perspectiva, que, tomados em conjunto, os protagonistas da referida revolução não apenas eram qualificados por seus rivais como *novatores* (inovadores), mas também se reconheciam, muitas vezes de próprio punho, como tais, ou pelo menos não deixavam de declarar sua pouca estima pela tradição escolástica e por suas matrizes clássicas.

No caso específico de Espinosa, é bem conhecida sua declaração a Hugo Boxel, na Carta 56, de que “A autoridade de Platão, Aristóteles ou Sócrates (*Authoritas Platonis, Aristotelis, ac Socratis*) não vale muito para mim (*Non multum apud me valet*)”. E embora Aristóteles seja, depois de Descartes, o segundo autor mais citado por Espinosa, seu nome, quando mencionado abertamente, sempre comparece como alvo de críticas (sendo devido dizer o mesmo sobre a grande maioria dos escolásticos, efetivamente nomeados por Espinosa ou apenas sugeridos através de expressões tais como *authores, quis*, etc.). Portanto, socorrer-se da tradição aristotélica para interpretar a filosofia espinosana poderia parecer uma traição ao espírito que o próprio Espinosa manifestamente reconhecia ser o de seu pensamento.

Ademais, abordando precisamente a tematização que Espinosa faz da lógica e, dentro desta, dos pontos concernentes à teoria da definição, os desafios parecem ser ainda maiores. Como se sabe, o livro *Renati Descartes Principiorum Philosophiæ* foi o único publicado em vida por nosso filósofo sob seu nome. Nele, após apresentar uma reordenação geométrica dos princípios da

6 SPINOZA, B. 1990.

7 “*Ils ont dû, pour commencer, réformer notre intellect lui-même*”. KOYRÉ, A. 1982 p. 183. Agradeço ao colega Fábio Ferreira de Almeida pela confirmação, no original francês, da expressão ora citada.

filosofia cartesiana, Espinosa acrescenta o longo apêndice intitulado *Cogitata Metaphysca*, onde realiza, a seu modo, uma comparação — sempre prometida por Descartes, mas por este nunca publicada⁸ — entre esse cartesianismo, agora reordenado, e a filosofia de matriz aristotélica ensinada nas Escolas. E conquanto a simples existência dos *Cogitata* explicita o fato de que, para Espinosa, mais do que lícito, era importante e proveitoso expor a constituição polêmica da modernidade no debate filosófico com a escolástica, no entanto, seu juízo acerca da “lógica e da filosofia comuns” não é dos mais lisonjeiros, como se pode ver pelo subtítulo explicativo da *Parte I* dos *Cogitata* (subtítulo holandês, adicionado por P. Balling, com a chancela de Espinosa, à edição de 1664):

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 só servem para exercitar (*oeffenen*) e fortalecer (*vers-terken*) a Memória (*geheugenis*), a fim de que recordemos bem as coisas que se nos mostram 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 o Intelecto (*verstant*)⁹

Entretanto, apesar da explícita impoção crítica, os termos empregados neste enunciado permitem um primeiro contato com alguns dos insumos aristotélicos que desejamos recuperar. A lógica e a filosofia comuns não exercitam e fortalecem o Intelecto, mas servem para organizar a Memória, tornando-a mais apta para bem localizar os dados sensoriais que foram encontrados “sem ordem nem conexão”. E se Espinosa disputará qual seja a “verdadeira lógica”, isto é, aquela que realmente exercitaria e fortaleceria o Intelecto, ele parece ao menos supor um consenso quanto a essa caracterização da lógica como *exercício fortalecedor*. Ora, para dizer o mínimo, essa

8 MARION, J-L. 1990, p. 30.

9 Tomamos aqui por base a tradução de Atilano Domínguez (SPINOZA 1988). O acesso aos idiomas originais se deu através da edição Gebhardt (SPINOZA 1987). Salvo quando houver, como agora, indicação em contrário, as traduções serão sempre nossas, a partir do texto original. Este último será fornecido, entremeadado às nossas próprias traduções, no intuito de justificá-las. As referências às passagens das obras de Espinosa serão feitas através das marcações internas que o próprio filósofo lhes impôs e que são suficientes para a localização dos excertos em quaisquer edições. Textos de mais difícil localização serão citados a partir da Ed. Gebhardt, na forma canônica: S.O, Volume, página, linha. O *Tractatus de Intellectus Emendatione* será citado conforme a paragrafação de Bruder, repetida na maioria das edições contemporâneas.

caracterização da lógica não é estranha a todo aquele que, na história da recepção do *Organon* de Aristóteles pela modernidade, tenha se esforçado em compreender, por exemplo, os *Tópicos* como parte de uma lógica, ou melhor, a lógica como sendo algo que comporte, entre seus fins, o primeiro dentre os que Aristóteles expõe nessa obra: uma *gymnasia*, isto é, uma ginástica propedêutica¹⁰. Isso, é claro, ainda é muito pouco para defender maiores afinidades entre a lógica espinosana e a lógica aristotélica. Mas, prosseguindo no detalhamento da crítica dirigida a esta última por nosso filósofo nos *Cogitata*, argumentos complementares serão encontrados.

Veja-se, nesse sentido, no §4 do Capítulo I dos *Cogitata* — onde se demonstra que o *ente de razão* pode ser dito real no pensamento, mas não fora dele — a forma como Espinosa comenta, em tom nominalista, as noções de *gênero* e *espécie*, valendo-se precisamente das definições de “homem” elaboradas por Platão e Aristóteles:

Assim Platão (*sic Plato*), quando disse que o homem é animal bípede sem plumas (*cum dixit hominem esse animal bipes sine plumis*), não errou mais (*non magis erravit*) do que os que disseram que o homem é animal racional (*quam qui dixerunt hominem esse animal rationale*), pois Platão conhecia (*nam Plato cognovit*), não menos do que os demais conhecem (*non minus quam caeteri cognoscunt*), que o homem é animal racional (*hominem esse animal rationale*). Mas, na verdade (*Verum*), ele trouxe o homem para certa classe (*ille hominem revocavit ad certam classem*) para que (*ut*), quando quisesse pensar sobre o homem (*quando vellet de hominem cogitare*), imediatamente encontrasse (*statim incidere* lit.: ‘incidissem, caíssem sobre’) o pensamento de homem (*in cogitationem hominis*), recorrendo àquela classe (*ad illam classem recurrendo*) da qual podia recordar-se facilmente (*cujus facile recordari potuerat*). Ainda mais (*Imo*), Aristóteles errou gravissimamente (*Aristoteles gravissime erravit*) se considerou haver explicado adequadamente a essência humana com aquela definição (*si putavit se illa definitione humanam essentiam adaequate explicuisse*). Que, em verdade, Platão tenha feito bem (*An vero Plato bene fecerit*), pode-se apenas questionar (*tantum quaeri posset*), mas estes não são os lugares para isso (*sed haec non sunt hujus loci*).

10 *Top.* 101a29. Esta *gymnasia* — traduzida por Forster (ARISTÓTELES, 1960) como *mental training* — encontra-se articulada, no texto aristotélico, justamente com a ideia de método (Cf. 101a30). Quanto às matrizes a partir das quais o próprio Aristóteles poderia haver obtido tal perspectiva sobre a utilidade de sua lógica, parece-nos cabível reconhecê-las no *Parmênides* de Platão, que em sua segunda parte, construída como uma combinatória, empreende um exercitar-se (*gymnasthénaí*) em definir (*horizesthai*) Ideias ou Formas (*eídōs*), no caso, o Um.

Deve-se notar, primeiramente, em conformidade com o que já foi dito acima sobre o caráter puramente mnemônico da “lógica tradicional”, que tais definições são caracterizadas como apenas *classificatórias*, dotadas de uma eficácia eminentemente *extensional*. Tal limitação é marcada pelo uso do verbo *incido*, que nos informa que essas definições se limitam a “encontrar” um item dentro de um acervo disponível, fazendo com que, de fato, se “caia ou incida” sobre o pensamento do *definiendum*, recordando-o, mas sem propriamente compreendê-lo. E essa maneira de pensar, limitada às funções de um arquivista, será particularmente perniciosa se for usada no lugar daquela que deveria “*explicar*” adequadamente a essência humana” (usurpação que supostamente teria sido cometida por Aristóteles com sua definição do homem como “animal racional”, posto que esta última, para Espinosa, em nada diferiria da definição extensional, dada por Platão, do homem como bípede implume). Ora, por contraste, isso permite, em segundo lugar, compreender que, conseqüentemente, as definições próprias de uma ‘lógica do Intelecto’ (e não da Memória, que é uma instância da Imaginação) seriam aquelas dotadas de um adequado alcance explicativo da essência do *definiendum*.

A teoria espinosana da definição explicativa da essência será apresentada e defendida por Espinosa justamente no *De Emendatione*, em cujo §95 se afirma, com todas as letras, que “a definição, para que seja dita perfeita (*definitio ut dicatur perfecta*) deverá *explicar a essência íntima da coisa (debebit intimam essentiam rei explicare)*”. Voltaremos a isso na quarta parte deste artigo. Por enquanto, interessa ainda mostrar como esse tratado, versando precisamente sobre a *emenda*, *reforma* ou *correção* do Intelecto, deve ser entendido como a contrapartida positiva dos *Cogitata Metaphysica*, caracterizando-se, pois, como a versão espinosana de uma verdadeira lógica. Assim procedendo, poderemos começar a determinar melhor em que medida a *emendatio* é uma ruptura com os paradigmas fundamentais da tradição precedente e em que medida ela não o é.

Herman De Djin, em um de seus artigos sobre o *De Emendatione* — intitulado justamente “*Spinoza’s logic or art of perfect thinking*” — observa que “uma lógica, no sentido de Espinosa (e usual no século XVII), consiste na indicação da maneira de *purificar* o Intelecto e do modo de pensar *verdadeiro*, típico desse Intelecto purificado e capaz de nos levar a *descobrir real conhecimento*”¹¹. Trata-se aí de uma concepção de lógica influenciada por certa tradição humanista, para a qual essa “arte de pensar” deve incluir, qual uma “arte médica”, um efetivo trabalho terapêutico de purifi-

cação do Intelecto (a primeira parte do método, no *De Emendatione*), bem como um compromisso com a aquisição de novos conhecimentos (a segunda parte do método). Ademais, essa concepção de lógica, “usual no século XVII”, é contraposta por seus partidários ao que eles consideravam ser a esterilidade formal da silogística aristotélica, a qual seria uma lógica da mera *validade* e não da *verdade*, nada envolvendo, portanto, do conteúdo do conhecimento. Entre os interlocutores diretos de Espinosa, esse ideal de uma “lógica da verdade” será expresso pela fórmula “lógica da descoberta”, tal como esta aparece, por exemplo, no subtítulo da obra *Medicina Mentis*, escrita pelo filósofo e matemático alemão E. W. Tschirnhaus (leitor e entusiasta do *De Emendatione*, como sua correspondência com Espinosa deixa transparecer)¹². E é interessante, nesse contexto, saber que, antes de concluída a primeira edição da *Medicina Mentis*, Tschirnhaus a denominara justamente como *Tractatus de Emendatione Intellectus* (apenas invertendo a posição dos dois últimos termos do título do tratado espinosano), expressando com isso sua compreensão da equivalência de fundo entre ambos os títulos: *Emenda do Intelecto* e *Medicina da Mente*.

