



doi: 10.20396/rfe.v10i3.8651403

## O recurso didático à geometria em Agostinho e Espinosa

### The didactic resource to geometry in Augustine and Spinoza

*Fernando Bonadía de Oliveira<sup>1</sup>*

#### Resumo:

O objetivo do ensaio é compreender como Agostinho e Espinosa empregam a geometria na exposição de seus sistemas, tendo como foco o aspecto didático, devidamente sublinhado e discutido por cada um deles. Conclui-se que tal recurso é comum aos dois filósofos em sentido semelhante, sobretudo pela perspectiva da aplicação didática. No entanto, o modo de promover o uso da geometria segue orientações distintas em cada um dos sistemas. Enquanto Agostinho evoca a matemática para reforçar o desligamento dos sentidos corporais, Espinosa se vale do expediente dos matemáticos para pensar não o desligamento dos sentidos, mas a reordenação das afecções corporais do aprendiz.

**Palavras-chave:** Agostinho de Hipona (354-430); Bento de Espinosa (1632-1677); Geometria.

#### Abstract

The objective of this essay is to comprehend how Augustine and Spinoza employ geometry in the exposition of their systems, having as focus the didactic aspect of this employment, properly highlighted and discussed by each one of them. We conclude that such resource is common to both philosophers in similar meaning, above all through the perspective of didactic application. However, the way of promoting the use of geometry follow distinct orientations in each of the systems. While Augustine evokes mathematics to reinforce disconnexion of the body senses that allows the apprentice's soul to contemplate the truth, Spinoza makes use of the mathematicians' device not to think about the disconnexion of senses, but the reordering of the apprentices bodily affections.

**Key words:** Augustine of Hippo (354-430); Benedictus Spinoza (1632-1677); Geometry.

#### Introdução

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto de Filosofia da Educação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Graduado em Pedagogia e Filosofia pela UNICAMP. Mestre em Educação pela mesma instituição. Doutor em Filosofia pela USP.

O emprego da geometria para o desdobramento de questões ligadas ao ensino e à filosofia ocorreu, pelo menos, desde o *Mênon* de Platão (2001). Nesse diálogo, para retirar seu interlocutor do estado de aporia, Sócrates apelou aos elementos geométricos e demonstrou que o aprendizado consiste em um processo de rememoração pelo qual é possível fazer com que um escravo encontre em si mesmo – apenas por meio de indagações – novos conhecimentos sobre a dimensão da superfície de uma figura geométrica (80d-e).

Cornelli e Coelho (2007, p. 421), em oportuno estudo dedicado à utilização platônica da geometria como propedêutica à aprendizagem filosófica, recordaram o importante depoimento de Proclo acerca da íntima relação entre Platão e as matemáticas. Segundo o neoplatônico, o fundador da Academia não só impulsionou a ciência matemática, como também a divulgou amplamente ao introduzi-la em vários de seus escritos. Apesar de ser ampla a discussão dos platonistas em torno da real contribuição do filósofo nesse terreno, as autoras defenderam a tese segundo a qual o uso da geometria em Platão possuía como finalidade fazer a mediação entre o plano sensível e o plano inteligível. Assim estaria explicado, inclusive, o famoso adágio presente na porta da Academia: “Quem não é geômetra não entre!”.

Especialmente na geometria, Platão entrevê uma profunda ambiguidade, ou melhor, duplicidade, que é, ao mesmo tempo, seu ponto de força: sua irresistível aproximação ao sensível, sua contaminação com as imagens reais, permite-lhe ser ponte entre o inteligível e o sensível. Assim, a matemática torna-se, epistemologicamente, uma “terra de meio”, lugar mediano (...). Ecoa, aqui, o frontão da Academia “Quem não é geômetra não entre!”. A geometria é a porta, a conexão, entre os dois mundos (Cornelli & Coelho, 2007, p. 434).

A força da influência platônica e neoplatônica sobre o Agostinho dos diálogos filosóficos parece imperar também sob esse aspecto especial do recurso à geometria como ferramenta didática. As matemáticas ocupam um

considerável espaço em diversos diálogos agostinianos, como o *De ordine*, *Soliloquia*, *De quantitate animae*<sup>2</sup> e *De libero arbitrio* que contêm, em pelo menos uma de suas partes, referências indispensáveis aos números, às figuras e à certeza matemática. No *De quantitate*, mais do que em outras obras de Agostinho, a geometria surge, em conformidade com a razão, para atuar como recurso didático capaz de tornar compreensível a certeza de que a alma, mesmo incorpórea, deve ser dita “grande”. Adiante do contexto da filosofia antiga tardia, em pleno século XVII, Espinosa também recorre à matemática e, especificamente, à geometria como recurso para demonstrar sua *Ética*.

