

DA ACTUALIDADE À ATIVIDADE: PENSAMENTO HUMANO E ATO PURO EM ESPINOSA¹

Laurence Renault*

Assim como escreve Leo Strauss, Espinosa é quem “no mundo moderno que já encontrava diante dele, salvou, transportando-lhe o ideal de vida da tradição pré-moderna (antiga e medieval), o ideal do conhecimento (teorético) de Deus”.² Espinosa se singulariza assim no seio do racionalismo moderno, porque ele dá como horizonte à vida humana a felicidade teorética da tradição aristotélica, a qual consiste nesta “ciência divina” que é ao mesmo tempo contemplação do divino e imitação do conhecimento pertencente a Deus, “pois uma ciência divina é ao mesmo tempo aquela que Deus possuiria preferencialmente e que trataria das coisas divinas”.³

Qual sentido dar a essa exceção espinosana: trata-se de uma ambição anacrônica, que faria de Espinosa um “filósofo medieval”,⁴ para retomar a expressão de E. Lévinas? Ou ainda, que poderia levar a pensar que o espinosismo, como filosofia da felicidade, “é uma filosofia antiga”, segundo os termos de M. Henry?⁵

* Professora de Filosofia da Universidade de Paris-Sorbonne (Paris IV) (N. T.).

¹ Este texto foi originalmente publicado em francês no volume *Vers la contemplation, Etudes sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'antiquité à la Renaissance*, organizado por Chr. Trottmann e publicado pela Honoré Champion, em 2007, na coleção *Centre d'études supérieures de la Renaissance, Le savoir de Mantice* (p. 291-310) (N.T. (Nota do Tradutor)).

² Leo Strauss, “Le testament de Spinoza”, artigo retomado em *Le testament de Spinoza*, Paris, Le Cerf, 1991, p. 42.

³ Aristote, *Métaphysique A*, 2 983 a 6-7.

⁴ Segundo a expressão escolhida por E. Lévinas como título de sua resenha da obra de H. A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza, Unfolding the latent processes of his reasoning* (Cambridge [Mass.], 1934, trad. Française Gallimard, Paris, 1999): “Spinoza, philosophe medieval”, *Revue des études juives* I, (51), no. 1-2, janeiro-junho de 1937.

⁵ M. Henry, *Le bonheur de Spinoza*, Publications de la faculté des Lettres et des

Sustentá-lo implicaria que o racionalismo tende a excluir uma tal perspectiva e que Espinosa não teria conseguido, mantendo-a, senão uma sorte de proeza de equilíbrio instável. Há, certamente, no pensamento moderno tal como o inaugura Descartes, uma oposição entre a intenção de um conhecimento certo e a perspectiva que o ideal aristotélico abre ao pensamento humano. Para assinalá-lo rapidamente, basta lembrar o tema da sabedoria universal a partir do qual se iniciam as *Regulae ad directionem ingenii* e a reflexão metódica de Descartes, segundo a qual a sabedoria reside no bom senso, que se desdobra em todas as ciências e não deve precisamente identificar-se com uma ciência particular, definida por um objeto particular, mesmo que ele fosse o ser sumamente inteligível.⁶ A perfeição do conhecimento não se funda sobre a perfeição de seu objeto, ela consiste no correto uso da razão, o qual exige uma certa indiferença à variedade dos objetos.⁷ Mas, não haveria uma afinidade de fundo entre a inspiração da concepção racionalista do conhecimento humano e a tradição aristotélica, afinidade cuja retomada espinosana seria precisamente o testemunho? O traço dominante da teoria racionalista do conhecimento é a sua convicção de que o intelecto tem a faculdade de atingir por si mesmo (isto é, sem pressupor a ação das coisas mesmas sobre o pensamento) a coincidência com a realidade. Essa concepção pode entender-se de uma maneira mais ou menos radical. Ela pode significar simplesmente a rejeição de deixar intervir uma receptividade de ordem sensível na edificação do conhecimento humano; nesse sentido, o racionalismo é simplesmente a tese que se opõe a toda forma de empirismo e que considera que o intelecto não se apoia na sensibilidade para atingir o conhecimento das coisas. Mas essa convicção pode entender-se também num sentido muito mais radical, como a exclusão de toda receptividade da constituição do conhecimento

Sciences Humaines de l'université Saint-Joseph, Beyrouth, 1997, p. 26.

⁶ O estudo dessa oposição foi objeto de nosso *Descartes ou La félicité volontaire, idéal aristotélicien de La sagesse et La réforme de l'admiration*, Paris, PUF, Épiméthée, 2000. Para o ponto precisamente evocado aqui, ver p. 15-20.

⁷ Cf. Descartes, *Règle I*, éd. Adam et Tannery (doravante AT IX), 360, 7-12: “*cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam Solis lumen a rerum quas illustrat, varietate [...]*”.

humano verdadeiro. Nesse caso, é tanto a receptividade intelectual quanto a receptividade sensível que se encontram excluídas. O racionalismo designa então uma concepção da inteligência humana que não lhe reconhece nenhuma forma de passividade, que lhe acorda ser puramente ativa. O primeiro grau de racionalismo é ilustrado por Descartes e Malebranche, que, conquanto excluam toda receptividade sensível da constituição do conhecimento verdadeiro, consideram, entretanto, o intelecto humano como passivo em relação ao inteligível. O segundo grau é ilustrado por Espinosa e Leibniz. (Com efeito, só a imaginação é passiva, para Espinosa, o intelecto – que corresponde às ideias adequadas do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento – é puramente ativo. Quanto a Leibniz, ele exclui de nossa representação toda passividade no sentido próprio do termo, para manter apenas uma eventual “influência ideal”⁸ de uma mônada sobre a outra). O que pretendo aqui mostrar é que essa forma radical de noética racionalista constitui uma transposição ao pensamento humano da pura actualidade que caracterizava o pensamento divino na tradição aristotélica (o que desenvolverei a propósito de Espinosa, mas não farei senão indicar aqui marginalmente no caso de Leibniz) e que Espinosa confere uma posterioridade moderna ao ideal aristotélico de uma sabedoria humana concebida como “ciência divina”, fundando-o sobre uma concepção de conhecimento humano resolutamente racionalista, ainda que encontre sua origem na conceituação aristotélica.

Nessa transposição do ato puro ao pensamento humano, é a noção mesma de ato puro, tanto quanto o conhecimento humano, que foi novamente interpretada. É nas questões que permitem essas novas concepções que reside a implicação deste estudo da retomada espinosana do ideal aristotélico: deve-se conceber o conhecimento humano como um “sofrer”? Como o pensamento se refere a seu objeto: é necessário sempre supor uma forma de presença do objeto junto ao intelecto como condição do conhecimento, ou não seria obra mesmo do conhecer fazer o objeto presente ao pensamento? Por conseguinte, que é um puro ato de conhecimento: deve ele ser entendido no sentido da actualidade (o pensamento que consiste em uma sorte de constatação do que lhe é sempre

⁸ Cf. Leibniz, *Monadologie*, § 51, éd. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, VI, p. 615.

presente, pois idêntico) ou da atividade (o pensamento que engendra nele mesmo seu objeto sem pressupor a presença dele e sem nada dele receber)?