Ademais, retrocedendo da modernidade, também é necessário remeter esse programa seiscentista a uma divisão que, pelo menos desde Averróis (como testemunha Zabarella no *De Natura Lógica*¹³), era feita no interior do próprio *Organon* aristotélico: de um lado, *Categorias*, *Da Interpretação* e *Primeiros Analíticos*; de outro, *Analíticos Posteriores*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*. Os *Analíticos Posteriores*, tratando especificamente do silogismo *científico* e caracterizando suas premissas próprias em termos epistemológicos, excederiam os limites da pura investigação formal, bem como os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas*, que conferem particular atenção às causas dos erros argumentativos e ao modo de preveni-los ou de produzi-los intencionalmente no contexto interlocucional das disputas dialéticas. Segundo uma denominação que parece haver

12 *Medicina Mentis sive Artis Inveniendi praecepta generalia* (Medicina da Mente ou preceitos gerais da arte de descobrir). O título completo das primeiras edições desta obra de Tschirnhaus é: *Medicina Mentis, sive Tentamen Genuinae Logicae in qua Dissertitur de Methodo Detegendi Incognitas Veritates* (Medicina da Mente ou Ensaio de uma Lógica Genuína, na qual se Discute sobre o Método de Detectar Verdades Desconhecidas). Cf. TSCHIRNHAUS, E. W. (1980). Em complemento às observações supra, acrescente-se o fato de que Tschirnhaus, ainda durante a vida de Espinosa, ao relatar para Leibniz o conteúdo do que supunha que viria a ser a *Ethica*, asseverara que esta trataria “de Deus, da mente, da beatitude ou ideia do homem perfeito, da Medicina da Mente e da Medicina do Corpo” (*de Deo, mente, beatitudine seu perfecti hominis idea, de Medicina mentis, de Medicina corporis*), como se colhe na introdução de Wurtz, na bibliografia ora citada, p. 20.

13 ZABARELLA 2009 p. 152ss

sido consagrada pelo escolástico tardio João de São Tomás, essa divisão interna ao *Organon* distingue, respectivamente, entre a *Lógica Formal*, também designada *Lógica Menor*, e a *Lógica Material* ou *Lógica Maior* (o que sugere um juízo de valor a estabelecer a superioridade da verdade sobre a mera validade, pois o verdadeiro deve ser válido, embora o válido nem sempre seja verdadeiro conquanto o condicione).

Cruzando ambos os quadros históricos de referência, o *De Emendatione* caracteriza-se, pois, como um tratado espinosano de “lógica material” seiscentista e como uma *Medicina Mentis*. E tal caráter encontra claras bases textuais, por exemplo:

(a) no subtítulo latino do tratado: “da via pela qual [o Intelecto] é dirigido de modo ótimo no verdadeiro *conhecimento das coisas (in veram rerum cognitionem)*”, no qual a referência ao conhecimento das coisas antecipa, para além dos limites de um método formal de garantir a validade lógica do raciocínio, o compromisso epistemológico com o entendimento, que se tornará patente com o desenvolvimento do opúsculo;

(b) em seu subtítulo holandês: “e também *sobre o meio pelo qual [o Intelecto] é tornado perfeito (de Middel om het zelfd volmaakt te maken)*”, no qual o tratado assume para si a tarefa que Espinosa entende não haver sido cumprida pela lógica escolástica — particularmente a de jaez aristotélico — criticada nos *Cogitata*;

(c) e em seus §§ 16 e 18, onde Espinosa explicitamente nomeia a tarefa propedêutica do tratado (aquilo que deve ser feito *ante omnia*)¹⁴ como, respectivamente: “*remediar o Intelecto (mendendi intellectus)* e *purificá-lo (ipsumque ... expurgandi)* para que, sem erro e com felicidade (*ut feliciter ... absque errore*) entelija as coisas otimamente (*res optime intelligat*)”; “*emendar o Intelecto (emendadum intelluctm)* e *refazê-lo apto (eumque aptum reddendum)* a inteligir as coisas (*ad res intelligendas*) do modo tal que é mister (*tali modo quo opus est*) para que consigamos nosso fim (*ut nostrum finem assequamur*)”.

(d) A isso também se soma, no §7, o uso da metáfora médica em contexto ético, segundo a qual o inquiridor de um verdadeiro bem, na falta do mesmo, sente-se como um *doente* en-

14 Acerca do caráter propedêutico do *De Emendatione*, observe-se que Espinosa freqüentemente se refere ao próprio Tratado como algo discernível, de algum modo, do que chama de *mea Philosophia* (§31, nota k; §31 nota l; §36, nota o; §76 nota z'; e no corpo do texto: §§ 45, 51 e 83).

frentando uma *doença letal* (*veluti aeger lethali morbo laborans*) e prevê a morte caso não administre um *remédio* apropriado (*qui ubi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium*).

(e) Por fim, ainda há, fora do *De Emendatione*, o passo do prefácio da *Parte V* da *Ethica*, no qual se estabelece uma analogia entre lógica e medicina: “de que maneira e por qual via (*quomodo ... et qua via*) o Intelecto deva ser aperfeiçoado (*debeat intellectus perfici*) diz respeito à lógica (*ad logicam spectat*) ... A arte pela qual o corpo é cuidado (*arte corpus sit curandum*) para que possa funcionar retamente em seu ofício (*ut possit suo officio recte fungi*) diz respeito à medicina (*ad medicinam spectat*)”.

A medicina, especialmente em seu trabalho anatomofisiológico, seria uma lógica do corpo, assim como a lógica, discernindo as diversas partes, formas e funcionamentos do pensamento, seria uma medicina da mente. E para aqueles que estão familiarizados com a medicina antiga entendida como parte da formação cultural do homem grego¹⁵, não será estranho que essa terapêutica do pensamento esteja essencialmente associada a uma *gymnasia*, pois tal medicina admite que, através do discernimento e do conseqüente exercício apropriado de cada parte e função do corpo, a saúde do todo será não somente restabelecida mas sobretudo mantida¹⁶. E não é outra coisa o que faz o *De Emendatione* ao propor o discernimento dos modos de percepção e de seus respectivos resultados (nomeadamente: a *idea vera*, de um lado, e as *ideae fictae, falsae* e *dubiae*, de outro)¹⁷.

Purificando e exercitando o Intelecto, especialmente no sentido de fortalecê-lo e discerni-lo das demais funções da mente (quais sejam: a Imaginação, instanciada mais acima pela Memória, e a Razão, indiretamente referida nos *Cogitata* pela expressão *Redenkonst*), a emenda espinosana do Intelecto tornaria este último apto a inteligir as coisas de modo a poder julgar o conhecimento também no que diz respeito ao seu conteúdo. E no cerne desta lógica da descoberta está um tipo de definição que, sendo eminentemente explicativa da essência, Espinosa considerava ser diverso da definição aristotélica, meramente extensional e não explanatória. Essa “outra” doutrina da definição (presente também na obra matemática de Hobbes, lida por

15 Cf. JAEGER, W. 1979, pp 939-996.

16 Cf. REZENDE, C. N. 2013.

17 Para uma aproximação entre o *De Emendatione* e a tradição anatômica, veja-se CHAUÍ, M. 1999, pp 663-670.

Espinosa)¹⁸ ficará conhecida como *teoria da definição genética*, que toma como modelo as definições euclidianas — já rudimentarmente esboçadas pelos pitagóricos — de figuras geométricas geradas através do movimento (o seguimento de reta sendo formado pelo deslocamento do ponto; o círculo, pela rotação do seguimento de reta; a esfera, pela rotação do semicírculo; o cilindro, pela rotação do paralelogramo; o cone, pela rotação do triângulo, etc).

Ora, a tese que pretendemos defender nas próximas partes deste artigo é que, apesar da já mencionada crítica de Espinosa à definição aristotélica por gênero e diferença específica nos *Cogitata*, o paradigma genético que lhe é contraposto por nosso filósofo no *De Emendatione* como pretensamente alternativo (ilustrado pelos bem conhecidos exemplos da esfera e do círculo, nos §§ 72, 95 e 96) ainda permanece devedor do aristotelismo, derivando-se, mais precisamente, da teoria aristotélica da definição triádica — de caráter explicativo e não só classificatório — apresentada por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores* II, 8-10 (ilustrada pelos igualmente célebres exemplos do eclipse e do trovão, mas evocada também em *Tópicos* VI, 13 a propósito da definição da ira). Saber *discernir* a definição explicativa diante de outras formas menos perfeitas de definição é algo que, tanto para Espinosa quanto para Aristóteles, constitui parte crucial da *gymnasia* terapêutica requerida para um saudável filosofar. Destarte, vejamos inicialmente como esse *discernimento* é apresentado nos *Tópicos* e, logo em seguida, nos *Analíticos Posteriores*.

II – DE TÓPICOS VI, 13 A ANALÍTICOS POSTERIORES II 8-10.

O livro VI dos *Tópicos* examina várias incorreções, formais e substantivas, na elaboração de definições, concedendo particular atenção ao erro formal que consiste em construir definições em cujo *definiens* há mais elementos do que o necessário, ampliando-o para além do recomendado no contexto das disputas dialéticas. O capítulo 13 também investiga várias modalidades de ampliações pouco apropriadas do *definiens*, dentre as quais destaca-se a fórmula em que um *x* (*definiendum*) é definido como a *soma* de uma multiplicidade de elementos (*tóde meta toude*: isso *mais* aquilo), tal como em “*x* é A mais B”¹⁹. Ora, o passo mais relevante para os objetivos do

18 Cf. DJIN, H. 1974

19 O esquema interpretativo que se vale de letras foi por nós levemente adaptado da tradução de Forster (ARISTÓTELES, 1960).

presente artigo — a saber: 151a 14-20 — é justamente aquele em que Aristóteles afirma haver uma outra forma de ampliação do *definiens*, que, embora aparentemente idêntica a “x é A mais B”, não cai de maneira alguma (*oudamôs*) sob as mesmas críticas. Trata-se da forma definicional que se pode observar no seguinte exemplo: “ira (*orgê*) é dor (*lúpê*) mais (*meth'*) a consciência/noção (*hupolêpsin*) do ser menosprezado (*toû oligôreisthai*)”. Essa definição é duplamente relevante para nossos objetivos, tanto do ponto de vista de sua forma quanto do ponto de vista do conteúdo particular do exemplo escolhido, devendo este segundo aspecto ser retomado em nossas considerações finais. O aspecto formal relevante consiste precisamente no fato de que a razão de sua admissibilidade é que, sob a gramática de superfície, a verdadeira significação do termo *metà* corresponderia, antes, a *dia* (por causa de / em razão de). Conforme explica Aristóteles, o que essa definição quer mostrar é que a dor é *gerada* (*hê lúph ginesthai*) por causa (*dia*) da consciência acerca daquele desprezo (*tên hupolêpsin tên toiaútên*).