Não só em função da grande temporalidade que os afasta, mas também em virtude do antagonismo dos próprios fundamentos de cada uma de suas filosofias, é possível constatar que Agostinho e Espinosa divergem no encaminhamento que dão à geometria<sup>3</sup>. Neste ensaio, pretende-se evidenciar que, ao utilizar-se da matemática no *De quantitate* e no *De libero arbitrio*, Agostinho tem em vista preparar a alma singular de seu interlocutor e discípulo para entender o que é a própria alma, por meio de um distanciamento do corpo e do mundo sensível. Na obra espinosana, porém, o uso das demonstrações geométricas não se faz com o escopo de provocar propriamente um afastamento dos sentidos, mas com o desígnio de (re)ordenar as impressões sensíveis de acordo com uma norma de verdade que impeça, entre outras coisas, a insídia do antropomorfismo e de tudo que deriva de uma concepção imaginativa da natureza.

Antes de passar à análise proposta, é preciso esclarecer que denominamos “recurso didático” o expediente de buscar a forma excelente de ensinar a doutrina, isto é, de promover a exposição do sistema filosófico

---

<sup>2</sup> Daqui em diante: *De quantitate*.

<sup>3</sup> De antemão é preciso notar que entre Agostinho e Espinosa se interpõe, além dos mais de mil anos de transformações no modo de conceber a geometria, a relevante *Quaestio de certitudine mathematicarum* que colocou em xeque a certeza e a evidência da matemática e sofreu objeções de todos os tipos. Biancani, um autor central para o pensamento do século XVII nesse campo de discussões, destaca-se pela completude dos argumentos que ofereceu em favor das certezas matemáticas, abrindo caminho para o nascimento da *mathesis universalis*, ideia que, como será retomado mais adiante, não se impunha ao século de Agostinho (Chauí, 1999, p. 642).

com o fito de instruir, ensinar e/ou educar. A atenção dada à geometria, tanto em Agostinho quanto em Espinosa, circunscreve-se aqui a esse limite, afinal, é importante reconhecer que outros aspectos do emprego da geometria a questões filosóficas também podem eventualmente ser explorados em outra ocasião e em outra perspectiva.

### 1. Agostinho e Espinosa<sup>4</sup>

Mais do que em outros momentos, dois problemas ocuparam Agostinho durante os anos de 386 a 388: o conhecimento da alma humana e o conhecimento de Deus. Alguns dos diálogos escritos nesse período manifestam especial atenção a esses problemas. *De ordine* (386), *Soliloquia* (386-87), *De immortalitate animae* (387), *De quantitate* (388) e *De libero arbitrio* (388-395) são exemplos pontuais, uma vez que revelam toda a complexidade dos conhecimentos procurados; diálogos de juventude, tais obras marcam uma busca mais profunda por parte de Agostinho em torno da compreensão da interioridade.

Em todos os temas abordados nos escritos desse período, Agostinho descreve um movimento de busca cada vez mais profunda pelo afastamento das coisas corpóreas e exteriores. O desconhecimento dos homens acerca de si mesmos é apontado, logo no início do *De ordine* (I, i, 3), como a causa principal do erro que os leva a desejar censurar o Criador cada vez que veem algo na natureza a que atribuem desordem. A multidão (entendida como multidão de coisas que envolvem nossos sentidos) impede, segundo o autor, a visão da beleza e da harmonia do universo.

---

<sup>4</sup> As obras agostinianas serão citadas a partir do original latino extraído do sítio “Documenta Catholica Omnia”, disponível em <<http://www.documentacatholicaomnia.eu>>. Acesso em 06 nov. 2014. As citações seguem, com leves adaptações, a edição bilíngue latim/espanhol do *De quantitate* (Agustín, 1982) e dos *Soliloquia* (Agustín, 1994b). Dessas duas obras também foram consultadas as traduções em língua portuguesa, Agostinho (1993; 2008). As obras espinosanas seguem indicadas pela referenciada edição padrão de Carl Gebhardt (1972), e as citações feitas correspondem, também com suaves alterações, às traduções dispostas nas referências bibliográficas.