Perfeição do ato e perfeição do objeto

O ideal de origem aristotélica da felicidade teórica não é uma peça estranha no seio do pensamento de Espinosa, como a reminiscência de uma antiga tradição, mas se encontra nele fundado de uma nova maneira. Examinemos, em primeiro lugar, a demonstração que Espinosa dá a respeito da proposição segundo a qual “o supremo bem da mente reside no conhecimento de Deus”.⁹ Essa tese enuncia um dos aspectos do ideal aristotélico; o de uma felicidade que reside na ciência de Deus, no sentido objetivo do genitivo. Espinosa o demonstra da seguinte maneira: “a virtude absoluta da mente é conhecer; ora, o supremo objeto que a mente pode conhecer é Deus: então a suprema virtude da mente é conhecer Deus”.¹⁰

Essa demonstração parece muito próxima da maneira pela qual a tese em questão é justificada na tradição aristotélica medieval. Basta, para convencer-se disso, comparar o texto com uma passagem da *Suma contra os gentios*, em que Tomás de Aquino escreve: “uma operação como aquela [o conhecimento intelectual] deve ser tanto mais perfeita quanto mais perfeito é seu objeto; assim pensar o mais perfeito inteligível, que é Deus, é o que há de mais perfeito nesse gênero de operação, que é o pensamento”.¹¹ Trata-se aparentemente da mesma tese, fundada da mesma

⁹ “*summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere*”, Espinosa, *Ética*, IV, 28, II, 228, 8-9 (Citamos o texto original segundo a edição Gebhardt das *Opera* de Espinosa, Heidelberg, 1987 (2). A tradução francesa da *Ética* é a de B. Pautrat, Éditions du seuil, Essais, Points, Paris, 1999).

¹⁰ « *est [...] mentis absoluta virtus intelligere; at summum, quod mens intelligere potest, Deus est: ergo mentis summa virtus est Deum intelligere.* », *Id.*, Demonstração da proposição 28 da *Ética*, IV, II, 228, 17-20.

¹¹ “*quum autem hujusmodi operationes ex objectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur; oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum quanto ejus objectum est perfectius; et sic, intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere huius operationis quae est intelligere.*”, Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, III, 25, 3, edição Marietti, Turim, 1920.

maneira. No entanto, essa proposição e, mais amplamente, a tese de uma proporção entre a perfeição do conhecimento e a perfeição de seu objeto são estabelecidas de maneira radicalmente diferente na tradição aristotélica e em Espinosa.

Para Tomás de Aquino, assim como para os que admitem a teoria aristotélica do conhecimento, a perfeição do conhecimento depende da perfeição de seu objeto, no sentido de que o conhecimento humano não se produz senão sob a condição de assimilação do conhecido ao cognoscente. É essa assimilação que permite o exercício mesmo da inteligência. Essa assimilação consiste precisamente no fato de que por meio da espécie inteligível o objeto confere a sua forma ao intelecto. Ao fazer isso ele dá ao intelecto paciente, ele mesmo desprovido de toda forma, o princípio formal que é o princípio de sua atividade, seguindo a equivalência aristotélica entre forma e ato. O objeto confere assim ao intelecto a forma que lhe permite passar da potência ao ato, isto é, conhecer. O objeto é assim perfeição do cognoscente num primeiro sentido: no sentido em que ele é o princípio pelo qual a potência de pensar, que é o intelecto, passa a esta perfeição, que é o ato. O objeto é também princípio da perfeição do ato de inteligência em um segundo sentido, porque o ato é tanto mais perfeito quanto for o objeto que se encontra no princípio de sua atividade. Com efeito, a forma pela qual o intelecto é informado e passa da potência ao ato, a forma do objeto, é a forma segundo a qual se exerce o ato de inteligência, ou seja, a forma que determina o que este ato conhece. Como o precisa Tomás de Aquino:

na ação imanente ao agente, para que a ação se produza, é preciso que o objeto esteja unido ao agente: o sensível deve estar unido ao sentido para que haja sensação em ato. O objeto desempenha então, quando ele é unido à potência, o papel da forma que nos outros agentes é o princípio da ação: pois, do mesmo modo que o calor é no fogo o princípio formal do aquecimento, a espécie da coisa vista é no olho o princípio formal da visão.¹²

¹² “*in actione quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti: sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu; et ita se habet obiectum unum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus: sicut enim calor est principium formale*

A mesma explicação vale para a ação imanente que é a intelectção. Por isso, o ato de conhecimento não tem um conteúdo qualquer, mas é o conhecimento da coisa, cuja forma está no princípio de seu exercício. Ou seja: o princípio eficiente é ao mesmo tempo o princípio formal do conhecimento, porque é a forma que é princípio do ato. O ato de conhecimento varia assim com a forma que é o seu princípio, isto é, em função dos diferentes objetos conhecidos. É então tanto mais perfeito quanto o é o objeto que ele conhece, que é o princípio mesmo de sua atividade de conhecimento. Assim, a visão da essência divina, na qual a natureza divina desempenha o papel da espécie inteligível,¹³ é ela o conhecimento mais perfeito.

Essa explicação se funda sobre a receptividade da faculdade de conhecimento em relação ao objeto, ou seja, sobre a passividade do intelecto aceita na tradição aristotélica na origem de toda intelectção humana e que é legível na noção de intelecto paciente ou intelecto possível. Ela se inscreve na tradição que, desde o *De anima*, considera o conhecimento humano como uma forma superior de sentir.¹⁴

Ainda que sustentando a mesma tese, segundo a qual a perfeição suprema do conhecimento humano reside no conhecimento de Deus, Espinosa a funda sobre uma concepção de conhecimento completamente outra, porque ele não admite nenhuma passividade no conhecimento intelectual. Para Espinosa, o conhecimento verdadeiro (ou intelectual) é puramente ativo, ele não comporta nenhuma passividade e então nenhuma receptividade, o que é precisamente a única condição de sua verdade:

as percepções claras e distintas que formamos dependem só de nossa natureza e de suas leis firmes e invariáveis, isto é, de nossa própria potência, de modo algum de causas que, ainda que ajam também segundo leis firmes e invariáveis, nos sejam desconhecidas e estranhas à nossa natureza e à nossa potência.¹⁵

calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visiones in oculo.”, *Id., Summa theologiae* Ia, q.56, a I resp., ed. BAC, Madrid, 1978 sq.

