



DE PASCAL A ESPINOSA: EM TORNO DA PRIVAÇÃO¹

LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA²

RESUMO: A partir do próprio percurso intelectual do autor, o artigo pretende explorar o conceito de privação, mostrando como ele tem papel central no pensamento de Blaise Pascal e está por trás da noção teológica de queda, ponto chave para o pensador francês. Em seguida, o artigo explora as noções de mal e privação em Espinosa, sobretudo com base na sua correspondência com Blyenbergh. O artigo mostra que Espinosa radicaliza a solução de Agostinho e Descartes para o mesmo problema, recusando-se a dar qualquer tipo de consistência ontológica para a privação. Tanto quanto a noção de mal, a própria privação só pode ser pensada como o resultado de uma comparação meramente imaginativa, sem nenhuma incidência na realidade. Deste modo, mesmo sem ter isso em vista, Espinosa apresenta uma poderosa crítica ao núcleo do pensamento pascaliano.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Mal, Privação, Ontologia moderna.

ABSTRACT: Starting from the author's own intellectual journey, the article aims to explore the concept of privation, showing how it plays a central role in Blaise Pascal's thought and is behind the theological notion of the Fall, a key point for the French thinker. The article then explores the notions of evil and privation in Spinoza, particularly on the basis of his correspondence with Blyenbergh. The article shows that Spinoza radicalizes Augustine's and Descartes' solution to the same problem, refusing to give any kind of ontological consistency to privation. Just like the notion of evil, privation itself can only be thought of as the result of a merely imaginative comparison, with no bearing on reality. In this way, even without having this in mind, Spinoza presents a powerful critique of the core of Pascalian thought.

KEYWORDS: Spinoza, Evil, Privation, Modern ontology.

Diferentemente de outras áreas de nosso trabalho acadêmico em filosofia, como Estética, Filosofia Política ou Filosofia da Ciência, a História da Filosofia nos coloca por longos períodos em uma relação de grande fidelidade a um certo autor. Por vezes ficamos por anos, décadas ou mesmo toda uma vida mergulhados numa certa filosofia, acompanhando mundo afora as querelas interpretativas a ela relacionadas, as detalhadas reconstituições de texto, as influências sofridas ou produzidas por um determinado filósofo. O grau de comprometimento com esta filosofia específica varia bastante de pesquisador para pesquisador, mas é quase

¹ Esse trabalho teve apoio da Fapesp (processo 2018/19880-4).

² Professor Livre-Docente de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: lcoliva@usp.br.

impossível deixar de ter sua visão de mundo moldada, ainda que parcialmente, por esta convivência tão íntima com um certo filósofo. Até por isso, os estudos paralelos, seja por interesse pessoal ou por imposição didática, são sentidos como pequenas traições, das quais, por vezes, surge um novo amor que substitui o filósofo de origem como centro de nossas preocupações de pesquisa. O que conduz esse novo “casamento”, mesmo que inconscientemente, é uma crítica ao antigo filósofo de predileção, seja por insuficiências intrínsecas, seja pela incapacidade de responder a novas questões que passamos a nos colocar. Tal crítica costuma ser feita à luz do filósofo ao qual nos dedicaremos em seguida, isto quando não é feita explicitamente pelo novo filósofo ao filósofo anterior. Não descarto a possibilidade de que tal diagnóstico das relações do historiador da filosofia com seu objeto de trabalho não tenha validade universal, mas ao menos afirmo com certeza que esta foi minha experiência pessoal. Mesmo mantendo-me ligado à História da Filosofia do século XVII, pode-se dizer que passei, de certo modo, de um extremo a outro do espectro das grandes filosofias seiscentistas. De Pascal, filósofo que marcou minha formação da iniciação científica ao doutorado, a Espinosa, filósofo ao qual prioritariamente me dedico há vários anos, foi feito um percurso que não poderia prescindir da crítica do segundo ao primeiro, mesmo que um jamais tenha lido ou mencionado o outro. É do núcleo desta crítica, o qual para mim mesmo só ficou plenamente claro em anos recentes, que gostaria de falar agora.

Queda e privação em Pascal³

Para falar de Pascal, eu poderia escolher qualquer um de seus grandes temas, desde que fizesse parte do projeto pascaliano de Apologia da Religião Cristã cujos fragmentos constituem o que chamamos hoje de *Pensamentos*, visto que todos levariam à mesma questão central. Então, em vez do divertimento, da relação com os infinitos ou da razão dos efeitos (todas temáticas pascalianas clássicas), escolherei, por mera comodidade, o embate entre ceticismo e dogmatismo. A discussão pascaliana sobre o ceticismo ocorre nos *Pensamentos* e no opúsculo *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne* (Pascal, 2014), que relata a discussão de Pascal com um diretor espiritual da Abadia de Port Royal des Champs sobre as contribuições de suas leituras de filosofia para a compreensão da condição humana e, por conseguinte, da moral cristã. Portanto, a famosa conversa se dá num contexto religioso, em que a referência fundamental é a doutrina agostiniana do pecado e da graça. É com este pano de fundo que Pascal começa a expor suas impressões sobre os dois autores em questão,