A separação do mundo sensível e o contato com a solidão – base para a aquisição de conhecimento de si nesse diálogo com Zenóbio – se encontram de modo radical no diálogo seguinte, quando Agostinho dialoga consigo mesmo, em um solilóquio com a Razão. O *De libero arbitrio*, esquadrihado no mesmo ano do *De quantitate*, mas concluído somente anos depois, também propõe o mesmo remédio para o desconhecimento de si mesmo.

A negação do corpóreo desdobrada ao longo da vida de Agostinho o tornou, para a tradição, um ícone da metafísica espiritualista. O *De quantitate* se inscreve talvez como momento máximo de consolidação de uma filosofia fundada na contemplação do incorpóreo. Poujoulat (1845, p. 147), em sua *História de Santo Agostinho*, descreve da seguinte forma esse diálogo:

Este é um grande livro que marca a história da filosofia. Ele completa os *Solilóquios* com os mais admiráveis resplendores do gênio metafísico. Os princípios que nele estão estabelecidos são os guias imortais da filosofia espiritualista. O homem é um espírito em toda sua glória, e é também a glória de Deus, que mostra sua força radiante na criação do espírito.

Sabe-se que Liciano de Cartagena, a fim de combater o materialismo de certo bispo espanhol, tomou como base o *De quantitate*, contribuindo ainda mais para que, segundo Capanaga (1982, p. 436), o livro se tornasse uma peça fundamental do espiritualismo cristão contra o “materialismo maniqueu e todos os materialismos futuros”. Já no *De ordine* está presente a base em que repousa esse espiritualismo: as disciplinas liberais. As *disciplinae liberalium artium*, sistematicamente evocadas por Agostinho, atuavam como medicamentos para desligar os homens dos sentidos e colocá-los diante de si mesmos, permitindo-lhes perceber como a ordem impera de fato sobre todas as coisas<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> No *De ordine* (II, v, 14), Agostinho afirma que se nos dedicarmos à música, à geometria, à astronomia e à aritmética, descobriremos mais facilmente a fonte e o

Esse caráter curativo e propedêutico das disciplinas como ferramenta para a conquista do mundo inteligível (fundamental, também, para a consecução da interioridade) aparece no *De magistro* com a gramática operando no sentido de buscar o mestre interior; no *De musica* com a rítmica agindo como purificação e elevação espiritual; no *De libero arbitrio* com a teoria dos números funcionando como chave para o conhecimento do universal e do necessário; enfim, no *De quantitate*, é a geometria que se oferece como recurso didático para o alcance das condições pelas quais olhamos o incorpóreo com um olho incorpóreo (Capanaga, 1982, p. 440).

Espinosa, adiante mais de um milênio em relação a Agostinho, também recorreu à geometria como modelo didático, ainda que estivesse em um contexto histórico e filosófico completamente distinto daquele da Antiguidade tardia. Isso é imediatamente observado não só pela escolha da ordem geométrica para a demonstração da *Ética*, sua obra maior, finalizada pouco antes de sua morte, mas também pela história da composição dos *Princípios da filosofia cartesiana* (PFC), o único livro que ele publicou em vida com seu nome. O texto da segunda parte dos PFC, composto em ordem geométrica, foi originalmente ditado, segundo Espinosa, a um jovem que o procurara a fim de aprender a nova filosofia, e a quem o filósofo não queria ensinar publicamente suas opiniões. Os amigos, sabendo disso, pediram-lhe para que redigisse, o quanto antes, a primeira parte de acordo com o mesmo método geométrico. O filósofo, então, começou a trabalhar, finalizando todo o material em quinze dias (Carta 13; GIV, p. 64).