Ora, se é necessária uma regra de tradução, interna ao próprio idioma Grego, que discrimine um sentido causal de *metà*, em contexto definicional, de seu uso ordinário em sentido aditivo, há de ser porque a complexidade aceitável de um *definiens* deve ser tal que não configure uma agregação heterogênea em seu interior. Por outras palavras, se a tradicional construção do *definiens* por gênero e diferença específica é canônica, é porque, entre outras razões, ela exprime, no plano lógico, uma totalidade tão homogênea quanto a composição entre matéria e forma no plano ontológico, composição na qual a forma atualiza potencialidades contidas na matéria ao invés de acrescentar-se como um elemento extrínseco e superveniente. Portanto, no contraste com os tipos não recomendáveis de definição analisados em *Tópicos* VI, 13, essa inclusão de *metà* significando *dià* no *definiens* também deve corresponder à produção de uma unidade suficientemente homogênea, em cujo interior a causa não é propriamente um acréscimo desnecessário ou um resíduo não integrável.

Isso nos parece estar diretamente relacionado à problemática examinada por Aristóteles no capítulo 10 do Livro II dos *Analíticos Posteriores*, onde são discernidas definições por gênero e diferença específica e definições formadas justamente por um *definiens* tripartite — portanto, ampliado — no qual comparece a causa, como, por exemplo, em 94a 5: “trovão (*brontê*) [é] barulho (*psófos*) / extinguindo-se o fogo (*abosbennumenou to pur*) / na nuvem (*en nefesin*)”. Que a função lógica do particípio — aqui traduzido pelo gerúndio “extinguindo-se” — seja equivalente à supra indicada função de *dià*, é algo que se pode verificar através da tradução de Angioni para

essa mesma definição: “Estrondo, na medida em que se extingue o fogo na nuvem”²⁰. E é preciso observar que, embora a gramática de superfície da definição da ira, apresentada nos *Tópicos*, não seja exatamente a mesma que a dessa definição triádica do trovão, ambas são, mais profundamente, apresentadas como detentoras desse tipo de unidade intrínseca que se contrapõe à unidade de um enunciado por mera “amarração” (*sundésmos*), como seria, por exemplo, a *Ilíada* (93b 35). Ou melhor, esse exemplo da *Ilíada* como um *logos* detentor de unidade meramente accidental seria a versão condensada, nos *Analíticos Posteriores*, dos diversos tipos de adição estudados em *Tópicos* VI, 13.

Há — como não se cansam de notar os comentadores²¹ — enormes dificuldades em *Analíticos Posteriores* II, 10, a começar pela dificuldade na determinação exata de quantos são os tipos de definição aí discernidos. Segundo a publicação, relativamente recente, de Marguerite Deslauriers²², seria possível, em última análise, discriminar, nesse capítulo e em suas adjacências, 4 tipos de definição: (i) a definição nominal (*lógos toû tí sêmaínei tò ónoma*); (ii) a definição que se diferencia da demonstração apenas pela posição de seus elementos e é uma “quasi-demonstração do ‘o que é’” (*hoion apódeixis toû tí esti*), também dita uma “demonstração contínua” (*apódeixis sunechês*); (iii) a definição que é a “conclusão da demonstração do ‘o que é’” (*tês toû tí estin apodeixeôs sumpérasma*), cujo enunciado é simplesmente “barulho na nuvem (*psofos en nefesin*)”; e (iv) “o enunciado indemonstrável do ‘o que é’” (*lógos toû té estin anapódeiktos*). Em vista dos objetivos deste artigo — que não pretende, de forma alguma, ser uma exegese do texto aristotélico, mas apenas um levantamento dos elementos que dele podem haver chegado a Espinosa, especialmente por meio da escolástica paduana —, limitamo-nos a colocar em foco o segundo tipo de definição, que inclui, no interior do *definiens*, sob a forma de uma demonstração compactada, a causa pela qual certo sujeito tem certo atributo, podendo ser exemplificada pelo enunciado que define o trovão (*definiendum*) como a nuvem (sujeito) sofrendo um barulho (atributo) por causa da extinção do fogo (causa) que nela se dá. Trata-se — pelo menos como entenderá Zabarella em seu opúsculo *De Conversione Demonstrationis in Definitionem* — de uma

20 ARISTÓTELES 2002 p. 44-45.

21 BARNES, J. 1993 p. 222 a 225; ROSS, D. 1949 p.634 a 636.

22 DESLAURIERS, M. 2007; p 44.

definição causal das *affectiones*²³, o que, conquanto discutível²⁴, no mínimo quadra bem com o conteúdo do exemplo, uma vez que o trovão não é propriamente uma substância mas sim um acontecimento na nuvem (um *pathos*, uma modificação), assim como a ira tampouco é uma substância mas uma paixão da alma. E o que nos interessa notar é que, já no texto aristotélico, a diferenciação entre definições deste segundo tipo (barulho produzido pela extinção do fogo na nuvem) e do terceiro (barulho na nuvem) é feita a partir da presença em (ii), ou da ausência em (iii), de todos os elementos da demonstração na conclusão: (ii) é uma demonstração compactada, ao passo que (iii) é uma conclusão sem suas premissas.

Ora, em 94a 12, essa demonstração é explicitamente caracterizada por Aristóteles como “*silogismo do ‘o que é’ (sullogismos tou ti esti)*”. Portanto, se, em (iii), “barulho na nuvem” é a conclusão de um silogismo, e se um silogismo concludente tem por termo médio aquele que

23 ZABARELLA, J. 1966. Confira-se, ademais, o capítulo “*Les Méthodes et la Transposition de la démonstration en définition*”, especialmente pp 131-138, em BOUILLON, D. 2009, onde se lê, na página 133: “*Zabarella soutient donc que le livre II [An.Po] porte sur la définition de l’accident et non de la substance, et que la démonstration y conduit bien, au sens où cette définition de l’accident ne diffère de la démonstration que par la position des termes, et nous livre la connaissance du quid est de l’accident, d’après Averroès lui-même. Or, cela exclut deux types de définitions: la définition de la substance, et la définition au sens large, qui inclut autant la substance que l’accident. On extrait de la démonstration de l’accident sa définition, ce qui nous livre le quid est de l’accident*”.

24 Foi-nos oralmente objetado por M. Zingano, durante a apresentação de uma primeira versão deste texto junto ao grupo do Projeto temático FAPESP “Filosofia Grega Clássica”, que, do ponto de vista da exegese do texto aristotélico, seria problemático deslocar o foco da análise para as definições de afecções, deixando em segundo plano a definição das substâncias, as quais são obviamente o mais importante para Aristóteles. Uma análise de como Zabarella poderia sustentar a posição apresentada por Bouillon, na nota supra, excede os limites do presente artigo. Entretanto, a pertinente objeção que nos foi feita trouxe consigo preciosos elementos para a interpretação da conexão da doutrina ora exposta com a teoria espinosana da definição: em uma ontologia como a de Espinosa, na qual há uma única Substância, a maioria das definições deve versar justamente sobre os modos, *affectiones* da Substância, especialmente os modos finitos, que são os entes que povoam nossa vida comum, como as pedras, os cavalos, os homens individuais, etc. (precisamente o tipo de realidades que Aristóteles considerava substâncias primeiras). Não obstante, Espinosa também discerne explicitamente, nos §§ 95 e 96 do *De Emendatione*, entre definições de coisas “criadas” (dando aí precisamente o exemplo da definição genética do círculo) e definições de coisas “incriadas” (reservadas para Deus ou a Substância única). E tal distinção, uma vez que a Substância será definida como *causa sui*, não deixa de evocar *Analíticos Posteriores* II, 8, 93a 3ss, onde Aristóteles também discerne entre a causa que é a própria coisa e a que é outra coisa. Mas a este ponto retornaremos somente em um próximo artigo.

comparece duas vezes nas premissas e nenhuma na conclusão, segue-se que o termo médio, no caso considerado, é o substantivo “fogo (*pur*)”, associado justamente às formas do verbo “extinguir-se”, quais sejam, aquele particípio presente, “extinguindo-se o fogo (*apospennumenou puros*)”, ou ainda, em 94a 4, um verbo na terceira pessoa do presente do indicativo, “extingue-se o fogo” (*apospennutai to pur*). A extinção do fogo é o termo médio e a causa da conjunção entre barulho e nuvem, que é o trovão; termo médio que, conquanto figure como um terceiro elemento no *definiens*, não o amplia indevidamente como ocorria com os casos criticados em *Tópicos* VI. É esse termo médio que, inserido na resposta da pergunta “o que é trovão (*ti esti brontê*)?”, a torna, ao mesmo tempo, resposta para a pergunta “por que troveja (*dia ti bronta*)?”, diferindo-se desta última apenas pela posição verbal dos termos (Cf. 93b 8 e 94a 6). Um *trovão* é o que ele é, ou seja, “barulho na nuvem” (conclusão do silogismo: barulho = termo maior, nuvem = menor), por causa do *fogo* (termo médio); algo acontece com o fogo, ele se extingue e faz *barulho* (ligação do termo maior “barulho” e do termo médio “extinção do fogo”) e ele se extingue na *nuvem* (ligação do termo médio “extinção do fogo” e do termo menor “nuvem”); é por isso (*dioti*) que trovão é barulho na nuvem.

Definir dessa forma a afecção que é o trovão, ou seja, pela demonstração silogística do ‘o que é’, é pensá-lo como o efeito da aplicação de certo movimento ou alteração — conotada por um verbo no interior do *definiens* (no caso, extinguir-se) — sobre o fogo (terceiro substantivo do *definiens* além de barulho e nuvem). E isso nos é útil porque, assim sendo, *é possível estabelecer um isomorfismo entre o enunciado de tipo (ii) e as referidas definições genéticas seiscentistas*²⁵: assim como definir desse modo o *trovão* é pensá-lo como o efeito da aplicação do extinguir-se sobre o fogo, assim também, inteligir a esfera através de sua causa próxima é pensá-la como o efeito da aplicação de um movimento (girar de certa maneira ao redor do eixo diametral) sobre o semicírculo, ou o círculo como o efeito da aplicação de certo movimento sobre o seguimento de reta (o qual faz uma rotação completa no plano, mantendo uma extremidade fixa e a outra móvel). Em que pese a dificuldade em compreender as opiniões de Aristóteles sobre os fenômenos meteorológicos, fica claro que, na definição quasi-demonstrativa do trovão, o *fogo* cumpre o papel do *semicírculo* ou do *segmento de reta*, e o *extinguir-se* cumpre o papel do *girar ao redor do eixo diametral* ou do *rodar em volta da extremidade*, assim como fica claro que o protagonista, tanto na

definição quasi-demonstrativa aristotélica quanto na definição genética moderna, é o elemento conectivo-dinâmico (que na silogística aristotélica é o termo médio causal). E se o isomorfismo relativamente à supracitada definição ampliada da ira não está imediatamente dado no texto dos *Tópicos*, parece-nos plausível, porém, supor que “a consciência (*hupolêpsin*) de ser menosprezado” funcione naquela definição de modo análogo a esse termo médio, permitindo conjecturar se essa definição não faz omissão de um outro termo no *definiens* (algo como “na alma”), que figuraria (tal qual “na nuvem”) como o sujeito de inerência que constitui um dos três termos do silogismo. Sob a gramática de superfície, da qual o bom dialético deve desconfiar, teríamos o enunciado triádico: “ira é: a dor / produzida pela consciência de ser menosprezado / na alma”.