¹³ Cf., por exemplo, *Id., Summa contra gentiles*, III, 51, 4.

¹⁴ Aristóteles, *Sobre a alma*, III, 4, 429 a 13-15.

¹⁵ “*unde sequitur, quas claras et distinctas perceptiones formamus a sola nostra natura ejusque certis et fixis legibus, pendere, hoc est a causis, quamvis certis et fixis legibus*

É suficiente que o conhecimento se explique unicamente pela natureza de nosso espírito, pela sua potência de conhecer, para que seja verdadeiro. Ora, é precisamente esse fato que define a atividade e a distingue da passividade para Espinosa: “digo que agimos [...] quando de nossa natureza segue [...] alguma coisa que se pode conhecer claramente e distintamente por ela só”.¹⁶ É suficiente então que o conhecimento seja ativo para que seja verdadeiro. Assim, o racionalismo, tal como caracterizado mais acima, se encontra no seu mais alto grau, uma vez que é da natureza do pensamento atingir, por sua exclusiva atividade, a coincidência com o real, que define a verdade, sem nenhuma receptividade ou passividade, nem mesmo em relação ao inteligível.

Segue-se que o próprio conteúdo do conhecimento depende da atividade de conhecimento. Sendo o pensamento puramente ativo, é essa atividade mesma que é a fonte de seu conteúdo, que não poderia ser recebido de outro lugar, o que implicaria passividade. Uma rápida comparação com a doutrina cartesiana da ideia permite pô-lo em evidência. Podemos dizer que, segundo Espinosa, a realidade objetiva¹⁷ da ideia verdadeira (seu conteúdo representativo) se funda em sua realidade formal (a ideia considerada como modificação do cognoscente), ela não tem precisamente outra causa, contrariamente ao que sustentava Descartes.¹⁸ Ela não implica assim a receptividade sensível admitida por Aristóteles, nem a receptividade

agentibus, nobis tamen ignotis, et a nostra natura et potentia alienis.”, Espinosa, *Carta 37*, de 1666, a J. Bouwmeester, IV, 188, 13-18; Cf. *Tratado da reforma do intelecto*, II, 32, 5-8: “*ideae fictae, falsae, et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est a quibusdam sensationibus fortuitis atque (ut sic loquar) solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis.*” O que a Ética formula em termos de causalidade adequada do espírito.

¹⁶ “*nos Tum agere dico [...] cum ex nostra natura aliquid [...] quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi.*”, *Id.*, *Ética III*, definição 2.

¹⁷ É a terminologia de Descartes conforme o uso que ele procura fazer dessa distinção na *Terceira Meditação*. A terminologia de Espinosa é mais tradicional, que fala da essência objetiva e da essência formal. Cf., por exemplo, *Tratado da reforma do intelecto*, II, 14-15.

¹⁸ A realidade objetiva da ideia não se explica, segundo Descartes, por sua realidade formal, ainda que em certos casos possam ter a mesma causa, a saber, a natureza do espírito.

intelectual reconhecida por Descartes.¹⁹ Seguindo a excelente fórmula de Deleuze: “a forma (no sentido, aqui, de realidade formal da ideia) não faz se não um com o conteúdo de qualquer ideia verdadeira”.²⁰ Por isso, a atividade do conhecimento não é idêntica ou de igual perfeição qualquer que seja o conteúdo, mas ao contrário, ela é tão variável quanto o conteúdo representado, uma vez que é nas variações do ato de conhecer que se encontra o princípio da perfeição variável do conteúdo representativo da ideia. A perfeição do conteúdo de conhecimento é correlativa à perfeição do ato de conhecimento: “a relação entre duas ideias é a mesma que a relação entre as essências formais dessas ideias (isto é, as ideias consideradas como ato de concepção)”.²¹ Como Espinosa escreve alhures, “as ideias diferem entre elas como seus objetos”,²² ele rompe assim com a tese cartesiana segundo a qual as ideias diferem apenas pelo seu conteúdo representativo, sua realidade formal sendo de igual perfeição entre uma e outra.²³

A tese tradicional, de inspiração aristotélica, se encontra assim fundada de uma maneira nova, racionalista, no sentido definido mais acima,

¹⁹ Cf., notadamente, Desc. *a Regius, maio de 1641*, AT III, 372, 12-13; *a Mesland, 2 de maio de 1644*, AT IV, 113, 22-28; *Paixões da Alma*, I, 17, AT XI, 342.

²⁰ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de minuit, 1968, p. 117-118. A fórmula é feliz, mas no capítulo consagrado à ideia espinosana (cap. VIII), a tese de uma concepção puramente ativa do conhecimento não nos parece pensada em sua radicalidade. Com efeito, Deleuze parece reintroduzir na forma mesma da ideia um desdobramento entre matéria e forma, em nome de uma distinção entre o que ele chama conteúdo objetivo e conteúdo material da ideia (cf., por exemplo, p.117).

²¹ “*ratio quae est inter duas ideas [est] eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum.*”, Espinosa, *Tratado da reforma do intelecto*, II, 16, 4-6. É o que está subentendido a toda a concepção espinosana do método que se exprime nesse tratado, segundo a qual a perfeição do método cresce com a perfeição do conhecimento, o método não sendo senão o conhecimento reflexivo do aspecto formal de nossas ideias verdadeiras. O melhor método é então o que se funda sobre a ideia verdadeira de Deus.

²² “*Nec etiam negare possumus ideas inter se, ut ipsa objecta, differere.*”, *Id.*, *Ética II*, 13 *escólio*, II, 96, l. 32-97, l. I.

²³ Cf. Descartes, *Meditatio IIIa*, AT VII, 40, 7-10: “*quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur.*”

uma vez que, se o objeto não é neutro para a perfeição do conhecimento, não é porque estaria na origem dessa perfeição, seguindo a antiga fórmula “o conhecido é a perfeição do cognoscente” com a passividade que ela implica no caso do homem (a forma do objeto sendo o princípio de passagem ao ato do intelecto paciente), mas é ao contrário, a perfeição do ato de pensamento que induz à de seu conteúdo e não o inverso. Isso se vincula ao fato de que o conhecimento não recebe o seu conteúdo de outro lugar, de que é puramente ativo, sem nenhuma passividade.

Assim a tese que consiste em afirmar que o conhecimento humano encontra a sua perfeição no conhecimento do objeto o mais perfeito, ainda que inteiramente tradicional em sua literalidade, repousa em Espinosa sobre um novo fundamento, uma vez que ela pressupõe que o conhecimento humano verdadeiro exclui toda a passividade e a perfeição do conhecer não depende, desde então, senão da potência ativa do cognoscente e não provém de forma alguma do objeto conhecido.