No pensamento espinosano, a geometria reaparece também como recurso didático, mas dessa vez se identifica à própria forma e ao próprio modo de exposição da obra. Não foi, certamente, a primeira vez que um filósofo moderno aplicou a geometria às questões da filosofia. Descartes (1983), antes de apresentar as “*Rationes Dei Existentiam & Animae a Corpore Distinctionem Probantem More Geometrico Dispositae*” atendendo a uma solicitação feita nas segundas objeções às *Meditações*, fez um esclarecimento prévio, que já foi assunto de muitos comentários. Ele propôs

---

santuário da ordenação das coisas. Sobre as disciplinas liberais tomadas como medicina, ver *De ordine* (I, i, 3).

uma distinção entre “duas coisas” relativas ao “modo de escrever dos geômetras”: a ordem de demonstrar e a maneira de demonstrar. A *ordem* requer essencialmente que as primeiras coisas a serem conhecidas sejam conhecidas sem o recurso das que delas se seguem; a *maneira* de demonstrar – conforme essa ordem – pode seguir tanto a análise (que exprime o caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta) quanto a síntese (que se faz através de uma longa cadeia de definições, postulados e outras etapas) com a finalidade de que o autor mostre como a conclusão obtida está contida nos seus antecedentes.

Tanto a análise quanto a síntese requerem cuidados em relação ao modo como são apreendidas pelos educandos. No entanto, a síntese não dá, na concepção de Descartes, total satisfação aos que desejam aprender, pois não ensina o método através do qual a coisa foi descoberta. A análise foi escolhida para cumprir o itinerário das *Meditações*, pois lhe parecia ser a via mais verdadeira e a mais adequada ao ensino (Descartes, 1983, p. 167).

Espinosa, como a própria forma dos *PFC* deixa patente, não se aproxima dessa afirmação. O prefácio de Meyer à obra, escrito com o consentimento do autor, é bastante explícito. A parte inicial deste texto assegura ser “opinião unânime” que o método dos matemáticos “para investigar e transmitir” as ciências, isto é, “aquele em que se demonstram as conclusões a partir de definições, postulados e axiomas, é a melhor e mais segura maneira para indagar e ensinar a verdade” (Meyer, 2007, p. 107).

A escolha da forma geométrica para os *PFC* não é a única marca desse recurso didático escolhido por Espinosa. O *Breve tratado* (BT), escrito para os amigos aos quais no final é rogado silêncio sobre as opiniões ali expressas, apresenta também um apêndice geométrico (GI, 112). O apêndice atesta outra vez uma legítima predileção pela exposição da filosofia mediante uma didática (ou um modo de proceder pedagógico) *ordine geometrico*; a redação da *Ética* ao modo dos geômetras consiste, finalmente, na maior realização dessa orientação (Oliveira, 2008, p. 81-89).

Considerados os contextos históricos, cabe entender como Agostinho e Espinosa exploraram, no interior de seus próprios textos, as possibilidades didáticas da geometria.

## 2. Agostinho: o ponto e o número no processo de elevação espiritual

Na oração de abertura dos *Soliloquia* (I, i, 3), ao afirmar “Deus, cujo reino é tudo que o sentido ignora...”, Agostinho expõe, já de modo definitivo, a separação entre aquilo que pretende conhecer e as coisas sensíveis. A busca pelo conhecimento do Criador, desde então, passou pela necessidade de medicar os olhos da alma com a sabedoria, dispondo-os a ver de modo claro e nítido (I, xiv, 24). Nas *Retratações* (I, iv, 3), o filósofo complementa essa advertência, especificando que as coisas sensíveis mencionadas nesse diálogo com a Razão eram aquelas que se referiam ao corpo, e que podiam ser estimadas como “corruptíveis”, próprias do universo dos mortais<sup>6</sup>. Recorrendo também a uma questão geométrica, Agostinho procura, ao final do diálogo (III, xx, 35), mostrar que os raios de um círculo infinitamente pequeno são incapazes de se representar à imaginação, ao passo que a razão os concebe claramente.

Na busca da interioridade, os interessados em possuir o saber da alma e do Criador devem desviar a atenção dos entes corporais e concentrá-la nos incorporais. É muito difícil opor forças e resistir a esse “desvio de atenção” sem o auxílio de outro tipo de conhecimento (a geometria), *semelhante* ao conhecimento que estão procurando. Nos *Soliloquia* (I, iv-v, 10-11), é essa a mensagem deixada pela Razão, ao indagar a Agostinho sobre *como* ele desejava conhecer a Deus e *o que* ele podia empregar para medir o conhecimento de Deus. Não era o caso, conforme ressaltou a Razão, de saber se havia algo a ser conhecido que fosse parecido com Deus, mas de compreender se existia algo do qual se pudesse ter um conhecimento tão

---

<sup>6</sup> A retificação feita por Agostinho nas *Retratações* pode ser encontrada na tradução brasileira dos *Solilóquios* de Nair Oliveira (Agostinho, 1993, p. 136).



perfeito quanto aquele que o filósofo objetivava ter de Deus. Para a Razão, embora a alegria sentida com o entendimento da divindade fosse muito maior do que a satisfação haurida de qualquer outra coisa, o conhecimento particular das figuras (a geometria) oferecia a experiência de um conhecimento do mesmo tipo daquele que eles desejam obter de Deus.