III – DE ANALÍTICOS POSTERIORES II, 8-10 AO DE CONVERSIONE DE ZABARELLA.

Como já advertira Aristóteles nas últimas linhas do Capítulo 7 e logo nas primeiras do Capítulo 8 dos *Analíticos Posteriores*: por um lado, “definição e silogismo não são o mesmo, nem há silogismo e definição de um mesmo item” (92b 35), e por outro, “deve-se examinar (...) se, por ventura, há, de certo modo (*pôs*), demonstração e definição do ‘o que é’” (93a 1). E de que modo, afinal, pode haver demonstração e definição do ‘o que é’? Ora, isso já está, em certa medida, respondido logo acima, em nossa breve análise do Capítulo 10. Como foi dito, a interpretação apresentada da demonstração do ‘o que é’, bem como sua congruência com a definição genética seiscentista, dependiam de que “barulho na nuvem” fosse simultaneamente a “definição do trovão”, de tipo (iii), e também a “conclusão da demonstração do ‘o que é’” (demonstração que a definição (ii) apresenta como um enunciado contínuo). E Aristóteles diz isso abertamente em 94a 7: “*estin horos brontês* (é definição do trovão) *psophos en nefesi* (barulho na nuvem); *touto d’estin* (e isso é) *sumperasma* (a conclusão) *tês apodeixeôs* (da demonstração) *tou ti estin* (do o que é)”²⁶.

26 Agradecemos a Lucas Angioni e Breno Zuppolini pelas relevantes advertências quanto ao fato de que, longe de ser uma passagem solucionadora das questões relativas à estrutura do silogismo definicional, trata-se aqui de um texto rico em ambigüidades e que, portanto, exige várias tomadas de decisão por parte do intérprete: o que exatamente *horos* significaria nesta frase, só o *definiens* ou o conjunto formado pelo *definiens* com o *definiendum*? Qual o exato referente do pronome *touto*? Como se deve interpretar *sumperasma*? Nossa intenção aqui não é, obviamente, fornecer as melhores respostas para tais questões, mas apenas indicar quais devem ser essas respostas para que o isomorfismo com as modernas definições genéticas seja mantido. Nesse caso, *touto* precisa referir-se a *psophos en nefesi*, tornando essa inteira expressão o sujeito do predicado

Assim, o termo maior é barulho, o menor é nuvem e o médio é o evento da extinção do fogo (ou o fogo eficientemente determinado pelo movimento de extinção).

Porém, apresentando um problema clássico quanto à forma desse silogismo definicional, alguém poderia objetar interrogativamente: “mas, e quanto ao próprio termo trovão? A conclusão da demonstração do ‘o que é’ não deveria ser, antes, *trovão* (como termo maior) é *barulho na nuvem* (como termo menor)”? Ora, como veremos logo adiante, segundo Zabarella em seu *De Conversione Demonstrationis in Definitionem*, a resposta deve ser negativa! *E esta é uma contribuição crucial do paduano para a incorporação da teoria aristotélica da definição triádica pelas modernas definições genéticas*. Como vimos, para que o silogismo definicional se converta em definições de tipo (ii) que sejam isomórficas às definições genéticas seiscentistas, “barulho na nuvem”, e não “trovão é barulho na nuvem”, deve ser a conclusão do silogismo. Por outras palavras: os elementos que dele tomam parte devem ser *exclusivamente os componentes do definiens, sem participação do definiendum*. A relação entre barulho e nuvem, dinamizada pela extinção do fogo, é o que é o trovão: este último não pode ser um outro fator além da própria extinção ruidosa do fogo na nuvem.

Uma confirmação dessa leitura do silogismo definicional poderia ser procurada em uma instigante passagem do Capítulo 8 (93b 3-14). Nesta última, Aristóteles está justamente afirmando que, quando se sabe *que (hoti)* um termo se atribui a outro, procurar saber *por que (diati)* se atribui é o mesmo que procurar saber *o que é (tí esti)* o termo médio. Passar de um conhecimento constativo, determinado a meramente considerar isto ou aquilo, para um conhecimento causal, que dá a razão de ser daquela atribuição inicialmente apenas constatada como uma associação ou encontro de coisas (um barulho e uma nuvem), é conhecer o termo médio (a extinção do fogo) que permitiria a montagem de um silogismo apto a concluir, agora com perfeita necessidade, o mesmo encontro fortuito do qual se partiu. Conhecer essa vinculação necessitante, promovida pelo termo médio, é, diz Aristóteles, a definição — de tipo (ii) — do evento constatado. Parafraseando Aristóteles em terminologia anacrônica, e tendo em vista Espinosa, podemos dizer que a definição causal do trovão é a síntese da relação, antes meramente constatada, entre barulho e nuvem, através da construção de uma estrutura dedutiva em cuja

conclusão, mediante a presença da causa, aquela relação sintética estivesse analiticamente incluída²⁷. Aristóteles, então, nas linhas de 7 a 14 desse conjunto, fornece, novamente, o exemplo do trovão para ilustrar seu pensamento:

O que é trovão? Extinção do fogo na nuvem. Por que troveja? Por extinguir-se o fogo na nuvem. Nuvem = C; **trovão (brontê) = A**; extinção do fogo = B. Com efeito, a C, à nuvem, se atribui B (pois nela extingue-se o fogo), e a este se atribui **A, barulho (psofos)**; e B, precisamente, é definição do primeiro extremo, A²⁸.

27 Cf. GLEIZER, M. A. 1999 p.105: “A ideia da esfera é um exemplo de inclusão, adequação ou ainda *cohaerentia* entre o sujeito e o predicado, onde este último nos faz ver o meio e as causas como e por que tal coisa se fez (...) Ora, se esse exemplo pode ser aproximado daquele da ideia simples, é na medida em que a alteridade dos elementos constitutivos da definição genética é suprimida pela unidade do resultado de sua conjunção. A síntese sendo uma gênese, uma construção, a alteridade dos seus múltiplos elementos constitutivos é como que suprimida em proveito de uma identidade dinâmica oriunda de sua comunidade de ação. *A relação sintética entre o conceito de movimento e o de semi-círculo é englobada por sua mútua inclusão analítica no conceito do resultado imanente de sua síntese*” – Itálicos nossos.

28 A frase que termina o excerto dizendo que “B, precisamente, é definição do primeiro extremo, A” soa problemática para nossa leitura, que valorizará o segundo conteúdo atribuído a A, qual seja, “barulho” e não “trovão”. Isto seria problemático porque, afinal, “extinção do fogo” não pode ser definição de “barulho” sem mais, embora seja cabível ser definição de “trovão”, pois trovão é extinção do fogo (na nuvem), mas barulho, sem mais, não é extinção do fogo (na nuvem). Todavia, “extinção do fogo” pode ser definição de *certo tipo* de barulho, já pré-qualificado, mas ainda não plenamente determinado como “trovão”. Talvez se possa aqui apelar a 93a 22, onde Aristóteles fala que, por vezes, sabemos se algo é o caso (*ei estin*) ao mesmo tempo apreendendo (*echontes*) algo do próprio fato (*ti autou tou pragmatos*), como, por exemplo (*hoion*), quanto ao trovão (*brontên*), que é *um certo* barulho (*psofos tis*) da nuvem (*nefôn*). Comentando esta passagem, Ross escreve: “nosso conhecimento de que algo existe (...) pode ser acompanhado de algum conhecimento da natureza da coisa, de seu gênero ou de algum outro elemento de sua essência” (Ross, D. 1949 p. 630). A investigação desta passagem é, por si só, uma tarefa bastante difícil, que sobrepassa os objetivos deste artigo. Que baste, na presente ocasião, sublinhar a possibilidade de que quem escuta um trovão, antes de conhecer sua essência através de uma definição que o explique dando a causa de suas propriedades, já conheça, porém, algumas destas propriedades, assim como alguém que não dispõe ainda da definição genética de um círculo, pode começar a investigar sua essência a partir do contato com alguma figura circular, da qual ele meramente constata a propriedade da igualdade dos raios, ou a homogeneidade do perímetro, etc. Embora tal pessoa ainda não seja capaz de enunciar: “círculo é: a figura / de raios iguais (ou de perímetro homogêneo, etc.) / gerada pela rotação do segmento de reta”, ele sabe que ela é uma *certa* figura, da qual passará a procurar *por que* ela é *tal*. Apesar do conhecimento da essência não ser apenas o conhecimento das propriedades constatadas, este último não está desarticulado daquele primeiro (como, aliás, bem sabem tanto os leitores do final do *De Emendatione*, que

O que aconteceu na mudança do conteúdo do termo maior, *A*, de “trovão” para “barulho”? A resposta mais favorável a nossos objetivos é a de que Aristóteles teria feito um aprimoramento, ou até mesmo uma correção, ao propor a segunda explicitação do conteúdo do termo maior. Tal resposta nos parece preferível na medida em que, sendo *A* = “barulho” (e não “trovão”), confirmar-se-ia a tese de que os elementos que participam da demonstração silogística da essência são exclusivamente os componentes do *definiens*, sem participação do *definiendum* (garantindo o isomorfismo com as modernas definições genéticas). J. Barnes, de modo semelhante, reconstrói esse silogismo de 93b 7-14 da seguinte forma:

(B) Extinção do fogo — (A) Barulho

(C) Nuvem — (B) Extinção do fogo

Logo:

(C) Nuvem — (A) Barulho²⁹

E Barnes não deixa de notar “*this oddity*” que é a mudança do conteúdo do termo maior, observando, conseqüentemente, que “nenhum dos termos nesse silogismo é definido nele, seja implícita, seja explicitamente”. Todavia, logo depois, Barnes afirma justamente que “nós podemos, contudo, obter desse silogismo a definição de *um quarto termo*. Dado nosso conhecimento anterior de que o trovão é uma sorte de barulho nas nuvens, podemos derivar uma definição completa: trovão é o barulho da extinção do fogo nas nuvens”³⁰. Finalmente,

trata das propriedades do Intelecto para buscar sua essência, quanto os conhecedores do método zabarelliano do *regressus*).