Conhecimento humano, conhecimento divino

Tal concepção do conhecimento humano verdadeiro não é, entretanto, totalmente estranha à tradição aristotélica, porque ela consiste na atribuição ao homem da pura atividade de conhecimento tradicionalmente reservado a Deus.

Essa atribuição é muito explícita em Espinosa. A concepção da pura atividade do conhecimento divino, que encontra a sua origem no ato puro aristotélico, foi difundida na Idade Média se adaptando ao horizonte da criação e à onisciência divina que ela implica: o conhecimento divino é então concebido como puramente ativo porque não comporta nenhuma receptividade, porque é o exemplar mesmo das coisas. Inversamente o intelecto humano é medido pelas coisas: seu conhecimento deve conformar-se a elas e, a esse título, comporta necessariamente uma dimensão de passividade.²⁴ Espinosa rejeita essa distinção e invoca explicitamente

²⁴ Cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 2, resp. : « *intellectus divinus est mensurans, non mensuratus [...] sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales* ». Por isso, o nosso intelecto comporta uma dimensão de passividade: « *quia*

a concepção tradicional do conhecimento divino como o que permite compreender a maneira pela qual ele concebe o conhecimento intelectual humano e, muito precisamente, o fato que aquele exclua toda a causalidade do objeto, sendo puramente ativo. Desde o *Tratado da reforma do intelecto*, ele escreve: “se supuséssemos que o intelecto perceba algum objeto novo, que nunca existiu – assim como alguns concebem o intelecto de Deus antes que ele tenha criado as coisas (percepção que certamente não pôde retirar de nenhum objeto) – e que de uma tal percepção o intelecto deduza legitimamente outras, todos esses pensamentos seriam verdadeiros e não seriam determinados por nenhum objeto exterior; eles não dependeriam senão da potência e da natureza do intelecto”.²⁵ Para Espinosa, o intelecto humano não é regulado pelas coisas do mesmo modo que o intelecto divino não o é. Para conceber corretamente o pensamento humano, é necessário pôr-se por hipótese na situação que se atribui ao intelecto divino na tradição: a de um espírito que pensa na ausência de todo objeto real, porque ele conhece “antes” de criar, isto é, a de um espírito cujo conhecimento não supõe nenhuma intervenção do objeto. O pensamento humano não comporta então uma parte de passividade em seu acesso à natureza das coisas. A distinção entre passividade e atividade no conhecimento já não se dá entre o conhecimento humano e o divino, ela distingue o conhecimento falso e inadequado (a imaginação, que comporta sempre a passividade)²⁶ do conhecimento verdadeiro. O conhecimento humano, quando verdadeiro,

accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum ».

²⁵ « *nam, si supponamus, intellectum ens aliquod novum perpeccisse, quod nunquam existit, sicut aliqui Dei intellectum concipiunt antequam res crearet (quae sane perceptio a nullo objecto oriri potuit) et ex tali perceptione alias legitime deducere, omnes illae cogitationes verae essent, et a nullo objecto externo determinatae ; sed a sola intellectus potentia et natura dependerent* », Espinosa, *Tratado da reforma do intelecto* II, 27, 3-9. Ainda que, para Espinosa, como indica a distância que toma dessa tese nessa passagem, o conhecimento divino não seja mais que o conhecimento humano o é, o exemplar segundo o qual se regula a produção das coisas. Cf. *Ethique* II, 6, cor. : « *hinc sequitur quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit* » II, 89, 15-17.

²⁶ Cf. *Id.*, *Ethique* III, I : « *mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, quatenus quaedam necessario agit et quatenus ideas habet inadaequatas, quatenus necessario quaedam patitur* », II, 140, 4-7.

não é de natureza menos ativa que a do conhecimento divino. Ele não tem mais nada de um sofrer.

Para Espinosa, o conhecimento humano não é, aliás, outra coisa que uma parte da atividade divina do conhecimento, assim como o indica a maneira pela qual descreve o que acontece quando temos ideias adequadas. Que um indivíduo tenha uma ideia adequada significa que Deus tem essa ideia na medida em que ele constitui a natureza do espírito deste indivíduo.²⁷ Como o espírito humano é uma parte do intelecto infinito de Deus;²⁸ isso significa que a ideia que Deus tem da coisa é produzida no intelecto divino pela atividade desta parte dele mesmo, que corresponde ao espírito deste indivíduo. Ou ainda, que no conhecimento adequado, o espírito humano coincide com a atividade pela qual Deus conhece uma certa coisa.

Que é, com efeito, o conhecimento adequado para Espinosa? Não se deve entendê-lo no sentido tradicional da adequação, a saber, a de um conhecimento que coincide perfeitamente com o seu objeto.²⁹ A adequação já não designa em Espinosa a relação de conformidade do conhecimento ao objeto. Essa relação de conformidade é o que Espinosa denomina na *Ética* a verdade do conhecimento: “a ideia verdadeira deve convir com aquilo de que é ideia”.³⁰ A adequação, ao contrário, deve ser considerada – independentemente de toda relação do conhecimento com o real – só do ponto de vista do pensamento: “por ideia adequada entendo uma ideia que na medida em que a consideramos em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira. Explicação: digo intrínsecas para excluir a que é extrínseca, a saber, a convergência da

²⁷ « *cum dicimus dari in nobis ideam adaequatam et perfectam, nihil aliud dicimus quam quod in Deo, quatenus nostrae mentis essentiam constituit, detur idea adaequata et perfecta* », *Ibid.*, II, XXXIV, dem., II, 116, 22-25.

²⁸ « *hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei* », *Ibid.*, II, XI, cor., II, 94, 30-31.

²⁹ Ainda que esse sentido não esteja ausente em Espinosa, como o prova o corolário da proposição XI da *Ethique* II, (II, 95, 5-6) onde é questão de « *rem ex parte, sive inadaequate percipere* », ele é, no entanto, derivado, a noção de adequação designando assim primeiro um caráter intrínseco da idéia.

³⁰ « *Idea vera debet cum suo ideato convenire* », *Id.*, *Ethique* I, axiome 6: II, 47, 1.

ideia com aquilo de que é ideia”.³¹ É no conhecimento, considerado nele mesmo, que se lê a adequação, sem referência à conformidade com a coisa.