No *De quantitate*, o expediente da geometria segue um adensado percurso: em v, 9 - vi, 10 é posta a questão da geometria enquanto modo para compreender como algo incorpóreo pode ser estimado como grande; em vii, 12 Agostinho repete sua advertência a Evódio sobre a necessária paciência com os circunlóquios que preparam a abordagem ao problema visado; em viii, 13 - xi, 18 há uma extensa explicação geométrica em busca da figura mais perfeita, passando pela consideração do triângulo, do quadrado, do círculo e do ponto; em xii, 20 o filósofo explora a potência do ponto; em xiii, 22 é finalmente dada uma definição da alma humana, e em xiv, 23-24 o argumento se encerra com novas advertências quanto à necessidade dos aprendizes da alma se afastarem dos sentidos do corpo.

Conquanto não seja o caso de investigar detalhadamente a exposição de Agostinho nesse percurso, pode-se notar que os capítulos 6 e 7 estabelecem como que um preâmbulo ao problema geométrico, ao passo que os capítulos 8 a 12, por intermédio de uma excessiva prolixidade, o enfrenta diretamente.

No fim do capítulo 5, dedicado a mostrar que a alma tem força (*vis*) infinita, Evódio quer entender como é possível que a alma, sendo incorpórea, seja capaz de representar corpos de grande dimensão como quando, por uma operação da alma, alguém se recorda de toda uma cidade, com ruas, prédios e casas, isto é, coisas extensas e de grande magnitude.

Disposto a mostrar, em primeiro lugar, o que entende por longitude mera e simples, para que então viesse a proceder ao esclarecimento dessa questão, Agostinho inicia o capítulo 6 pedindo para Evódio dizer o que entende como sendo a *sola longitudo*, destituída de toda latitude. O discípulo recorre, em vão, à imagem de uma teia de aranha, criticando (ele mesmo) tal representação, afinal, embora pequena, a teia possui alguma

latitude, não podendo convir à imagem proposta pelo filósofo. A essa altura, Agostinho adverte Evódio para que não procure a longitude *mera et simplex* em corpos. “Eu desejo que entendas agora o que é o incopóreo, pois a mera longitude (*sola longitudo*) só se pode entender com a alma; não se encontra nos corpos” (vi, 10). Chegando à conclusão de que esse tipo de longitude se faz representar bem na ideia de uma linha, Agostinho propõe, no início do capítulo 7, um conceito para figura: “Figura é o espaço fechado por uma ou várias linhas, como quando fazes um círculo ou unes quatro retas por seus extremos, de tal maneira que nenhum fique livre” (vii, 11). Ao aceitar a definição de Agostinho, Evódio manifesta seu desejo de saber a que ponto chegariam com aqueles circunlóquios (*circuitus*). O mestre julga conveniente recolocar uma ressalva que fizera logo de início: “Suportarás com paciência todos os nossos circunlóquios”, assegurando que é fácil admitir tudo pela via da autoridade, “*magnus compendium, nullus labor*”; contudo, conhecer as coisas pela via da razão, exige “muitos e longos circunlóquios” (*multi et longi circuiti*).

Tendo sido entendidas as definições de longitude e figura (nos capítulos 6 e 7 respectivamente), Agostinho propõe, a partir do oitavo capítulo, a busca da figura geométrica que expõe a máxima perfeição e, então, inicia uma cadeia explicativa que segue até o capítulo 11.

Essa cadeia de argumentos se mantém mediante longa e ininterrupta sessão de indagações sobre a natureza das figuras geométricas, até ser encontrada, sob a condução do mestre, a verdade segundo a qual é o *ponto* o signo que procuram, isto é, o item que possui a maior simplicidade e a maior perfeição em toda a geometria.

Após concordarem que, excetuando a esfera, uma figura geométrica só se faz com pelo menos três linhas, a primeira figura a ser considerada é o triângulo equilátero. Esse tipo de triângulo, mesmo com seus três lados e ângulos iguais, não tem ainda toda a perfeição<sup>7</sup>, afinal, falta-lhe a capacidade de opor lado a lado e ângulo a ângulo<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Por perfeição, Agostinho e Evódio concordam em considerar aquilo que manifesta absoluta igualdade. A igualdade é, ademais, o critério para a avaliação do grau de perfeição.