29 Cf. BARNES, J. 1993 p. 220. É de notar que, usando “*holds of*” como verbo de conexão entre os termos do silogismo, para traduzir *huparchei* + dativo (i.e. “atribui-se a”), Barnes inverte a diagramação normalmente esperada em Português para um *barbara*, propondo: *A* se atribui *B*; *B* se atribui a *C*; *A* se atribui a *C*, deixando o atributo ou predicado à esquerda e o sujeito à direita, produzindo uma conclusão com a forma *A—C* e não *C—A*. Para evitar confusões absolutamente superficiais mas que poderiam prejudicar a compreensão do que realmente interessa, invertamos, sem qualquer prejuízo do sentido, a diagramação que Barnes apresenta à página 220 de seu comentário, garantindo a conformidade com os demais silogismos que serão apresentados. Para fins de comodidade, o leitor pode substituir o sinal “—” no diagrama por algo como “contém” ou “possui”, que é o inverso de “*holds of*” ou “atribui-se a”, exigido pela inversão da posição dos termos sem perda de sentido.

30 BARNES, J. 1993 p. 220. Incisos meus. Quanto a esse “conhecimento anterior”, confira-se 2 notas acima.

Oswaldo Porchat, em sua reconstrução do silogismo definicional válido, registra a variação de “trovão” para “barulho” — ou melhor, como ele traduz, para “ruído” — e sinaliza (com a seguinte notação: “trovão = ruído”) que no silogismo definicional o termo “trovão” deve ser tido por equivalente ou redutível ao termo “ruído”. Mais importante, porém, é que Porchat não só admite como possível a forma em que o *definiendum* é um quarto termo externo ao silogismo, como dá notícia de uma outra ocorrência desse tipo, na qual não há oscilação do termo maior:

Para um outro exemplo da definição estabelecida graças ao silogismo demonstrativo, veja-se o exemplo da definição do gelo, que Aristóteles nos propõe em Seg Analit. II, 12, 95a 16 seg: chamemos a água de C, solidificada de A e a causa, falta total de calor, de B; se construirmos o silogismo que nos prova pertencer A a C pelo termo médio B, torna-se-nos imediatamente possível definir o gelo como ‘água solidificada pela total falta de calor’. *Como vemos, um termo D define-se: um A que pertence a um C devido a uma causa B*³¹

Ora, tanto este problema quanto esta mesma solução são trabalhados por Zabarella em seu pequeno tratado *De Conversione Demonstrationis in Definitionem*. No Capítulo I desse opúsculo, o escopo do trabalho é caracterizado nos seguintes passos: primeiramente, Zabarella afirma que “não se deve duvidar (*dubitandum non est*) que a demonstração (*demonstrationem*) se converte (*mutari*) em definição da afecção demonstrada (*definitionem affectionis demonstratae*)”. Mas, em seguida, reconhece que “não é sem razão (*nec sine ratione*) que muitos hesitaram (*ambigunt multi*) quanto a isso, de modo que a questão merece algum cuidado”. E a compreensão da dificuldade depende, justamente, de que se saiba que “a definição perfeita da afecção (*definitionem affectionis perfectam*) consta necessariamente de três partes (*è tribus partibus necessario constare*): gênero, sujeito e causa (*genere, subiecto & causa*), assim como quando dizemos (*veluti quum dicimus*) ‘trovão [afecção] é barulho [gênero] na nuvem [sujeito] (*tonitrus est sonus in nube*) por causa da extinção do fogo [causa] (*propter extinctionem ignis*)³²”. Segue-se disso que:

31 PORCHAT, O. 2001 p. 325. Itálicos nossos.

32 BOUILLON, D. 2009 p.136, ajuda a esclarecer esse ponto dizendo que tanto a substância quanto a afecção têm algo como forma e algo como matéria na definição, muito embora o que desempenha essas funções em cada caso seja diferente: a *substantia* tem como *matéria* o gênero e como *forma* a diferença; já as *affectiones* têm como *forma* o gênero (“*car tout accident est une certaine forme dans le sujet...*”) e como *matéria* o sujeito, que faz

se uma demonstração (*si...demonstrationem*) deve ser convertida em tal definição (*in talem definitionem mutanda sit*), essa demonstração (*demonstrationem*) há de constar (*constare oporteat*) das mesmas três partes (*iisdem tribus partibus*), conquanto dispostas em uma outra ordem (*alio tamen ordine dispositis*). Mas, de fato (*sed quidem*), que o sujeito da afecção (*subiectum affectionis*) tenha o lugar do extremo menor na demonstração (*locum habere minoris extremi in demonstratione*) e que a causa seja o termo médio (*causam vero esse medium terminum*), é de tal modo manifesto (*ita manifestum est*), que carece inteiramente de toda dificuldade (*ut omni prorsus difficultate careat*); apenas quanto ao gênero (*in solo genere*) permanece *dúbio qual lugar* (*dubium manet quem locum*) *ele obtém na demonstração* (*in demonstratione obtineat*); já que não pode ser posto no extremo menor (*siquidem ... poni non potest in minore extremo*), uma vez que este (*quum is*) é o lugar só do sujeito (*solius subiecti locus sit*); nem no [termo] médio (*neq. in medio*), uma vez que aí só a causa é posta (*quum ibi sola causa ponatur*), *mas tampouco no maior* (*sed neque in maiore*): *porquanto o próprio nome da afecção* (*quoniam nomen ipsum affectionis*) *parece* (**videtur**) *haver de ser aí colocado* (*ibi locandum esse*). (...) Não resta, portanto, lugar algum (*nullus igitur locus relinquatur*), no qual o gênero possa ser posto (*in quo genus ... ponni possit*). De que modo, portanto, essa demonstração será também definição (*quomodo igitur ea demonstratio erit etiam definitio*)?³³

Assim, diz Zabarella concluindo esse capítulo de abertura do opúsculo, “é a verdade acerca desse ponto que deverá ser, então, investigada, a saber, qual o conteúdo do termo maior, *o gênero* da afecção (e.g. barulho) ou *o nome* da afecção (e.g. trovão)?”. A resposta de Zabarella — que por certo merecerá ser exposta muito mais detalhadamente em outra ocasião — é condizente com a reconstrução proposta nos passos anteriores deste artigo, ratificando as condições de estabelecimento do isomorfismo com a definição genética seiscentista. No excerto supracitado, essa resposta já se encontrava renunciada, quando se dizia que apenas *parece* (*videtur*) que o próprio nome da afecção deveria ser colocado no lugar do termo maior. No Capítulo V do *De Conversione*, “*in quo rei veritas declaratur*”, Zabarella explicita essa posição dizendo que a defi-

o papel de diferença na definição (“...*parmi toutes ces formes, ce qui distingue l'accident est le sujet dans lequel il apparaît*”). Por exemplo: a afecção trovão tem a forma de um barulho, que é seu gênero. E seu sujeito de inerência é nuvem. Ora, se dos barulhos algum ocorre na nuvem, é isso que, ao mesmo tempo, será seu sujeito de inerência e sua diferença específica, pois, se alguém ouve um barulho não em qualquer parte mas na nuvem, dirá que é trovão.

33 ZABARELLA, J. 1966, p 334

nição em que a demonstração pode ser convertida é a que se dá pela causa próxima (*definitio potestate próxima*) na qual não falta nenhuma das partes da definição perfeita, “o que acontece (*quod evenit*) quando o termo maior é o gênero da afecção (*quando maius extremum est genus affectionis*) e não o nome dela”. Ou seja, nos termos anteriormente adotados: a demonstração do “o que é” se dá exclusivamente com os elementos do *definiens*. E como nota Dominique Bouillon³⁴, foi por não terem percebido isso que, segundo Zabarella, muitos não discriminaram corretamente de qual definição é lícito e de qual é absurdo pedir demonstração, sendo esta última a que começa por enunciar o termo *trovão*. Quem diz “o barulho pertence à nuvem por causa da extinção do fogo” está corretamente enunciando o *definiens* de uma definição real (conjunto que às vezes Aristóteles também chama simplesmente de *horos*). E é este *definiens* que se demonstra e não a definição cuja função se limita a fixar um sentido para o nome “trovão” dizendo que ele é “barulho na nuvem”.

IV – DO DE CONVERSIONE DE ZABARELLA AO DE EMENDATIONE DE ESPINOSA, PASSANDO PELA QUAESTIO DE CERTITUDINE MATHEMATICARUM.

Para uma apreciação da relevância dessa posição de Zabarella para a lógica espinosana — entendida como lógica material e *Medicina Mentis* — convém primeiramente notar que, reconstruído sem o *definiendum*, da maneira proposta pelo paduano (isto é, sem o nome da afecção e com o termo médio significando a causa), o silogismo do “o que é” (*tou ti esti*) se comporta como o chamado silogismo do “por que é” (*tou dioti*, em Grego; *propter quid*, em Latim), por oposição ao silogismo do “que é” (respectivamente *tou hoti/quia*), tal como estes dois últimos são apresentados no Capítulo 13 do Livro I dos *Analíticos Posteriores* (78a 28-78b4). Atentemos, pois, ao seguinte esquema de conversão de um silogismo *quia* em um silogismo *propter quid*, observando particularmente os diferentes lugares que a causa ocupa em cada forma:

(i) Silogismo *quia*:

(B) O que não cintila (**médio/efeito**) — (A) Está próximo da Terra (**maior/causa**)

(C) Os planetas (menor/sujeito) — (B) Não cintilam (**médio/efeito**)

34 BOUILLON, D. 2009 p. 137.

Logo:

(C) Os planetas (menor/sujeito) — (A) Estão próximos da Terra (**maior/causa**)³⁵

Note-se, pois, que a função lógica do termo médio é desempenhada pelo termo que significa o efeito e que o termo que significa a causa comparece na conclusão, ao passo que, no silogismo do “por que é”, a situação semântico-formal se inverte da seguinte maneira:

(ii) Silogismo *propter quid*:

(B) O que está próximo da Terra (**médio/causa**) – (A) Não cintila (maior/efeito)

(C) Os planetas (menor/sujeito) — (B) Estão próximos da Terra (**médio/causa**)

Logo:

(C) Os planetas (**menor/sujeito**) — Não cintilam (**maior/efeito**)³⁶

A função lógica de termo médio agora é desempenhada pelo termo que significa a causa (como era a extinção do fogo no silogismo definicional do trovão). E aquilo que resulta logicamente do silogismo é uma proposição na qual o termo que desempenha a função de sujeito lógico (o que recebe o predicado) é um termo que também significa o sujeito ontológico (o ente no qual acontece o efeito, como era o caso de nuvem); e o termo que desempenha a função lógica de predicado (o que se atribui ao sujeito lógico na conclusão) significa o efeito (correlato de barulho) que ocorre no sujeito ontológico. Não é, portanto, de qualquer silogismo que

35 Cf. ARISTÓTELES 2004, 78a 28: “De fato, nada impede que, de dois itens que se contraprediquem um do outro, o mais familiar seja às vezes aquele *que não é causa*, de modo que a demonstração poderia se dar através dele, por exemplo, a de que os planetas estão próximos da Terra devido ao não cintilar. Esteja *C* para “planetas”, *B* para o “não cintilar” e *A* para o “estar próximo”. Ora é verdadeiro afirmar *B* de *C*: os planetas não cintilam. Mas também é verdadeiro afirmar *A* de *B*: o que não cintila está próximo (...). Ora, é necessário, então, que *A* seja atribuído a *C*, de modo que se encontra demonstrado que os planetas estão próximos”. É, portanto, necessário corrigir levemente a reconstrução que MANCOSU (1996 p. 11) propõe do silogismo *quia*, na qual aparecem invertidas a premissa maior e a premissa menor.