³ Esta parte do artigo retoma questões discutidas mais detalhadamente em Oliva, 2021.

apresentando um embate entre o estoico Epiteto e o cético Montaigne no qual ambos se mostram verdadeiros em certo aspecto mas falsos em outro, justamente porque ambos os filósofos apresentam um conhecimento apenas parcial da natureza humana. Lidas em conjunto (e com a devida orientação cristã), as filosofias de Epiteto e Montaigne podem ser úteis para perturbar os vícios uma da outra. Todavia, trata-se de uma utilidade apenas negativa, incapazes que são de engendrar positivamente a virtude.

Já no fragmento 131/434⁴ dos *Pensamentos*, o ponto de vista escolhido para tratar o tema é o da teoria do conhecimento, mais particularmente a questão da validade dos primeiros princípios da ciência. Outra mudança relevante é que o fragmento toma de saída o ceticismo e o dogmatismo na sua generalidade, sem escolher nominalmente os dois adversários, que no caso frequentemente se traduzirão em aspectos diversos da própria doutrina de Descartes, referência fundamental para Pascal, ainda que duramente criticado por este. Em outras palavras, o fragmento refere-se a duas grandes escolas, ceticismo e dogmatismo, que de certo ponto de vista abarcam toda a história da filosofia até então, e das quais Epiteto e Montaigne seriam meros exemplos.

Estes dois grupos são apresentados como adversários ferrenhos, e o fragmento mencionado propõe-se a mostrar quais são os trunfos de cada lado:

As principais forças dos pirrônicos, deixo de lado as menores, provêm de que não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios, fora da fé e da revelação, senão (o fato de) que os sentimos naturalmente em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade, visto que, não tendo certeza, fora da fé, se o homem foi criado por um deus bom, por um demônio mau ou ao acaso, ele fica em dúvida se esses princípios nos são dados ou como verdadeiros, ou como falsos, ou como incertos segundo a nossa origem. (Pascal, 2005, p. 44, tradução levemente modificada)

Cumprir notar que Pascal, em outras obras e mesmo em outros trechos dos *Pensamentos*, não nega a validade do sentimento natural dos princípios geométricos. O que Pascal faz no fragmento 131/434, porém, é levar o mais longe possível o papel do cético, o qual só concede sua aceitação ao que é racionalmente demonstrado, ou, em outras palavras, ao que é “convincente”. Ocorre que os princípios da geometria só são certos com base no sentimento natural. E o que seria necessário para que o sentimento, aparentemente incontornável, fosse convincente? Seria preciso demonstrar que a natureza foi criada por um deus bom e veraz, que garante a verdade do sentimento. O contexto, evidentemente, é o da filosofia cartesiana, que silenciosamente toma o lugar que fora do estoicismo de Epiteto na *Conversa com o Senhor de*

⁴ Os fragmentos póstumos que vieram a ser chamados de *Pensamentos* foram ordenados diferentemente em cada uma das edições de referência, conforme critérios estabelecidos pelo respectivo editor. Aqui apresentaremos, na sequência, as numerações Lafuma e Brunschvicg (traduzidas no Brasil, respectivamente, pelas editoras Martins Fontes, que citaremos, e Difel, depois reproduzida na popular coleção Os Pensadores).

Sacy. O que garante a Descartes que as ideias claras e distintas são verdadeiras é a existência de Deus e sua veracidade, provadas na *Terceira Meditação*. Só assim, ao sentir os princípios de que as demonstrações dependem, ou – em termos cartesianos – ao intuí-los, estaríamos seguros. Porém, pode-se objetar que se a demonstração da existência de Deus e de sua veracidade, enquanto demonstração racional, também está baseada em princípios, há uma inevitável circularidade que impede que as provas da existência de Deus sejam rigorosamente convincentes. O que garante então nossa boa origem e a confiabilidade do nosso sentimento natural? Somente uma instância externa à razão e a todas as potências humanas, a fé.

Mas é chegada a hora de ouvir o outro lado. Qual será o trunfo dos dogmáticos diante de toda a rede argumentativa do cético? Responde o fragmento 131/434: “Detenho-me no único ponto forte dos dogmatistas, que consiste em que, falando de boa-fé e sinceramente, não se pode duvidar dos princípios naturais” (Pascal, 2005, pp. 45-46). Ou seja, a força dos dogmáticos está na impossibilidade de fato de duvidarmos dos princípios naturais. Mesmo aceitando os argumentos céticos, somos obrigados a continuar vivendo e crendo segundo os mesmos princípios, pois nossa natureza não nos permite divergir. O sentimento natural resiste a todas as artimanhas da razão, mesmo que a incerteza de termos sido criados por um Deus bom e veraz continue sendo um questionamento central e não respondido pelo sentimento natural. Por isso, diz Pascal no fragmento 406/395: “Instinto, razão. Temos uma impotência de provar, invencível para todo o dogmatismo. Temos uma ideia da verdade invencível para todo o pirronismo”(Pascal, 2005, p. 155).