Como sabemos que o nosso conhecimento é adequado? Como sabemos que conhecemos uma coisa a partir do conhecimento pelo qual o intelecto divino a conhece? Em que isso se atesta no conhecimento que temos independente de toda relação ao objeto? Para isso, é necessário que a adequação seja legível na ideia, independente de sua relação representativa com a coisa, ou seja, na ideia considerada em sua essência formal. É no conhecimento enquanto conhecimento, ou ainda, no conhecimento reflexivo da ideia, ou ideia da ideia, que se atesta a adequação. A ideia da ideia não é, com efeito, “nada que não seja a forma da ideia, na medida em que se considera essa como uma maneira de pensar, sem relação com o objeto”.³² É a ideia, enquanto ideia, ou seja, em sua essência formal e não em seu conteúdo representativo, que é ela mesma seu próprio critério de adequação. Segundo os termos do *Tractatus de intellectus emendatione* (onde não se encontra ainda a noção de adequação): “a maneira pela qual sentimos a essência formal é a própria certeza”.³³

Em que a forma da ideia atesta a adequação do conhecimento? Na medida em que o conhecimento adequado se caracteriza, enquanto conhecimento, por sua pura atividade, como o vimos, disso resulta que a adequação se atesta pela atividade do pensamento. O que na ideia adequada manifesta a sua adequação é que ela é ativa, não comporta nenhuma passividade, diferentemente das ideias inadequadas, que implicam sempre passividade. A ideia adequada se explica exclusivamente pela potência do espírito. Essa atividade admite variações, diferentes graus de potência, cujas variações do conteúdo representativo são correlativas, de tal sorte

³¹ « *per ideam adaequatam intelligo ideam quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur omnes ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas, habet. Explicatio: dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato*». *Ibid.*, II, definição 4.

³²« *idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec, ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum consideratur* », II, 109, 19-21. *Ibid.*, II, XXI, scolie, II, 109, 19-21.

³³ « *modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo* », *Id.*, *Tractatus de intellectus emendatione*, II, 15, 8-9.

que o conhecimento de Deus seja o mais perfeito tanto formalmente quanto objetivamente.³⁴

É então por sua atividade que o conhecimento humano é adequado: que ele coincide com o conhecimento divino. Ou seja, a adequação consiste para o homem, tanto em conhecer uma coisa como Deus a conhece, quanto em conhecer pela mesma atividade pela qual o conhecimento dessa coisa se desenvolve no intelecto divino. No conhecimento adequado, a maneira humana de conhecer e a maneira de conhecer própria a Deus coincidem: é pela mesma atividade que o espírito humano e o intelecto divino conhecem alguma coisa.

Que isso seja justamente uma adaptação ao homem do ato puro próprio ao divino da tradição aristotélica, resta-nos justificar mais adiante. O que é já manifesto é o novo sentido que adquire a ideia de uma sabedoria como “ciência de Deus”, desta vez no sentido subjetivo do genitivo: o sábio espinosano pode pretender conhecer Deus pelo próprio conhecimento pelo qual Deus se conhece a si mesmo. Já não é somente uma imitação da ciência que pertence preferencialmente a Deus o que constitui a sabedoria, é a coincidência com a atividade pela qual Deus se conhece a si mesmo, que é o mais alto grau da potência de conhecer.³⁵ A concepção racionalista do conhecimento humano funda então de uma maneira nova o ideal antigo e em seus dois aspectos.

Ato puro e expressão

É mediante uma análise da noção de expressão que se convém procurar a colocação em evidência da ligação entre a teoria espinosana do conhecimento e a concepção de origem aristotélica do conhecimento

³⁴ « *cum ratio, quae est inter duas ideas sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum, inde sequitur quod cognitio reflexiva quae est ideae Entis perfectissimi prestantior erit cognitione reflexiva caeterarum idearum* », *Ibid.*, II, 16, 4-8.

³⁵ Para Averróis, também o homem pode conhecer pelo conhecimento mesmo de Deus. Mas a conjunção com o intelecto, longe de ser o regime normal do conhecimento humano (o homem não tendo nem mesmo intelecto), é um estado excepcional (a sabedoria).

divino como ato puro. Pela noção de expressão, o pensamento de Espinosa se liga à noção aristotélica de ato puro e a uma só vez a reinterpreta de uma maneira que lhe permite a atribuição ao homem.

Esse papel central da noção de expressão para a questão da atividade do pensamento – embora Espinosa não reserve essa noção exclusivamente ao campo do conhecimento, mas a introduza em todos os atributos da substância divina – se compreende, caso levemos mais em conta que Deleuze o sentido que recobre essa noção na tradição medieval. Para os medievais latinos, essa noção designa a atividade de conhecimento.³⁶ A “espécie expressa” é o verbo ou o conceito que é o resultado do conhecimento intelectual, o conhecimento formado pelo intelecto. A dimensão expressiva do conhecimento humano é assim sua dimensão ativa, que supõe para ter lugar, num esquema de inspiração aristotélica, a recepção de uma espécie que se chama “impressa”, em referência à passividade do intelecto relativamente a ela. E é, porque a noção de expressão significa a atividade de conhecimento, que ela pode designar prioritariamente o conhecimento divino, enquanto puramente ativo. O horizonte nesse caso é teológico, a expressão é ligada à perspectiva de proferição do Verbo divino,³⁷ isto é, à pura atividade de conhecimento imanente à natureza divina, que se abre para a onisciência. O problema que está em jogo, para ser abordado de um ponto de vista teológico, não deixa, por isso, de se associar ao problema filosófico da explicitação da pura atividade do pensamento divino. A temática do Verbo (e, portanto, aquela da expressão do Verbo) é, com efeito, a do conhecimento que Deus tem dele mesmo por ele mesmo: “a função exercida pelo Filho em relação ao Pai [...] é [...] uma função de expressão ou de representação daquilo que o

³⁶ É então particularmente surpreendente encontrar sob a pena de Deleuze a asserção segundo a qual, com Espinosa, « o conhecimento torna-se uma espécie de expressão », Deleuze, *op. cit.*, p. 10.

³⁷ G. Deleuze notou bem que a expressão é a proferição de um dizer, ou de um verbo (*ibid.*, p.160). Mas como o vemos, essa perspectiva não implica somente a relação da doutrina espinosana à questão dos nomes divinos ou às teorias linguísticas, horizontes que Deleuze explorou. Ela inscreve a doutrina espinosana da expressão numa outra tradição à qual Deleuze não faz senão breves alusões, aquela da Teologia do Verbo, da processão do Verbo em Deus, que concerne ao conhecimento divino.

Pai concebe compreendendo-se a si mesmo. Não é absolutamente possível imaginar para o Verbo outra função”.³⁸ É o que permite compreender que a caracterização aristotélica do divino como ato puro, isto é, pensamento do pensamento, ou o conhecimento de Deus por ele mesmo, tenha podido reencontrar a questão cristã da processão do Verbo.