36 Cf. ARISTÓTELES 2004 78a 39: “Mas há lugar também para que também o outro item seja provado a partir do outro, e tal demonstração será do “por que”, por exemplo: seja *C* “planetas”; *B*, o “estar próximo”; *A*, o “não cintilar”. Ora, *B* se atribui a *C*, como também *A* se atribui a *B*, de modo que também *A* se atribui a *C*. E tal silogismo é do “por que”, pois encontra-se apreendida a causa primeira”.

resulta a definição triádica, em cuja conclusão se ligam, por exemplo, a nuvem e o barulho (sem o comparecimento do termo trovão, justamente como determinava a interpretação de Zabarella), mas precisamente de um silogismo *propter quid* (*tou dioti*). E parece-nos ser não a mera presença de um qualquer termo médio nessa definição triádica que a tornava capaz de responder, de uma vez, “o que é?” e “por que é?”, mas sobretudo o fato de que esse termo médio é o mesmo que, semanticamente, reenvia à causa, o que é próprio ao silogismo *propter quid*. Neste último, o termo médio condensa a razão lógica da conclusão e a causa ontológica do efeito ocorrer no sujeito, de sorte que ele tanto se comporta como a causa, quanto a significa.

Ora, um dos contextos preferenciais para a recepção dessa distinção entre os silogismos *quia / propter quid* nos séculos XVI e XVII foi a chamada *Quaestio de certitudine mathematicarum* (Questão da certeza das matemáticas). Segundo Paolo Mancosu³⁷, a *Questio* teria sido, basicamente, uma querela sobre a conformidade ou desconformidade das matemáticas à definição de conhecimento científico proposta por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores*. E é notável que, embora o nome de Espinosa não seja referência obrigatória nos manuais de história da matemática, ele compareça 13 vezes no livro de Mancosu, sendo aqui mais relevantes as menções que se encontram no capítulo IV — “*O Problema da Continuidade*” —, dedicado justamente a responder se “a concepção aristotélica de ciência influenciou a prática matemática do século XVII”, estabelecendo uma sorte de continuidade histórico-filosófica. E a resposta de Mancosu, inclusive no que diz respeito a Espinosa, é claramente afirmativa.

Seguindo de perto a exposição de Mancosu, cabe dizer que a querela provinha precisamente do fato de que, conforme a epistemologia aristotélica legada aos primórdios da modernidade, a cientificidade *stricto sensu* exige o conhecimento da causa do objeto ou fenômeno visado. Mais ainda, a *própria conclusão de uma demonstração científica deveria estar para as premissas como um efeito está para a sua causa*. Assim, o que se perguntavam os debatedores da *Quaestio* era se as matemáticas efetivamente atendiam, em suas demonstrações, aos requisitos da demonstração causal aristotélica. Ora, como nota Mancosu, em termos muito significativos para quem tem a noção de *lógica material* em mente, isso caracteriza a relação entre premissas e conclusões como algo mais forte (*much stronger*) do que a pura consequência lógica: “Em vista de garantir uma transição *científica* das premissas para a conclusão, um silogismo deve ser não

37 MANCOSU, P. 1996, Capítulos I e IV.

apenas válido, mas suas premissas e conclusões devem estar em uma relação específica (...) como a causa está para efeitos”³⁸.

Como vimos, essa relação *mais forte*, caracterizada como causal, pode ser reconhecida justamente na distinção aristotélica entre demonstrações *tou hoti (quia)* e *tou dioti (propter quid)*, pois apenas as últimas procedem da causa para o efeito (embora as primeiras, procedendo do efeito para a causa, não deixem de constituir silogismos cogentes, habitantes legítimos da *lógica formal*). Como se pode notar no silogismo *quia*, ele é formalmente válido mas conclui que os planetas estão próximos da Terra porque eles não cintilam, muito embora eles não estejam próximos da Terra por causa disso. A conclusão é certa, mas a causa do concluir, ou seja, o termo médio, é um efeito (o não cintilar), ao passo que a causa desse efeito (a proximidade da Terra) figura na conclusão. Mas, mudando a *ordem* das proposições, de modo que o efeito fique na conclusão e a causa fique nas premissas, e em seguida, mudando, de acordo com isso, também o conteúdo do fator *conectivo*, isto é, do termo médio, passa-se para uma demonstração do “por que”, que Aristóteles considera um silogismo superior (valoração que só faz sentido no contexto da *lógica material*). Neste último silogismo, um efeito (não brilhar), que é a afecção de um sujeito (planetas), é predicada deste sujeito, na conclusão, por força do termo médio (estar próximo da Terra), que é a causa do efeito. Ou seja, a *ordem* entre os termos lógicos, no plano demonstrativo (premissas / conclusão), é a mesma que a *ordem* dos entes físicos reais (causas / efeitos) no plano do ser, assim como o fator *conectivo* que liga os termos lógicos na conclusão é precisamente o termo que tem por objeto a causa que *conecta* o sujeito e sua afecção na natureza das coisas. Em suma, esse tipo de preocupação característica dos *Analíticos Posteriores* consiste, acima de tudo, em atentar para questões lógico-epistêmicas concernentes à semântica do próprio silogismo, tomado na totalidade de sua estrutura.

Agora, para leitores de Espinosa, o que nos parece que fica bastante claro é que esse tipo de silogismo científico (*propter quid / tou dioti*), discriminável apenas no âmbito da lógica material, é precisamente aquele em que — literalmente — *a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas* (Cf. *Ethica* II, prop. 7). Mais ainda, admitir que a estrutura do silogismo *propter quid* pode ser uma das matrizes históricas do chamado “paralelismo”³⁹ espinosano, ajudaria

38 MANCOSU, P. 1996 p 11.

39 Usamos a expressão “paralelismo” como sinônima da “isonomia entre as produções dos modos pelos

a compreender, por exemplo, a origem e a função de cada um dos substantivos componentes da expressão “*ordo et connexio*” — usada em *Ethica* II, prop. 7 mas também no já citado subtítulo da primeira parte dos *Cogitata Metaphysica* — pois eles corresponderiam, respectivamente, à ordem das premissas e ao fator conectivo que é o termo médio causal no silogismo *propter quid*. E mais precisamente ainda, confirmando a plausibilidade dessa hipótese interpretativa, é correto dizer que, no silogismo *propter quid*, “a ideia que representa a causa [é] a causa da ideia que representa o efeito”⁴⁰, pois a causa da passagem das premissas à conclusão no plano lógico é o termo que corresponde à causa real do acontecimento da afecção no sujeito ontológico em que ela ocorre.

E, como já notaram Deleuze e Manzini⁴¹, não é outra coisa o que se verifica, por exemplo, no afastamento de Espinosa em relação a Descartes, no que diz respeito à preferência espinozana pela síntese em detrimento da análise e à correspondente insatisfação de Espinosa com o critério de clareza e distinção: “não é suficiente mostrar como *os efeitos* dependem *das causas*, é preciso mostrar como *o conhecimento* verdadeiro do efeito depende, ele próprio, do *conhecimento* verdadeiro da causa”⁴². Assim, estas observações sobre o que podemos considerar como sendo uma raiz aristotélica do “paralelismo” espinosano podem ajudar também a esclarecer a maior afinidade de Espinosa com os defensores da cientificidade da matemática que, durante a *Quaestio*, elaboravam suas defesas em chave *geométrica*, tais como Hobbes, e não em chave *algébrica*, como Descartes. Afinal, ao que tudo indica, uma das principais razões da desconfiança desse grupo contra a álgebra nascente — chamada justamente de *arte analítica* por Viète — é

atributos substanciais”, sem, portanto, nos comprometermos com uma ideia de correspondência ponto a ponto entre cada ideia e cada corpo, ou qualquer outra tese mais robusta. Mantemos, pois, o termo “paralelismo” por mera comodidade, ao preço, porém, de produzirmos a presente nota.

40 GLEIZER, M. A. 1999, p 133. Agradecemos a R. Bolzani pela advertência quanto aos riscos do uso, em contexto aristotélico, da moderna noção de ideia. Não obstante, quer parecer-nos que a diferença que o silogismo *propter quid* possui em relação ao silogismo *quia*, na medida em que este último, conquanto correto, ainda é meramente verbal, pode sim caracterizar aquele primeiro como um raciocínio em que a ordem e a conexão dos termos lingüísticos é a mesma que a ordem e a conexão entre os acontecimentos (*ta pragmata*). Que fique, portanto, como ônus para os modernos, a justificativa da passagem do estudo da linguagem para o estudo do pensamento (passagem a partir da qual ganhará relevo a noção de *evidência*).

41 MANZINI, F. 2009 pp. 148-149.

42 DELEUZE, G. 1968 p. 142.

que ela permite facilmente romper, nos momentos do chamado “cálculo cego”, com as exigências epistemológicas da lógica material. Aliás, como já demonstrou Guérout⁴³, há passagens no *De Emendatione* sobre as definições (notadamente o §72) que são quase transcrições do *Examinatio et Emendatio Mathematicae Hodiernae*, obra na qual Hobbes — que criticava a álgebra ao ponto de considerá-la como uma sorte de doença⁴⁴ — propõe, literalmente, uma *emenda das matemáticas* de seu tempo, a partir de uma retomada radical da geometria cinética esboçadas pelos gregos, retomada empreendida por alguns modernos como Barrow⁴⁵, mas deixada de lado frente às sedutoras eficácia e comodidade da técnica algébrica.