Poderíamos perguntar se Pascal não estaria de fato se alinhando ao ceticismo. Com efeito, a longa apresentação dos argumentos céticos (que aqui reduzimos ao fundamental) contrasta com a rápida apresentação da força dos dogmáticos. Isto, porém, é perfeitamente coerente com a força do dogmatismo. Se desfilasse argumentos em prol da crença dogmática, o dogmático estaria justamente agindo como o cético, e colocando-se na posição de ser refutado por ele em cada um dos argumentos. É na resistência do sentimento, para além de argumentos, que reside a força do dogmatismo, e a apresentação sucinta de Pascal é coerente com esta força.

Por isso as filosofias, e mesmo a história da filosofia, são o cenário de uma disputa insuperável.⁵ Como ocorrerá também no famoso fragmento da aposta, Pascal põe o homem diante de duas alternativas incertas, pois cada uma tem razões a seu favor e contra a outra, e no

⁵ “131/434: (...) Eis a guerra aberta entre os homens, na qual é necessário que cada um tome partido e se coloque necessariamente ou nas fileiras do dogmatismo, ou nas do pirronismo. Porque quem pensar em permanecer neutro será pirrônico por excelência. Essa neutralidade é a essência da cabala. Quem não é contra eles é excelentemente a seu favor: no que aparece a sua vantagem. Eles não são a favor de si próprios, são neutros, indiferentes, suspensos a tudo sem excetuar-se a si mesmos” (Pascal, 2005, p. 46).

entanto, mesmo diante da impossibilidade de escolher com absoluta certeza, é preciso escolher, pois a não-escolha é já uma escolha, no caso, pelo ceticismo. Suspender o juízo é ser cético, de modo que não há uma terceira possibilidade diante da tese e da antítese: a aparente neutralidade de quem suspende o juízo é uma força adicional do polo cético. No entanto, e aqui a balança volta a pender para o outro lado, o que sobra para quem faz esta escolha?

(...)Que fará então o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará de que está desperto, de que o beliscam, de que o queimam, duvidará de que duvida, de que existe?
Não se pode chegar a esse ponto, e considero de fato que nunca houve pirrônico efetivo perfeito. A natureza dá apoio à razão impotente e a impede de extraviar-se até esse ponto. (Pascal, 2005, p. 46)

O cartesianismo da tese de que é impossível duvidar da própria existência é contrabalançado pela afirmação de que não é a razão (como queria Descartes), e sim a natureza quem impede de duvidar. De todo modo, o absurdo de quem desafia a natureza e diz duvidar de que duvida, de que o beliscam, de que está acordado, é insustentável.

Ocorre, porém, que o que está em jogo não é a escolha entre duas alternativas externas ao indivíduo, como seria o alinhamento a uma ou outra escola de filosofia; e nisto aparece a mais substancial diferença entre este fragmento e a *Conversa*. No fragmento, a contradição está nas próprias faculdades do indivíduo. O sentimento natural é a força do dogmático, mas a razão, que desafia o dogmático até o limite da natureza, também é uma potência natural, logo, esta guerra de céticos e dogmáticos é de fato uma guerra interna ao homem, da natureza contra a natureza, que faz o homem vagar entre os extremos do ceticismo e do dogmatismo, perdido no meio. A disputa das duas seitas aponta para o paradoxo que nós somos:

131/434: (...) A natureza confunde os pirrônicos (e os acadêmicos) e a razão confunde os dogmáticos. Que vos tornareis então, ó homens que buscais qual é a vossa verdadeira condição por vossa razão natural? Não podeis fugir de uma dessas (três) seitas nem subsistir em nenhuma delas. (Pascal, 2005, pp. 46-47)

Pascal diz que o homem é uma quimera, é um monstro, e por isso é caos e prodígio. É juiz de tudo, como quer o dogmático, e verme débil, como quer o cético. Depositário da verdade, como querem os dogmáticos que defendem a doutrina das ideias inatas, e cloaca de incerteza e erro, como querem os céticos. Glória e escória do universo, o homem é o dogmático e o cético ao mesmo tempo, e não pode ser nenhum deles.