A noção espinosana de expressão é aparentada à noção medieval,³⁹ embora pudesse parecer, à primeira vista, que a inscrição desse termo na perspectiva das processões trinitárias, própria à teologia cristã, proíba toda filiação. Com efeito, é o próprio Espinosa que invoca esse horizonte trinitário, desde o Curto tratado, notadamente para explicar a relação entre Deus e o conhecimento divino, em sua própria concepção da realidade. Segundo o Curto tratado, os modos infinitos imediatos de Deus (o intelecto infinito – que é o que Espinosa chama o intelecto divino – e o movimento) são os “Filhos eternos de Deus”⁴⁰ – o Filho eterno não é, na teologia

³⁸ Alexander Gerken, *La théologie du Verbe*, trad. française, Paris, Editions franciscaines, 1970, p. 53.

³⁹ Ocorre o mesmo com a expressão leibniziana, como podemos convencer-nos por alguns textos do *Discurso de metafísica*: a expressão da substância, isto é, sua percepção espontânea do mundo compreende-se a partir do conhecimento divino: “Deus examinando por assim dizer de todos os lados e de todos os modos o sistema geral dos fenômenos que considera apropriado produzir para manifestar sua glória e observando todas as faces do mundo de todas as maneiras possíveis, uma vez que não há de modo algum relação que escape à sua onisciência, o resultado de cada visão do universo, como observada de um certo lugar, é uma substância que exprime o universo conforme a essa visão se Deus acha apropriado tornar o seu pensamento efetivo e produzir uma substância.” (§ 14, éd. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften* IV, p. 439); toda substância é ao mesmo tempo “um espelho de Deus, ou ainda, de todo o universo” (§ 9, *ibid.* p. 434), assim como o Verbo divino é ao mesmo tempo conhecimento de Deus por ele mesmo e daquilo que não é ele; a substância, em sua espontaneidade expressiva, “traz de algum modo o caráter da sabedoria infinita [...] de Deus” (§ 9, *ibid.* p. 434). Outro indício da filiação dos temas: a expressão da substância retoma na unidade a multiplicidade do que ela exprime, assim como a ideia divina única é o conhecimento da multiplicidade das coisas: “é suficiente que o que é divisível e material e se encontra disperso em vários seres seja exprimido e representado num só ser indivisível, ou na substância que é dotada de uma verdadeira unidade”, para que haja expressão (*Carta a Arnauld*, de 9 outubro de 1687, éd. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften* II, p. 112).

⁴⁰ Espinosa, *Curto Tratado*, I, 9, ver também II, 22, 4, nota 1, e a carta 73, a Oldenburg,

cristã, senão um outro nome do Verbo de Deus.⁴¹ Espinosa anuncia assim explicitamente a inspiração que encontrou nas especulações da teologia trinitária e em particular na Teologia do Verbo, para desenvolver sua própria concepção da relação da substância com os modos infinitos nos dois atributos que conhecemos.⁴² Por isso, não é surpreendente que seja a noção de expressão que intervenha na *Ética* para descrever essa mesma relação da substância aos modos (mas estendido desta vez até os modos finitos),⁴³ nos diferentes atributos: “por Deus, entendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste em uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.”⁴⁴ Se não é questão aqui, aparentemente, dos modos da substância, é, entretanto, a relação do atributo a suas modificações que está em jogo. O atributo é o que exprime uma essência eterna e infinita, ou seja, o atributo divino deve ser concebido como o que desenvolve em todas as suas modificações uma essência eterna e infinita. Essa essência não é outra coisa que o atributo ele mesmo, como confirma a definição 4: “por atributo, entendo o que o intelecto percebe de uma substância como constituindo a sua essência”.⁴⁵ O que Espinosa

de 1675, onde há a questão « *de aeterno illo filio Dei, hoc est Dei aeterna sapientia* » IV, 308, 10-11.

⁴¹ Não é necessário, entretanto, entendê-lo no sentido do Cristo, porque se o Cristo é também chamado o Filho ou Verbo de Deus na Teologia, Espinosa, de sua parte, rejeita considerá-lo como divino. O Cristo é, para ele, um homem, um mero modo finito, que não se poderia confundir com o intelecto divino, ainda que seja aquele cujo conhecimento é o mais aproximado deste. Cf. A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, cap. VI.

⁴² Isso não tem, aliás, nada de surpreendente se considerarmos que esse horizonte de uma atividade imanente a Deus não poderia ser indiferente para a concepção de uma única substância que desdobra nela o todo da realidade.

⁴³ « *res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur* », Espinosa, *Ética* I, 25, cor.; II, 68, 10-13.

⁴⁴ « *Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit* », *Ibid.*, I, definição 6; II, 45, 22-25.

⁴⁵ « *Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens* », *Ética* I, definição 4; II, 45, 17, 19.

quer assim significar caracterizando o atributo como o que exprime uma essência eterna e infinita, é que o atributo deve ser entendido como uma essência se autodesdobrando em suas diferentes modificações. A expressão designa então a relação de engendramento imanente e necessária que existe entre a substância e seus modos. Espinosa não a reserva ao pensamento divino, ele a generaliza ao conjunto dos gêneros de ser que são os atributos divinos, mas essa noção tem claramente sua origem na concepção medieval do conhecer divino como geração do Verbo, como o testemunha o texto do Curto tratado citado mais acima. A noção espinosana de expressão não pode assim ser compreendida em todo o seu alcance, senão em relação com a tradição medieval da expressão do Verbo divino.⁴⁶ É adotando essa perspectiva que podemos relacioná-la com precisão à noção, de origem aristotélica, de ato puro, a qual se encontra novamente interpretada na noção medieval de expressão.

A interpretação expressiva do ato puro

O interesse da conceituação medieval da noção de expressão é que ela constitui uma interpretação do ato puro na qual se anuncia a inflexão pela qual ele poderá ser atribuído ao homem. O problema é o seguinte: a pura atualidade do conhecimento atribuído ao divino se interpreta na tradição aristotélica medieval como conhecimento de Deus por ele mesmo e conhecimento de todas as coisas, pelo conhecimento que ele tem dele mesmo. Se Deus pode exercer uma pura atividade de conhecimento, é que ele é para si mesmo o objeto de seu conhecimento, de tal sorte que seu pensamento nunca é privado de objeto (é sempre em ato), mas também é puro ato, uma vez que não se distinguindo de seu objeto, não é de maneira alguma em potência em relação a ele. Disso resulta que a pura actualidade não poderia conceber-se sem a *identidade* do sujeito cognoscente e de seu objeto (a distinguir da *identificação* do conhecido e do cognoscente, em que o cognoscente está em potência em relação ao conhecido). Ora, não se poderia admitir que o ser do homem pudesse constituir o conteúdo de tudo

⁴⁶ Que Deleuze não evoca senão muito rapidamente (p. 160-162), sem lhe retirar as implicações.

o que o conhecimento humano pode alcançar. A atribuição ao homem da pura actualidade característica do conhecimento divino não poderá então ser feita senão ao preço de uma modificação da noção de ato puro e de seu fundamento. É essa modificação que se anuncia pela noção medieval de expressão.