Se considerarmos, por exemplo, que numa equação tal como $2x = 3 \cdot 4$, a incógnita é a causa que perfaz a igualdade, ao passo que a própria igualdade é o efeito, então, perguntar qual deve ser o número x que produz a igualdade *postulada* é justamente ir do efeito *dado* para a causa desconhecida, a qual pode ser *encontrada* (mas não propriamente conhecida) mediante regras “cegas”, típicas da álgebra, tais como “o número que de um lado da igualdade está multiplicando passa para o outro lado dividindo”. Temos em mente a solução do conhecido problema da 4ª proporcional pelos matemáticos, os quais, no *De Emendatione*, instanciam o terceiro modo de percepção (a Razão, Segundo Gênero da *Ethica*) usando a chamada regra de três, fundada precisamente nas *propriedades* dos números proporcionais⁴⁶. A observação de Espinosa, na nota *h* do §21 do *De Emendatione*, segundo a qual a solução dos matemáticos, embora certa (*quamvis certa*) não é suficientemente segura (*non satis tuta est*), pode perfeitamente ser lida à luz do seguinte comentário de Mancosu sobre a *Quaestio*:

O requisito para que uma demonstração científica seja mais do que uma prova lógica cogente conduziu a um hiato entre as noções de certitude (*certainty*) e de evidência. Embora todas as formas do raciocínio lógico sejam certas [*i.e.* corretas], nem todas elas fornecem a evidência “causal” requerida pela demonstração científica (...) “Tudo que é evidente é certo, mas nem tudo que é certo é evidente”⁴⁷

43 GUÉROULT, M. 1968, p. 35ss

44 GRANT, H. 2011 p. 136

45 MANCOSU, P. 1996 p. 98.

46 Cf. REZENDE, C. N. 2004.

47 MANCOSU, P. 1996 p. 63. A breve citação *apud* Mancosu é de Nardi. Introduzimos o neologismo “certitu-

E não é muito diferente o que dirá, por exemplo, Arnauld em suas críticas às provas por redução ao absurdo, pois, segundo o autor da *Logique*, tais provas, amplamente usadas pelos matemáticos, “concedem mais atenção à certitude do que à evidência e mais à convicção da mente do que à seu esclarecimento (*éclaircissement*)”⁴⁸. O que pretendemos com tais considerações é reconhecer que, na crítica do *De Emendatione* aos matemáticos, que procedem por um mero cálculo cego (limitados à lógica formal), assim como em várias outras partes desse tratado, o que está em questão é precisamente a falta dessa “evidência causal” inspirada pelo modelo de conhecimento científico haurido dos *Analíticos Posteriores*, desde o próprio âmbito do trabalho de elaboração das definições.

Essa evidência causal — dotada de um poder esclarecedor da mente, exigida pelo partido dos geômetras na *Quaestio* — é o resultado da potência explicativa que as definições genéticas seiscentistas herdaram das definições triádicas aristotélicas, as quais são a compactação do silogismo do ‘o que é’ em sua versão zabarelliana, cuja forma não é senão a estrutura lógico-semântica da demonstração *propter quid*.

A partir da consideração dessas demonstrações aristotélicas *propter quid* como sendo a matriz da doutrina espinosana do paralelismo das ideias adequadas com o real, várias passagens do *De Emendatione* tornam-se bastante legíveis, tais como, no §13, a afirmação de que o fim da emenda do Intelecto é estabelecer certa união da mente com a natureza inteira; ou no §42, a afirmação de que a mente deve reproduzir o padrão original (*exemplar*) da natureza; ou, nos termos do §91, que a mente deve reproduzir objetivamente a formalidade da natureza. Isto sem falar na afirmação do §85, de que “os efeitos objetivos na alma (*effectus obiectivi in anima*) procedem conforme a razão da formalidade do próprio objeto (*procedunt ad rationem formalitatis ipsius obiecti*); o que é o mesmo que os antigos disseram (*id quod idem est, quod veteres dixerunt*), a saber, que a verdadeira ciência (*nempe veram scientiam*) procede da causa para os efeitos (*procedere a causa ad effectus*)”

Mas parece-nos que é de utilidade exegética ainda maior referir o compromisso explicativo ou explanatório da lógica material aristotélica — assumido pelos defensores da geometria no contexto da *Quaestio* — à advertência espinosana, no §93, de que não devemos concluir algo

de” para diferenciar esta noção da noção de certeza mais amplamente usada no sistema de Espinosa, na qual a *evidência* parece estar implicada. Cf. *Ethica* II props. 20 a 22.

48 Apud MANCOSU, P. 1996 p. 101

a partir de abstrações, e que precisamos tomar muito cuidado em não misturar o que está só no intelecto (a forma do raciocínio meramente cogente) com o que está na coisa. A melhor conclusão — aquela que possui a forma da demonstração *propter quid* — deve, segundo Espinosa, não apenas resultar mas também partir de alguma “essência particular afirmativa (*essentia aliqua particulari affirmativa*), ou seja, de uma verdadeira e legítima definição (*sive a vera et legitima definitione*)”. Por isso, tal definição deve ser formal e materialmente irretocável. Ora, ensina o já anteriormente citado §95: “Uma definição, para que seja dita perfeita, deverá *explicar (explicare)* a essência íntima da coisa”. E Espinosa prossegue precisando ainda mais em que consiste esse compromisso explicativo: “tomar cuidado para que não usemos em seu lugar [*sc.* da essência] alguns *próprios (cavere, ne eius loco propria quaedam usurpemus)*”. Ora, mais uma vez a referência ao *organon* aristotélico se faz esclarecedora, pois a noção de *proprium*, por contraste com outros tipos de predicado (acidentais ou *per se*) é caracterizada por Aristóteles — em *Tópicos* I, 5 (102a 18) — através de sua coextensividade com a espécie do sujeito de que se predica: se *s* tem o *proprium* *P*, *s* é da espécie *F*, e se *s* é da espécie *F*, então tem o *proprium* *P*⁴⁹. E esse cuidado, partilhado pelos *Tópicos*, para que a essência não seja confundida com as propriedades vale, em Espinosa, para muitos contextos: (i) para a propriedade dos números proporcionais, que é a base operatória do raciocínio cego dos matemáticos de pendor algébrico; (ii) para a propriedade da igualdade dos raios na definição estática do círculo; (iii) para as propriedades de Deus, tais como infinitude, perfeição, imutabilidade, onipotência, etc., e também (iv) para as propriedades dos afetos...

V - CONCLUSÃO: CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS DAS DEFINIÇÕES GENÉTICAS DOS AFETOS

Na proposição 4 de *Ethica* V, Espinosa afirma que “não se pode excogitar algum outro *remédio* melhor para os afetos (*excogitari potest nullum praestantius alius affectuum remedio*), que dependa de nossa potência (*quod a nostra potestate pendeat*), do que o que consiste no verdadeiro conhecimento deles (*quod scilicet in eorum vera cognitione consistit*)”. Todavia, a proposição 14 de *Ethica* IV — culminando um movimento iniciado na prop. 7, na qual se ensinava que um afeto só é vencido por outro afeto contrário e mais forte — afirma abertamente que “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal (*Vera boni et mali cognitio*), enquanto verdadeiro (*quatenus vera*), não

pode refrear afeto algum (*nullum affectum coercere potest*) mas apenas enquanto é considerado como afeto (*sed tantum quatenus ut affectus consideratur*). Ora, o operador “enquanto (*quatenus*)” indica, nesse contexto, a tese espinosana de que a verdade possui duas dimensões, as quais nosso filósofo chama de denominações (ou relações) extrínsecas e intrínsecas das ideias verdadeiras (Cf. Carta 60 e *De Emendatione* §69). A denominação extrínseca é a mera correspondência da ideia ao ideado. E podemos dizer que ela caracteriza, por exemplo, o conhecimento verdadeiro que os matemáticos obtêm do quarto número proporcional (conhecimento do segundo gênero, Razão ou percepção do terceiro modo, que, fundado na coextensividade do *proprium*, é necessariamente verdadeiro, embora não explicativo, já que não conhece a causa pela qual os números dados têm o *proprium* que têm, não produzindo, pois, uma legítima *compreensão* do resultado). A denominação intrínseca, como ensina o §69 do *De Emendatione*, constitui a forma da própria ideia verdadeira tomada em si mesma (*forma veri*): sua estrutura interna. E para exemplificar qual seja essa estrutura (ou *fabrica*, no vocabulário espinosano), Espinosa fornece justamente a já comentada definição genética da esfera.

Julgamos, portanto, que o conhecimento dos afetos que produz, ele próprio, uma experiência afetiva capaz de remediá-los (o que não é o mesmo que eliminá-los, mas, antes, fruí-los diversamente ao obtermos sua *compreensão*) seja aquele que atende aos requisitos supra indicados das definições genéticas. Dito de outra forma: uma arte de raciocinar (*Redenkonst*), formalmente válida e capaz de obter resultados que correspondam aos estados de coisas visados, mas que o faça limitando-se a operar extensionalmente com eles, embora nos proporcione resultados verdadeiros, por exemplo, acerca dos afetos, não terá qualquer impacto libertador sobre nossa vida psíquica. Esta situação — de aparência acrática — pode ser particularmente bem apreciada na *Korte Verhandeling*, II, 21, §2 (com a respectiva nota do autor):

As opiniões, dizíamos, são ou por Ouvir Dizer ou por Experiência. E porque tudo que experimentamos em nós mesmos tem mais poder sobre nós do que o que nos vem de fora, daí se segue que a Razão bem pode ser causa da destruição das opiniões que temos somente por Ouvir Dizer (e isso porque a Razão não nos veio de fora), porém não das opiniões que temos por Experiência. /Nota: Seria o mesmo empregar aqui a palavra *opinião* ou a palavra *paixão*; e, assim, é claro porque não podemos vencer com a Razão as que estão em nós por Experiência: é porque não são em nós nada outro senão um gozo ou uma união imediata com algo que julgamos bom. Ainda que a Razão indique o que é melhor, não nos faz gozá-lo. Ora, aquilo de que

gozamos em nós mesmos não pode ser vencido por algo de que não gozamos e que se encontra fora de nós, como é o que nos mostra a Razão. Para vencê-lo, deve haver algo mais poderoso, tal como um gozo ou união com algo cujo conhecimento e gozo sejam melhores do que o primeiro, e neste caso a vitória é sempre necessária.⁵⁰

Não se pode, portanto, falar de acrasia *propriamente dita* no sistema espinosano, uma vez que esta corresponde a uma inconsequência prática diante de um conhecimento epistemicamente irretocável, o que não é o caso da Razão, que se limita a conhecer *quia* mas não *propter quid*, não produzindo *éclaircissement*. A passagem para uma outra lógica, — superior à que garante o mero êxito extensional, porque produz evidência ou compreensão —, ou seja, a *emendatio*, é certamente uma iluminação e uma revolução no modo de pensar. E o vocabulário do jovem Espinosa, no capítulo da *Korte Verhandeling* subsequente ao supracitado (Cap. 22), talvez seja ainda mais forte: quando conhecemos Deus, isto é, a Natureza em sua totalidade, não por seus *próprios* mas, antes, entendendo seus *atributos*⁵¹, isso é como um *renascimento* (*Wedergeboorte*). Todavia, como se pode ver, a teoria desse renascimento é profundamente devedora de vários elementos oriundos da vetusta tradição aristotélica e de suas mediações escolásticas. E esses insumos positivos despontam por toda parte, inclusive nas próprias definições dos afetos propostas na *Ethica*.