Por ser interna ao homem, a ausência de conciliação torna a própria condição humana moralmente insuportável, exigindo uma superação, ainda que esta deva ser necessariamente de outra ordem. Como então compreender a si mesmo? Como paradoxo que é, o homem, enquanto objeto, ultrapassa a capacidade finita do próprio homem, enquanto sujeito cognoscente. Daí que a única maneira de dar um sentido para sua condição seja tapar provisoriamente os ouvidos tanto para a razão quanto para a natureza humana. É de fora, é da revelação, que virá uma

explicação para esta situação miserável, da qual o embate interno entre ceticismo e dogmatismo é apenas um exemplo. Dada esta explicação, caberá novamente à natureza e à razão avalizá-la, submetendo-se assim a algo externo devido a seu incomparável valor explicativo.

É a religião cristã, portanto, que se apresenta como esta chave explicativa. Mas o que, fundamentalmente, ela oferece como explicação? A queda adâmica é a chave explicativa de nossa condição. Somos infelizes porque caímos de uma condição superior, proporcionada a uma felicidade que ainda desejamos ardentemente, mas que não é mais proporcionada à nossa condição atual. Nossa infelicidade decorre de uma ideia ou expectativa de felicidade que os animais, por exemplo, não têm, e que nós, do ponto de vista de nossas capacidades atuais, não deveríamos ter. Se fôssemos capazes de ignorar em absoluto, estaríamos muito bem, mas não somos, tal como não somos capazes de saber com certeza. No meio, que é o nosso estado natural, sabemos que precisamos de algo que nos falta.

Em certo sentido, porém, a verificação de que caímos ainda não precisaria da revelação. Para Pascal, a mera observação indicaria nossa condição dúplice, de modo que ainda estamos em um patamar em que o dado exterior da revelação não precisaria necessariamente ser invocado, a não ser para dar um conteúdo preciso (a teologia do pecado original) à noção genérica de queda. Sem a hipótese de uma queda, entretanto, não haveria como explicar tal carência de algo que nos é inalcançável:

117/409: A grandeza do homem.

A grandeza do homem é tão visível que ela se extrai até mesmo de sua miséria, pois aquilo que é natureza nos animais, chamamos miséria no homem, e por aí reconhecemos que, sendo a sua natureza hoje semelhante à dos animais, ele está decaído de uma natureza melhor que lhe era própria anteriormente.

Pois quem se acha infeliz por não ser rei a não ser um rei despossuído? (...) Quem se acha infeliz por não ter senão uma boca e quem não se acharia infeliz por só ter um olho? Talvez a gente nunca tenha pensado em afligir-se por não ter três olhos, mas fica-se inconsolável se não se tiver nenhum. (Pascal, 2005, pp. 40-41)

Em suma, somos infelizes porque carecemos de algo que sabemos ser fundamental para nossa realização. Esta característica, que alguns comentadores chamarão de consciência trágica⁶, depende da compreensão dessa carência como uma *privação*, e não mera negação.

Descartes já havia invocado esta distinção entre privação e negação na *Quarta Meditação*, ao discutir o problema do erro e se este implicava ou não uma imperfeição na ação criadora de Deus. Sua primeira resposta é devedora da interpretação de Santo Agostinho para o problema do mal, o qual, como não-ser, não pode ser atribuído a Deus, que não é responsável pela criação daquilo que, em si mesmo, não existe. Analogamente, Descartes, discutindo o problema do erro, diz que, por não ser uma realidade positiva, e sim uma limitação de nossa

⁶ A expressão foi atribuída a Pascal no livro clássico de Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*.

capacidade cognitiva, o erro não foi criado, logo não tem implicações negativas para o Deus criador. Mas o próprio Descartes aponta as limitações desta solução:

“Todavia, isto ainda não me satisfaz inteiramente; pois o erro não é uma pura negação, isto é, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que não é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir. E, considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida (...). (Descartes, 1988, p.48)

Descartes tenta nos mostrar que a solução tradicional para o problema do mal é insuficiente para explicar o erro. Há algo de positivo na negatividade do erro porque ele não é simples *negação* ou ausência, mas *privação*. O que distingue estas duas manifestações do não-ser? A negação é a ausência de algo que não pertence à essência da coisa. Ter asas não faz parte da essência do cachorro, logo a ausência delas é mera negação no cachorro. Já no pássaro, a ausência de asas é uma privação, e é sentida como tal. Como explica Gueroult:

A luz natural representa o erro e igualmente – fortificada nisso pela luz sobrenatural – o pecado como uma falha e não como uma simples ausência. A limitação comporta apenas a ignorância, o erro adiciona à ignorância sua afirmação como ciência; ele adiciona ao nada sua afirmação como ser. Tal é o positivo que constitui sua essência e que *não deve ser*. Se é assim, o erro não poderia ser um simples negativo. Ele não corresponde à menor quantidade positiva, mas ele é, em relação a mim, “imperfeição positiva”⁷ e intrínseca, quantidade negativa que destrói a quantidade positiva. O erro é, não mais limitação ou ausência de ser, mas corrupção do ser, posição de alguma coisa de contrário ao que *deve ser*. Ora, na medida em que se introduz no erro um elemento positivo – mesmo que fosse de sinal contrário – é impossível dar conta dele pelo nada. Uma causa positiva é requerida para fundar essa imperfeição positiva, e Deus, sendo tudo aquilo em que residem o positivo e a causa eficiente, deve aparecer necessariamente de novo como autor responsável do erro, o que contradiz sua perfeição e sua veracidade. (Gueroult, 2016, p.346, itálicos nossos)

Em suma, para Descartes, o erro, no homem, não é sentido como mera negação, tal como seria a ignorância, mas como privação de algo que ele deveria possuir. Tal como a capacidade de enxergar, a capacidade de evitar erros faria parte da minha essência, portanto, ao perder a visão, bem como ao errar, sinto isso como uma privação.