Para o pôr em evidência, uma consideração da noção de expressão no pensador medieval que dela é o arauto, Boaventura,⁴⁷ é aqui necessária. Trata-se de mostrar que a noção boaventuriana da expressão divina constitui já uma reinterpretação da noção aristotélica de ato puro e, em seguida, veremos que a noção espinosana de expressão se situa no prolongamento dessa conceituação medieval.

Podemos indicar aqui apenas muito sumariamente em que consiste a reinterpretação da noção de ato puro que se realiza pela noção boaventuriana de expressão. Para tanto, cumpre partir do problema que o conhecimento divino põe para os teólogos cristãos, quando explicamos esse problema em termos aristotélicos. Deus se conhece a si mesmo em seu Verbo imanente. Mas Deus deve também conhecer as coisas que pode criar, o que diz respeito à sabedoria divina, sem a qual o ato criador seria cego. O Verbo é então tanto o arquétipo das coisas que Deus pode criar quanto o conhecimento que Deus tem dele mesmo. Mas esse conhecimento que Deus tem das outras coisas não poderia depender senão de Deus ele mesmo, não só porque a ação divina que toma esse conhecimento como modelo nada pressupõe de diferente que Deus, mas ainda porque Deus é perfeito por ele mesmo: sua perfeição não poderia depender de outra coisa senão dele mesmo. Formulado nos termos da teoria aristotélica do conhecimento, o problema é que o conhecido é a perfeição ou o ato do cognoscente. Se Deus tivesse um outro objeto de conhecimento que ele mesmo, sua perfeição dependeria de outra coisa em relação à qual estaria em potência, não seria então perfeito por si mesmo, ou seja, não seria ato

⁴⁷ E. Gilson propõe assim qualificar a teoria boaventuriana do conhecimento divino como *expressionismo*. Cf. *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1984², p. 134. Cf. M. Ghio, « Leibniz e l'espressione », *Filosofia* 30, (1979), p. 377: « *la dottrina cristiana dell'espressione trova in Bonaventura uno dei suoi piu ricchi e suggestivi svolgimenti* ».

puro.⁴⁸ Só o conhecimento de si é compatível com a pura actualidade que significa a perfeição no ser. Para que Deus tenha a perfeição e a plenitude de ser que lhe concernem, cumpre então que o conhecimento que tem das outras coisas não tenha outro princípio senão ele mesmo. É então conhecendo-se a si mesmo que Deus conhece as outras coisas, pois, se o fosse diferente, sua perfeição dependeria de outra coisa. Ele conhece todas as coisas pelo conhecimento que tem dele mesmo. Isso é possível porque, na perspectiva cristã, todas as outras coisas são concebidas como imitações da natureza divina. É suficiente então para Deus conhecer a sua natureza nela mesma e em todas as participações finitas de que ela é suscetível, para conhecer todas as outras coisas, possíveis ou reais.

Mas essa solução tem seus limites. Que seja *possível* ao ato puro conhecer outras coisas que não ele sem comprometer sua pura atualidade, não estabelece que isso seja *necessário* ao ato puro, necessário à sua pura atualidade. A ligação entre o Verbo divino, ao mesmo tempo conhecimento de Deus e das outras coisas, e a pura atualidade do divino não é plenamente justificada; suprimimos simplesmente a contradição entre pura atualidade e conhecimento de outras coisas além de si mesmo. É a interpretação expressiva do ato puro que permite uma solução totalmente satisfatória do problema. Segundo Boaventura, a expressão, em sua forma perfeita, que é própria ao conhecimento divino, é a atividade imanente pela qual Deus, na medida em que é ato puro, conhece em si e por si mesmo tudo o que não é ele. Essa noção articula assim o conhecimento de si e o conhecimento daquilo que não se é. Mas, sobretudo, e é o que designa propriamente: ela significa que a pura atividade, que caracteriza a perfeição na ordem do conhecimento, é abertura do conhecimento a todo o pensável. O que é ato puro conhece por si mesmo tudo o que não é ele pelo fato de sua pura actualidade: “porque o intelecto divino é luz suprema, verdade plena e ato puro [...] a luz e verdade divinas são suficientes para tudo exprimir

⁴⁸ Cf. Aristote, *Métaphysique* L 9, 1074 b 28-31: « se a Inteligência divina não é ato de pensar, mas simples potência [...], é claro que haverá alguma outra coisa mais nobre que a Inteligência, a saber, o objeto mesmo do pensamento”. Esta tese se difunde largamente no aristotelismo medieval. Cf., por exemplo, Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ia q. 14, a. 2, resp..

por si mesmas”.⁴⁹ A expressão liga assim de uma maneira indissociável a pura actualidade do divino e sua onisciência, de tal sorte que o que não é onisciente já não poderia ser ato puro. A pura actualidade do pensante se revela assim essencialmente representativa de toda realidade, tal é a tese que é alcançada por Boaventura e que ele confere significado mediante a noção de expressão. O conhecimento das outras coisas já não é então um problema, uma tese que seria necessário conciliar com a pura actualidade, que arriscaria comprometer; ao contrário, ela é o correlato inseparável dessa pura actualidade.

Da actualidade à atividade

Ora, o que advém nessa interpretação expressiva do ato puro é um deslocamento de acento: certamente, o conhecimento de Deus é sempre conhecimento de si e é sempre pelo conhecimento que tem de si mesmo que Deus conhece as outras coisas. Mas, na intelecção divina, a natureza divina é menos o inteligível que permite ver todas as coisas do que a potência suprema de pensamento cujo exercício atinge a onisciência. Ou seja: a natureza divina não é tanto o objeto do pensamento divino quanto a potência que engendra o conhecer divino e que dá a razão de sua amplitude. Estamos menos no horizonte da *actualidade*, como exercício que consta da intelecção fundada sobre a identidade do cognoscente e do conhecido, do que naquele da *atividade*, como exercício espontâneo de uma potência de pensar que se dá a si mesmo como objeto todo o pensável, porque é potência suprema de pensar. Como o escreve E. Gilson, o conteúdo do conhecimento é “antes posto e engendrado que constatado”.⁵⁰ A dimensão de algum modo “estática” (no sentido de redobramento sobre si mesmo), do ato puro, se acha apagada.⁵¹ Ele comporta doravante uma dimensão geradora. A ideia

⁴⁹ Boaventura, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. II, *Opera omnia* t. V, Quaracchi, 1891, p. 9 : « *quia enim ipse intellectus divinus est summa lux et veritas plenas et actus purus [...] sic divina lux et veritas omnia exprimere [sufficiens est]* ».

⁵⁰ E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 124.