Afinal, quando Espinosa, na definição 36 dos afetos, define a Ira como “um desejo pelo qual (*cupiditas qua*), a partir do ódio (*ex odio*), somos incitados a infligir um mal àquele que odiamos (*incitatur ad illi quem odimus malum inferendum*)”, esta definição mostra-se devedora das definições de ódio e de amor, que são definidos, respectivamente, como a tristeza (*tristitia*) e a alegria (*laetitia*) acompanhadas da ideia de uma causa externa (*concomitante idea causæ externae*). E na explicação sobre esse acompanhamento ou concomitância, Espinosa nos ensina — como

50 Seguimos aqui a seguinte tradução: ESPINOSA, B. 2012.

51 Cf. *Korte Verhandeling*, I, 1 §9, nota 9, onde Espinosa demonstra conhecer perfeitamente o jargão escolástico acerca dos *própria*. Ao falar sobre a infinitude, perfeição, imutabilidade, etc. como propriedades de Deus, nosso filósofo os diferencia dos atributos (*eigenschapepen*) preferindo tratá-las por *próprios* (*eigen*), pois “Deus sem dúvida não é Deus *sem elas* (*God is wel zonder deze geen God*); porém, não o é por elas (*mar niet door deze*)”. É de notar que esse “*door*” corresponde precisamente ao termo “*propter*” no jargão escolástico sobre a relação entre algo e um próprio que lhe caiba: *est cum hoc, sed non propter hoc*. (*x é x com isso, mas não por isso*). A semelhança verbal com as demonstrações chamadas “*propter quid*” ou “*tou dioti*” não é mera coincidência.

Aristóteles, sobre a preposição *metà* em *Tópicos* VI, 13 — que não se trata aí de mera adição, pois ele pretende que essa definição

Explica de modo suficientemente claro a essência do amor [e do ódio] (Hæc definitio satis clare amoris essentiam explicat), ao passo que aquela (illa vero) dos autores que definem o amor (auctorum qui definiunt amorem) como sendo a vontade do amante de juntar-se à coisa amada (esse voluntatem amantis se jungendi rei amatae) não exprime a essência do amor (non amoris essentiam... exprimit) mas sua propriedade (sed ejus proprietatem)

É certo que Espinosa deseja propor uma nova ética e que, com esse intuito, estabelece um diálogo crítico com a *Ethica Nicomachea*. Esta última recusa abertamente — a título de *apaideusia*, isto é, falta de formação — a perspectiva metodológica indicada, por exemplo, no início do *Tractatus Politicus* de Espinosa (I, 4), segundo a qual é possível e desejável tratar o amor, o ódio, a ira, etc (*amor, odium, ira*) ao mesmo tempo como fenômenos naturais, tais quais o trovão (*tonitru*), e como coisas matemáticas (*res Mathematicas*), tais quais a esfera e o círculo. Mas, como esperamos haver explicado, ao fazê-lo, Espinosa se vale positivamente da teoria aristotélica da definição triádica, ao menos do modo como Zabarella a interpreta, para elaborar sua própria teoria da definição explicativa da essência, quer esta seja a essência da ira, quer seja a do trovão ou do círculo.

Bibliografia Citada

ANGIONI, L. Introdução à teoria da predicação em Aristóteles. Campinas, Ed. Unicamp, 2006.

ARISTÓTELES *Segundos Analíticos – Livro I*. Trad. Introd e Notas: Lucas Angioni. Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004.

ARISTÓTELES *Segundos Analíticos – Livro II*. Trad. Introd e Notas: Lucas Angioni. Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002.

ARISTÓTELES. *Posterior Analytics & Tópica*. Translated by H. Tredennick; E. S. Forster. London: Loeb, 1960.

BARNES, J. *Aristotle: Posterior Analytics – commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1993

BOUILLON, D. *L'Interprétation de Jacques Zabarella le Philosophe : Une étude historique logique et critique sur la règle du moyen terme dans les Opera logica*. Paris: Garnier, 2009.

CHAUÍ, M. *A Nervura do Real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

COPPENS, G. "Spinoza's Renati des Cartes Principiorum Philosophiae and Cogitata Metaphysica" in *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland, 12, 2003-2004*, disponível em: <http://spinoza.mine.nu/Microsoft%20Word%20-%20Russia.html.pdf>

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Édition de Minuit, 1968.

DESLAURIERS, M. *Aristotle on Definition (Philosophia Antiqua)*. Brill, 20017

DJIN, H. "Spinoza's logic or art of perfect thinking". In *Studia Spinozana*. Vol 2 (Spinoza's Epistemology). Walther & Hannover, Walther Verlag: 1986

DJIN, H. DE. "Historical Remarks on Spinoza's Theory of Definition", in: J.G. Van Der Bend (ed.), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*. Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands (Leusden, 1973). Assen, Van Gorcum, 1974, 41-50.

DOMÍNGUEZ, A. "Las fuentes de los *Cogitata Metaphysica*. Analogias lexicais con Suárez e Heereboord" in P. Totaro (org.), *Spinoziana. Recherche di terminologia filosofica e critica testuale*, Firenzi, Olschki, 1997, pp 63-89.

ESPINOSA, B. *Breve Tratado*. Trad. E. Fragoso e L. C. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ESPINOSA, B. *Spinoza Opera*. 5 Vols. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winter, 1987

ESPINOSA, B. *Traité de la reforme de l'entendement*. Trad. Introd et Notes par A. Koyré. Paris: Vrin, 1990.

ESPINOSA, B. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofia de Descartes. Piensamientos metafísicos* Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.

GLEIZER, M. A. *Verdade e Certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1999

GRANT, H. "Hobbes e a matemática". In. Tom Sorell (Org.) *Hobbes*. Aparecida: Ideias e Letras, 2011.

GUÉROULT, M *Spinoza: Dieu (Éthique I)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

HOBBS, T. *Examinatio et Emendatio Mathematicae Hodiernae*. In *Opera Philosophica Omnia*. Vol no. 4. Bristol: Thoemmes Press, 1999. pp 1-232.

JAEGER, W. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 1979; especialmente IV.1: "A medicina grega encarada como *Paideia*", pp 939-996

KOYRÉ, A. "Galileu e a revolução científica do século XVII" in *Estudos de história do pensamento científico*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1982.

MANCOSU, P. *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1996

MANZINI, F. (Org.) *Spinoza et ses scolastiques – Retour aux sources et nouveaux enjeux*. PARIS: PUPS, 2011.

MANZINI, F. *Spinoza: une lecture d' Aristote*, Paris: PUF, 2009.

MARION, J-L. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes – Ciência cartesiana e saber aristotélico nas Regulae*. Instituto Piaget, Lisboa, 1990.

PORCHAT, O. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

REZENDE, C. N. "A gênese textual da doutrina da educação das crianças no Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa" in. *Filosofia e Educação – ISSN 1984-9605 – Volume 5, Número 1 Abril – Setembro de 2013*

REZENDE, C. N. "O papel do movimento na teoria espinosana da essência actuosa". In. *Perspectiva Filosófica*. Recife, v. II, n.34, jul/dez. 2010. pp 43-59.

REZENDE, C. N. "Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no *Tratado da Emenda do Intelecto*" in *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 14, n. 1, p. 59-118, jan.-jun. 2004.

ROSS, D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics – Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1949

TSCHIRNHAUS, E. W. *Médecine de l'esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir*. Introduction, traduction, notes et appendices par J. P. Wurtz. Paris, Éditions Ophrys, 1980

ZABARELLA, J. *La Nature de La Logique*. Trad. Dominique Bouillon. Paris: Vrin. 2009.

ZABARELLA, J. *Opera Logica*. Georg Olm Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, fac. sim.1966.

RESUMO

O objetivo do presente artigo é reconstruir alguns dos nexos históricos e conceituais que ligam a teoria aristotélica da definição triádica às teorias modernas da definição genética, especialmente àquela desenvolvida por Espinosa no *Tractatus de Intellectus Emendatione* (sendo esta última obra entendida como um tratado seiscentista de "lógica material" e de "medicina da mente"). Para tanto, também será indicada a importância de pelo menos um

ponto da interpretação de Zabarella acerca das relações entre definição e demonstração no aristotelismo. Procuraremos, com isso, defender que, apesar de críticos da lógica aristotélica, muitos dos modernos, como Espinosa e Hobbes, dependeram dessa mesma lógica na elaboração de suas teorias alternativas. Por fim, mencionaremos um aspecto relevante desse debate lógico-epistemológico para a ética espinosana. Assim, o texto terá 5 partes: (I) uma introdução sobre os desafios de uma aproximação entre o *De Emendatione* e o *Organon* e sobre o sentido em que o tratado Espinosa pode ser considerado uma lógica; (II) um movimento que vai de *Tópicos VI, 13* a *Analíticos Posteriores II 8-10*, tratando da estrutura do *definiens* da definição triádica aristotélica; (III) um movimento que vai de *Analíticos Posteriores II 8-10* ao *De Conversione* de Zabarella, tratando das relações entre definição e demonstração; (IV) um movimento que vai do *De Conversione* ao *De Emendatione* de Espinosa, passando pela questão seiscentista da certeza das matemáticas; e finalmente (V) uma conclusão sobre a relevância ética da teoria da definição em Espinosa.

Palavras chave: definição triádica, definição genética, *emendatio*, *De Conversione*, *Quaestio de Certitudine Mathematicarum*.

ABSTRACT

The present paper's goal is reconstruct some of the historical and conceptual links which connect Aristotle's theory of the triadic definition to the modern theory of the genetic definition specially the one developed by Spinoza in the Tractatus de Intellectus Emendatione (this last work being understood as a 17th century's treatise on "material logic" and "Medicina Mentis"). To achieve this goal, the importance of at least one point of Zabarella's interpretation concerning the relationship between definitions and demonstrations within aristotelianism will be indicated. We will try to argue that, despite being critic of aristotelian logic, many moderns such as Spinoza and Hobbes depend on this very logic to elaborate their own alternatives. Towards the end we will mention one relevant aspect of this logic-epistemological debate with respect to Spinoza's Ethics. The text will be thus divided into 5 parts: (I) an introduction about the challenges facing an approximation between the De Emendatione and the Organon; (II) a movement from Topics VI, 13 to Posterior Analytics II, 8-10; (III) a movement from Posterior Analytics II, 8-10 to De Conversione of Zabarella; (IV) a movement from De Conversione to De Emendatione of Spinoza, going through 17th century's question about mathematical certainty; and finally (V) concluding remarks on the ethical relevance of Spinoza's theory of definition.

Key-words: triadic definition, genetic definition, *emendatio*, *De Conversione*, *Quaestio de Certitudine Mathematicarum*.