Uma figura mais perfeita nesse sentido seria o quadrado, afinal, nele lados opõem lados e ângulos de igual dimensão também se contrapõem. Todavia, como no triângulo, se encontrarmos seu “ponto concêntrico” (formado pelo encontro das linhas que partem das bissetrizes de todos seus ângulos) e dele desenharmos linhas para todas as partes da figura, nem todas elas terão a mesma (ou igual) extensão, o que resulta em imperfeição.

No início do capítulo 11, Agostinho afirma que são, portanto, os ângulos que impedem a perfeição dessas figuras, restando, assim, a figura formada por linha circular, em que todas as retas em direção ao ponto concêntrico sejam de igual tamanho, isto é, a esfera. A esfera, porém, é ainda divisível, ao passo que o ponto é indivisível; a coisa indivisível, por ser una, é então reputada como a mais perfeita.

*Noto sine partibus*, o ponto é o que se pode chamar propriamente de signo. O destaque do ponto como representante da mais alta perfeição, marcada pela indivisibilidade e simplicidade, é feito em várias passagens da obra, não somente no capítulo 12<sup>9</sup>. No capítulo 17, por exemplo, ele escreve:

A razão nos ensina que o ponto ocupa um lugar muito principal e dominante, por sua potência, entre as figuras. Essa preeminência e domínio não revelam certa magnitude? E, todavia, no ponto não encontramos extensão. Consequentemente, não pensaremos, quando ouvirmos ou falarmos de uma alma grande, na extensão que ocupa, mas no quanto pode (xvii, 30).

---

<sup>8</sup> O losango (quadrilátero cujos lados são iguais entre si, as diagonais são perpendiculares e, ao mesmo tempo, bissetrizes dos ângulos internos) também possui suas imperfeições: além de apresentar lados que opõem ângulos, dois de seus ângulos são obtusos e dois são agudos.

<sup>9</sup> A definição agostiniana do ponto como “o mais simples” reencontra a definição 1 do Livro I dos *Elementos* de Euclides: o ponto é aquilo que não tem partes.

Como se nota, o ponto prefigura um excepcional modelo para a compreensão da natureza da alma e do sentido em que ela é dita grande<sup>10</sup>. O ponto, invisível para os olhos do corpo, é, apesar disso, grande por sua potência na construção de qualquer figura.

Considerando que o centro do olho, que chamamos pupila, não é outra coisa do que o ponto do olho, mas é dotado de tanto poder que de um lugar elevado, podemos contemplar com ele boa parte do céu, espaço imenso, não é inverossímil que a alma careça de toda corporeidade (...) e possa, não obstante, representar qualquer magnitude corpórea (xiv, 24).

O ponto – dessa vez um “ponto do corpo” – aparece novamente como alegoria para o entendimento da natureza da *anima*. A capacidade da pupila de, embora minúscula fisicamente, representar tão elevadas dimensões, serve de apoio para se compreender a alma sob o registro de uma quantidade (*quantitate*) incorpórea. O ponto, enquanto signo, não depende, portanto, de outros itens para que seja explicado (xii, 19); ele é substância. Essa representação do ponto é fundamental para a plena compreensão da alma humana como “substância dotada de razão e regedora do corpo” (xiii, 22), a única capaz de *sapere*.

No capítulo 8 do Livro II do *De libero arbitrio*, Agostinho instiga Evódio a encontrar um objeto comum de visão a todos os que raciocinam, um objeto que fosse ao mesmo tempo comum, mas visto também por cada um segundo sua própria razão. Tendo encontrado na “razão e na verdade dos números” isso que se apresenta (*aequaliter*) “a todos os que raciocinam” (II, viii, 20), Evódio é generosamente elogiado pelo mestre, mas erra na sequência, ao afirmar que a percepção dos números provém dos sentidos corporais. Para Agostinho, qualquer número é precisamente a quantidade de vezes que contém a unidade e a “unidade pura e verdadeira” (Idem, 22) só

---

<sup>10</sup> Ver Livro I do *De ordine*, no capítulo 2 (dedicatória), em que já se constava o raciocínio da exemplaridade do ponto.

pode ser percebida corretamente “por uma luz interior” (Idem, 23), já que os sentidos corporais apenas apreendem a pluralidade.