⁵¹ Cf. Também as análises de J.-M. Bissen, em *L'exemplarisme divin selon s. Bonaventure*, Paris, 1929, p. 94-95 : para Boaventura, «o ato puro é atividade antes que actualidade ; não se trata de uma verdade estática e inerte, mas [...] de uma fonte

de um conhecimento como engendramento imanente do concebido, de uma produtividade do pensamento, inflete assim a noção de ato puro.

Essa inflexão significa que o conhecimento divino tende a não ser mais fundado sobre a presença de seu objeto ao intelecto divino (a perfeição da natureza divina que alimenta a inteligência divina); ao contrário, é o pensamento que torna presente a si mesmo seu objeto por sua atividade. A relação do conhecimento à presença do objeto tende assim a se inverter: a presença do objeto é menos a condição que o resultado da atividade do pensamento. Em consequência, a onisciência divina tende a não mais resultar do fato de que a natureza divina, por sua perfeição suprema, deixa ver todas as coisas nela mesma, mas do fato de que a potência de pensar divina é suprema e atinge por isso todas as coisas.

No horizonte, é uma reinterpretação do conhecimento em geral, tanto humano quanto divino, que se perfila: nessa nova interpretação do ato puro está implicada a passagem de uma concepção do conhecimento, segundo a qual é pela coincidência do conhecido e do cognoscente (pela identidade, no caso do divino, ou por assimilação do conhecido ao cognoscente que implica a passividade do intelecto, no caso do homem) que o conhecimento advém, a uma concepção segundo a qual o ato de conhecimento não pressupõe a presença preliminar de seu objeto como idêntico ou identificado ao cognoscente para ter lugar.

Uma tal renovação da concepção de conhecimento abre a possibilidade de atribuição ao homem de uma pura atividade de conhecimento. Segue-se, com efeito, que essa já não terá de ser reservada a Deus. A inversão da relação do conhecimento à presença é tal que as condições do conhecer não impõem mais ao homem a necessidade de uma assimilação do conhecido ao cognoscente e, por isso, de uma receptividade em relação ao inteligível. Pela mesma razão, a pura atividade já não implica a perfeição suprema do ser do cognoscente, uma vez que já não é pelo fato da perfeição de sua natureza – deixando ver nela mesma todo o inteligível

que não demanda senão jorrar ». Boaventura aparece, aliás, perfeitamente consciente da reinterpretação que ele dá à noção de pura actualidade, ele a sublinha, em um sentido, nessa passagem do *Itinerarium mentis in Deum* onde admira a unidade em Deus de perfeições aparentemente antitéticas, como o fato de ser ao mesmo tempo *actualissimum* et *immutabilissimum* V, 8.

– que o conhecimento divino é ato puro. Enfim, a pura atividade já não é, enquanto tal, sinônimo de onisciência,⁵² como requeria a interpretação medieval do conhecimento divino, uma vez que é o fato de que essa pura atividade seja aquela de uma potência suprema de pensar que implica a onisciência, e já não as condições de uma pura atividade em geral (uma vez que ela já não requer a identidade do cognoscente e do conhecido fundada sobre a perfeição da natureza divina). Como o vimos, orientamo-nos para uma concepção segundo a qual o alcance do conhecimento puramente ativo é proporcional ao grau da potência de pensar e pode, então, também convir a um ser cujo conhecimento é limitado.

Tal concepção do conhecimento humano é precisamente aquela que observamos em Espinosa, uma vez que nele o conhecimento humano verdadeiro não tem mais nada de um sofrer e o que ele atinge é proporcional ao grau de atividade do cognoscente. O que confirma que a teoria espinosana do conhecimento se inscreve na linha da reinterpretção do ato puro cujo expressionismo medieval testemunha é a explicação que Espinosa dá do conhecimento do intelecto divino: “Deus pode formar uma ideia de sua essência e de tudo o que segue disso necessariamente, do exclusivo fato de que Deus é coisa pensante e não de que ele é objeto de sua ideia”.⁵³ Essa ideia que Deus forma de sua essência e de tudo o que disso segue não é outra coisa que o intelecto infinito de Deus, modo do atributo pensamento. Ela concerne então à expressão da natureza divina no atributo pensamento. Ora, a maneira pela qual Espinosa explicita a geração do conhecimento divino traz claramente as marcas da inflexão que acabamos de analisar: se Deus se conhece a si mesmo, não é porque ele mesmo é objeto do seu conhecimento, mas porque é potência de pensar. A atividade divina de conhecimento e seu alcance universal não se explicam então pela coincidência do conhecido e do cognoscente, mas pelo grau da potência divina de pensar, que atinge um objeto que lhe é proporcional.⁵⁴

⁵² Era ainda o caso em Boaventura, para o qual o ato puro era ainda próprio ao divino. O ato puro identificava-se então à potência suprema de pensar, a qual era a única considerada como puramente ativa.

⁵³ *Deus « ideam suae essentiae et omnium, quae ex ea necessario sequuntur, formare posse ex hoc solo, nempe, quod Deus est res cogitans, et non ex eo quod sit suae ideae objectum »*, Espinosa, *Ética, II, 5*, dem.; II, 88, 23-25.

⁵⁴ “*Dei cogitanti potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentia*”. *Ibid.*, II, 7, corolário.

Espinosa desenvolve assim explicitamente a concepção do conhecimento divino implicado na inflexão medieval da actualidade em atividade. Como o conhecimento humano não é, segundo ele, senão uma parte do conhecimento divino, é justamente no horizonte de uma tal inflexão que se deve compreender a noética humana de Espinosa.

A teoria espinosana do conhecimento humano realiza assim uma transposição ao homem da pura atividade de conhecimento característica do pensamento divino na tradição aristotélica. Nessa transposição, desenvolve-se uma renovação radical da concepção do conhecimento humano e de sua relação ao objeto, que implica antes de tudo a questão da presença do objeto ao intelecto. O pensamento é doravante concebido como uma atividade presentificadora, no sentido de que ele faz presente a si mesmo (por representação) o objeto que concebe, sem que a condição da constituição da representação seja uma presença preliminar do objeto no espírito, isto é, uma receptividade em relação ao inteligível. Correlativamente, o ato do intelecto já não é para se conceber como atualização de uma potência passiva, mas como atividade geradora; nem o intelecto como uma faculdade (que pode ou não se exercer), mas como a própria intelecção. É sobre essas bases – isto é, recusando definir o conhecimento humano como um sofrer –, que Espinosa retoma por sua conta o ideal aristotélico da felicidade contemplativa.

*Tradução de Alexandre Guimarães Tadeu Soares**

Data de Registro: 15/08/2010

Data de Aceite: 15/01/2011

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, pós-doutor pela Ecole Pratique Des Hautes Etudes e pela Université de Paris X, Nanterre. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal de Uberlândia.