Não seria descabido dizer que quase toda a filosofia de Pascal é um longo comentário desta discussão cartesiana. Para Pascal, a infelicidade está diretamente ligada à ideia de privação, por isso posso sofrer por ter só um olho, mas nunca por não ter três. Se a infelicidade vai além de uma tristeza pontual e atinge o nível de miséria (a infelicidade essencial), é porque a privação foi radical: nós perdemos não só algo que nos era devido, mas perdemos a nós mesmos e vivemos esta perda como uma morte. Daí que tamanho sofrimento só se explique por uma queda em que tenhamos perdido nossa própria natureza. Salta aos olhos do leitor que Pascal valoriza a queda e o pecado original como as chaves explicativas da nossa condição, mas

⁷ Vale notar que Descartes usa esta expressão nas *Respostas às quintas objeções* não para adotá-la, mas para repudiá-la. No entanto, “imperfeição positiva” indica com rara felicidade o problema que Descartes apresentou na *Quarta Meditação* e o fez ir além da solução tradicional. Por isso nos parece razoável acompanhar a ousadia de Gueroult.

costuma escapar ao leitor exatamente o que deve ser explicado, a saber, o sentimento de privação. Por isso, mais do que os conceitos teológicos que lhe servem de roupagem, o motor que move os *Pensamentos* é a noção de privação. Este é o núcleo que uma crítica profunda e eficaz a Pascal teria necessariamente de atacar.

Mal e privação em Espinosa⁸

Embora não tenha lido Pascal (afora talvez as menções a ele na *Lógica de Port Royal*), Espinosa fez, por meio de uma de suas correspondências, a mais dura das críticas ao pensamento pascaliano. Em carta de 12 de dezembro de 1664, Blyenbergh, apresentando-se como puro amante da verdade e da filosofia, escreve a Espinosa para pedir esclarecimentos sobre um problema já clássico: a origem do mal e a justificação de Deus por tê-lo criado, isto é, nos futuros termos leibnizianos, a teodiceia. O missivista havia lido os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e os *Pensamentos Metafísicos*⁹, primeira obra publicada por Espinosa, e, mesmo sem distinguir bem o que vinha de Descartes e o que eram novidades espinosanas, mostra-se insatisfeito com as explicações dadas para o problema do mal. Se, com base na teoria cartesiana da criação continuada como condição para as coisas persistirem na existência, tudo é continuamente recriado por Deus, inclusive os movimentos da vontade (a quem a *Quarta Meditação* havia atribuído o erro e o pecado), das duas, uma: ou Deus é produtor do mal (o que nos lança no problema de teodiceia), ou não há mal e nem sequer movimentos maus da alma, na contramão da letra não só de Descartes, mas também de Agostinho e de boa parte da tradição teológica, que situava o pecado naqueles movimentos.

O exemplo de Blyenbergh não poderia ser mais paradigmático: se Adão quis comer o fruto proibido, é porque Deus criou esta vontade de Adão, e não como uma vontade indeterminada ao bem ou ao mal. Ou seja, sendo a vontade um movimento da alma, Deus, ao recriar a alma, a recria desta ou daquela maneira, isto é, com este ou aquele movimento, cuja positividade exige criação, o que implica a cooperação de Deus com todas as vontades, mesmo as más, e na medida mesma em que são más. Daí que, no contexto da doutrina da criação continuada, o apelo à ideia de que o mal é não-ser, e por isso dispensaria a participação divina, não se sustenta. Do contrário, pergunta Blyenbergh, de onde procederia a vontade de comer o fruto proibido?

⁸ Esta parte do artigo retoma questões discutidas mais detalhadamente em Oliva, 2022.

⁹ Espinosa, B. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. Doravante, PPC e CM.

Mesmo que o erro seja evitável, o fato é que ele existe, e se ele tem alguma positividade, ainda que seja a de uma imperfeição positiva ou privação, é legítimo fazer de Deus seu criador, ou no mínimo corresponsável por ele, já que nossa vontade não é causa de si mesma.

Ao responder a Blyenbergh, Espinosa reconhece que, da Providência ou vontade divina, bem como da criação continuada, *parece* seguir aquela alternativa que soara absurda ao missivista. Isto, porém, pouco significa, visto que Blyenbergh também *parece* não ter clareza do que é o mal. O que a carta havia sugerido com o exemplo de Adão é que o mal é a própria vontade enquanto determinada de certa maneira ou enquanto contraria a proibição divina. Em suma, nos termos postos por Blyenbergh o problema é de fato insuperável, e continuará a produzir contradições enquanto se mantiver alguma positividade para o mal. Por isso a solução de Espinosa, na carta 19, deverá retomar a tese que Blyenbergh havia achado insuficiente, porém terá de radicalizar a tese de Agostinho e Descartes, suprimindo os resquícios de positividade das noções de corrupção da vontade (Agostinho) e abuso da vontade (Descartes), e assim esvaziando como nunca antes a noção de mal.

A chave para esse esvaziamento vem na sequência da mesma carta. Ao identificar perfeição e essência de uma coisa, Espinosa está dizendo que todos os positivos são essências singulares e que a perfeição das coisas não deve ser mensurada por sua proximidade ou distância em relação a uma essência universal. Ora, o que vale para os indivíduos vale também para as volições singulares, onde aliás se situava o mal para Blyenbergh. O que temos, neste quadro ontológico, é a recusa de uma escala de perfeição e a afirmação de “perfeitos” diversos e não hierarquizados entre si, gozando cada um de sua realidade própria, sem medida com as outras.

De onde então vem a imperfeição? Diz a continuação da carta 19:

Nas coisas não podemos conceber imperfeição nenhuma, a não ser que consideremos outras que têm mais realidade. E, por isso, na decisão de Adão, quando a consideramos em si e não a comparamos com outras coisas mais perfeitas ou que demonstram um estado mais perfeito, não poderemos descobrir nenhuma imperfeição. (Spinoza, 2007, p. 84)

Em outras palavras, consideradas em si mesmas, as coisas (incluindo a vontade de Adão) não são imperfeitas, pois têm o grau de perfeição condizente com sua própria realidade, ou melhor, idêntico a ela. A imperfeição supõe a comparação com algo diverso, que tem outra essência, mas que é artificialmente colocado como um grau superior de uma escala comum. Em si mesma, separada deste processo mental de comparação, a imperfeição não é nada. Donde Espinosa poder concluir: “Se é assim, segue-se claramente que, dado que os pecados não indicam outra coisa senão imperfeição, não podem consistir em algo que expresse realidade, como a decisão de Adão e sua execução” (Spinoza, 2007, p. 85). A decisão de Adão em si

mesma, por guardar alguma positividade, não pode ser imperfeição, logo não pode ser pecado. Não pode haver “imperfeição positiva”, nem no sentido de privação.

A bem da verdade, neste aspecto a carta de Espinosa não traz novidade em relação ao que já havia sido dito nos CM, de cuja leitura Blyenbergh havia partido. No capítulo 7 da parte II, Espinosa já havia dito que “males e pecados nada são nas coisas, mas apenas na mente humana que compara as coisas entre si” (Espinosa, 2015, p. 239), e o filósofo os analisa conjuntamente com os chamados entes de razão. O capítulo 1 da parte I dissera que os entes de razão são modos de pensar que servem para mais facilmente reter, explicar e imaginar as coisas. Por exemplo, os gêneros são modos de pensar que auxiliam a reter na memória os novos objetos conhecidos. O tempo e o número são modos de pensar que explicam uma coisa por comparação com outra (os ponteiros do relógio, uma régua, etc.). Todos esses casos envolvem a imaginação, mas podem servir de auxílio para a razão e para a ciência. O último exemplo de Espinosa, porém, será mais complexo.¹⁰ Tal como o ato de afirmar, o ato de negar é acompanhado de movimentos corpóreos, o que se traduz em imaginação e, por conseguinte, em uma afirmação confusa. Daí que meras ausências possam ser indiretamente imaginadas e tomadas por entes, como a treva e a cegueira. Estes entes de razão, em vez de auxílio, são um entrave à razão e à ciência, na medida em que hipostasiam coisas que não existem. Portanto, quando capítulos à frente Espinosa diz que males e pecados nada são nas coisas, mas só na mente humana que compara as coisas, o filósofo está afirmando que eles constituem um ente de razão muito peculiar. Trata-se de uma comparação que não tem parâmetro definido, como ocorria com a régua e os ponteiros do relógio, e que resulta no sentimento da defasagem de perfeição entre duas essências distintas. Tal como na cegueira ou na treva, a imaginação afirma confusamente esta defasagem, hipostasiando-a e chamando-a de imperfeição, mal ou pecado. Portanto os CM já davam a Blyenbergh tudo que era preciso para entender a total negatividade do mal, um mero ente de imaginação.

Este percurso permite a Espinosa recuperar os dois polos da alternativa de Blyenbergh. Dada a negatividade do mal e a impossibilidade de ocorrer algo contra a vontade de Deus, é correto afirmar que não há males, ainda que se possa falar deles como modos de pensar decorrentes do hábito humano de comparar impropriamente as coisas. Agora vemos que, como a vontade de Adão em si mesma não é má, não há problema em dizer que Deus a produz. E aí também chegamos ao segundo polo da alternativa que parecia absurda a Blyenbergh: é verdade dizer que Deus produz as vontades más, só que elas não são más em si mesmas. Retornando ao

¹⁰ Ver Espinosa, 2015, p. 199.

exemplo clássico, o mal estaria na privação de um estado mais perfeito que Adão perdeu por sua própria decisão. Note-se que a comparação que gerou este sentimento de imperfeição se dá entre o estado atual do homem e um estado imaginário que não temos mais ou talvez nunca tenhamos tido, porém basta uma comparação imaginária (e sem base ontológica) para produzir a afirmação confusa que denominamos privação. Não é Deus, mas somos nós que fazemos esta comparação imaginativa, logo é natural que esta afirmação confusa de privação esteja em nós, não em Deus. Como já diziam os CM¹¹, Deus conhece as privações apenas enquanto conhece a mente humana, sem que para Ele elas deixem de ser o que ontologicamente são: meras negações.

Até que ponto esta solução difere da de Descartes? Ao falar do erro na *Quarta Meditação*, o filósofo francês chega a uma fórmula semelhante: o que é privação em nós, é negação em Deus. Em Descartes, a privação é o mau uso do livre arbítrio que julga sobre aquilo que é confuso e, por isso, erra. Deus nos deu uma faculdade perfeita de afirmar e negar, de modo que o mau uso que fazemos dela é uma imperfeição em nós, não em Deus. Porém a semelhança na formulação não deve esconder o afastamento de Espinosa em relação a Descartes. A sequência da carta mostra não apenas a comparação particular que gerou o ente de imaginação que denominamos pecado original, mas também explica por que o funcionamento da mente produz males de todas as ordens:

Mas isto provém de que a todas as coisas singulares de uma mesma espécie, por exemplo, a todas aquelas que têm a figura externa de homem, nós as expressamos com uma só e mesma definição, e portanto as consideramos todas igualmente aptas a alcançar a suma perfeição que podemos inferir de tal definição. Mas quando encontramos alguém cujas ações chocam com esta perfeição, julgamos que está privado dela e que se desvia de sua natureza. (Spinoza, 2007, p.85)

A partir dos vestígios externos nossa mente tende a formar universais a respeito das coisas semelhantes, a começar pelos próprios homens, unificando-as nominalmente sob uma definição. É com esse universal imaginário ou definição abstrata que comparamos cada coisa (e cada homem) singular, e então nós os sentimos como privados e imperfeitos. O mal, como ente de razão, só surge de uma comparação de alguma coisa com um outro ente de razão. Deus pode conhecer a produção do mal em nossa mente singular, mas não como mal, pois não tem o outro universal imaginário com o qual compará-lo:

Mas como Deus não conhece as coisas abstratamente nem forma definições gerais deste tipo, e como não compete às coisas mais realidade do que a que o intelecto e a potência divina lhes infundiu e efetivamente concedeu, segue-se com evidência que esta privação só pode chamar-se tal com respeito a nosso intelecto, mas não com respeito ao intelecto de Deus. (Spinoza, 2007, p. 86)

¹¹ Ver Espinosa, 2015, pág. 239.

A distância em relação a Descartes é maior do que parece. Para o francês, mesmo afirmando o não ser da privação, esta constitui intrinsecamente o ato abusivo da vontade (“é neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro” (Descartes, 1988, p. 52)). Este ato é mau na sua singularidade, a despeito do esforço cartesiano para mostrar que Deus não é responsável por ele. Em Espinosa, a privação se constitui exclusivamente no registro do intelecto humano, sem recurso a uma vontade abusiva ou corrompida, e mesmo neste registro a privação só se apresenta como tal para as lentes limitadas da imaginação, que forma universais e compara com eles os indivíduos singulares. Ou seja, na sua singularidade, não há atos maus, pois o mal e os pecados são entes de razão externos aos atos em questão. Daí que Deus produza esses atos e, contudo, não possa conhecê-los como maus, mas apenas como atos reais. Em suma, as duas afirmações que afligiam Blyenbergh (“Não há males” e “Deus produz os males”) podem ser aceitas simultaneamente, desde que as entendamos movidos pelo amor à filosofia.

Esta última condição, porém, não era sinceramente atendida por Blyenbergh, que na carta 20 já se apresenta não mais como puro amante da verdade, mas como filósofo cristão¹². Isto limita uma correspondência que tinha tudo para ser prolífica, e nas poucas cartas que se sucedem não veremos mais o Espinosa de peito aberto da carta 19. Mesmo assim, ele confirma na carta 21 o que vimos a respeito do mal, explicitando mais uma vez as noções de negação e privação, bem como a redução da segunda à primeira:

Digo, pois, em primeiro lugar, que privação não é o ato de privar, mas uma simples e mera carência, que em si não é nada; pois é somente um ente de razão ou um modo de pensar que forjamos quando comparamos as coisas entre si. Dizemos por exemplo, que um cego está privado da visão porque o imaginamos facilmente como vidente, seja que esta imaginação nasça da comparação com outros que veem ou de seu estado atual com o anterior, quando via. E quando consideramos este homem com este critério, a saber, comparando sua natureza com a de outros ou com a sua anterior, então afirmamos que a visão pertence à sua natureza e, por isso, dizemos que está privado dela. Mas quando se considera o decreto de Deus, e sua natureza, é-nos tão impossível afirmar deste homem quanto de uma pedra que está privado da visão; pois em tal caso, a este homem a visão pertence-lhe, sem contradição, tão pouco como à pedra; porque a esse homem não lhe pertence e não é seu nada mais do que aquilo que o intelecto e a vontade divinos lhe atribuíram. E, portanto, Deus não é mais causa do não-ver daquele quanto do não-ver da pedra, o qual é uma mera negação. (Spinoza, 2007, p. 109)

Como vimos, a privação é um ente de razão que produzimos ao comparar imaginativamente as coisas com outras coisas ou com estados anteriores delas próprias. Daí a

¹² “Tenho duas regras gerais conforme as quais trato sempre de filosofar. A primeira regra é o conceito claro e distinto de meu intelecto; a segunda, o Verbo revelado de Deus ou a vontade de Deus. Segundo a primeira, esforço-me em ser um amante da verdade, mas segundo ambas, filósofo cristão. E quando, depois de um longo exame, sucede que meu conhecimento natural pareça chocar com este Verbo ou não concordar tão bem com ele, este Verbo tem sobre mim tanta autoridade que os conceitos que eu imaginava que eram claros, antes os coloco em dúvida do que os ponho acima e contra a verdade que, creio, foi-me prescrita nesse Livro” (Blyenbergh apud Spinoza, 2007, p. 89).

força dos exemplos dados por Espinosa: o cego e a pedra. Diferentemente do que se dava em Descartes, não podemos dizer que, em suas respectivas essências, o cego é privado de visão, ao passo que a visão é apenas negada da pedra. Para Espinosa, na singularidade de suas essências, a visão é contraditória com ambos. Deus produz o cego e a pedra, mas não é causa do não-ver do cego nem da pedra, porque em ambos a ausência de visão é pura negação. Sem o olhar que julga, externo ao cego e à pedra, não falta nada a nenhum dos dois. Também por isso o apetite concupiscente de Adão só foi um mal para nosso intelecto, não para o de Deus: “Pois ainda que Deus conhecesse o estado pretérito e presente de Adão, nem por isso entendia que Adão estava privado de seu estado pretérito, isto é, que o estado pretérito pertenceria a sua natureza.” (Id, *ibid.*).

Na correspondência, o pecado adâmico é apenas um exemplo. Portanto, a força da argumentação de Espinosa não está na face teológica da discussão, embora fosse esta que mais interessasse a Blyenbergh. O que realmente interessava a Espinosa era demolir a máquina imaginativa que produziu não só esta face teológica, mas todo pensamento que opera por meio de um conceito totalmente desprovido de suporte ontológico, a privação. Conceito que sustentava as dúvidas (e as crenças) do cristianismo de Blyenbergh; conceito com o qual também operava Descartes, levando-o a transformar uma questão epistemológica em um problema de teodiceia; conceito que está no núcleo do pensamento pascaliano, o qual, tal como o vejo, é uma filosofia da privação. Por isso não hesito em dizer que, mesmo sem tê-lo em vista, Espinosa fez a Pascal a mais dura crítica que podia ser feita. Dizê-lo quebrado pelo cristianismo, como apontou Nietzsche, ou misantropo, ainda que sublime, como acusou Voltaire, foram ataques que macularam apenas a superfície do pensamento pascaliano. Sem saber, Espinosa chegou ao fundo. Voltando a meu percurso pessoal, é certo que minha admiração por Pascal se mantém a despeito da crítica espinosana, mas não são mais as lentes pascalianas que me orientam na caminhada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In Col. *Os Pensadores*, vol. Descartes. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- ESPINOSA, B. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*. Paris: Gallimard, 1959.
- PASCAL, B. *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Alameda, 2014.

GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

OLIVA, L.C.G. Ceticismo e dogmatismo em Pascal. In *Discurso*, Rev. do Depto de Filosofia da USP, LI, vol. 2, dez. 2021, pp. 113-133.

_____. Mal e privação em Espinosa. In *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, XLVI, jan-jul. 2022.

PASCAL, B. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SPINOZA, B. *Epistolario*. Trad. de Oscar Cohen. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007.