A experiência de considerar a verdade imutável dos números e a estrita pontualidade de suas leis levam Agostinho a sentir-se longe dos corpos, a julgar que alcançou o inteligível, graças às lições de regularidade, imutabilidade, estabilidade e constância que a matemática e os números oferecem.

Deus não deu sabedoria aos corpos, nem a todas as almas, mas somente às racionais. É como se estabelecesse nelas, como em seu trono (*sedem*), para de lá dispor sobre todas as coisas, até as mais ínfimas, as quais são certamente dotadas de número (II, xi, 31).

O termo *sedem* já havia aparecido para se referir àquela região onde tudo se encontra separado dos corpos, onde habita a sabedoria que rege todas as coisas até as mais vis, como a corporeidade. Mesmo o mais simples dos corpúsculos, assegura Agostinho, tem uma parte à esquerda, outra à direita, uma superior e outra inferior, e não pode conter a unidade; já o número puro, o um, não pode ter metade ou qualquer fração. Ele é, como o ponto no *De quantitate*, o *simplex*.

Os números e suas leis constantes e inalteráveis constituem a própria sabedoria, isto é, têm a mesma realidade que ela e devem ser dignos da mesma estima. Embora guardem uma diferença fundamental, os números não são nem inferiores nem superiores à sabedoria; desfrutam de uma igualdade de *status*. Tal diferença explica por qual motivo até os mais estultos podem saber manusear os números fazendo cálculos, mas são pouquíssimos os que conquistam a sabedoria. Isso decorre de que números são menos admirados que a sabedoria, e, ademais, enquanto exprimem pluralidade, residem nos corpos, ao passo que a sabedoria se realiza na alma. Os números são inferiores à alma sob este aspecto, mas a partir dela ou nela, tomados enquanto verdades imutáveis, eles a ultrapassam<sup>11</sup>. Os

---

<sup>11</sup> O *De ordine* (II, xv, 43) já havia abordado essa potência dos números, tal como, no *De quantitate* (xii, 20) considerou a potência do ponto.

“doutos” e os “estudiosos”, quanto mais afastados (*remotio*) da esfera terrena, mais claramente contemplan o número como sabedoria.

### 3. Espinosa: a geometria e a reordenação da experiência

Sabe-se que em nada se avança concretamente quando se opõe ou se assimila, fora de tempo e de contexto, filósofos tão diferentes quanto Agostinho e Espinosa. Entretanto, menos pelo desejo de fazê-los rivalizar e mais pela necessidade de conhecer como opera cada um de seus sistemas no que tange ao recurso didático à geometria, é inevitável constatar, imediatamente, a grande discordância entre eles. O afastamento dos sentidos requerido por Agostinho é, em termos espinosanos, um afastamento imaginário; é desse afastamento imaginário que o bispo de Hipona reclama depender a aprendizagem.

Para Espinosa, os sentidos corporais não só não deixam jamais de existir, como também não detemos total poder de afastá-los, seja por nossa livre vontade ou pela experiência da geometria e da matemática. Ao romper, em sua física e epistemologia com a subordinação do corpo à alma e ao fundar a identidade entre a conexão das coisas e a conexão das ideias, Espinosa não poderia identificar as matemáticas a uma mera ginástica intelectual, compreendida como “elevação espiritual” para o aprendizado. Ele tomou a geometria como a via mais recomendada para um processo de reordenação das afecções do corpo segundo outra norma que não aquela ditada pelos sentidos na ordem comum da natureza (*EIV*, Prop. 4, corolário; *GII*, p. 213). O próprio processo de aprendizagem se faz a partir do corpo e no corpo, e não em vista do afastamento de seus sentidos. O fundamento do recurso espinosano à geometria é a propriedade de, por sua forma de exposição, dirigir-se igualmente a todos os que raciocinam; a matemática representa outra “norma de verdade” não porque forneça a exemplaridade de

itens específicos como o ponto e o número, mas porque em seu “modo de proceder” não visa fins, apenas essências e propriedades de figuras<sup>12</sup>.

Nos termos do *BT* (II, 26, §2), Espinosa responderia àquele desejo agostiniano de conduzir seu discípulo à região do inteligível com as seguintes palavras:

Não é que, como se diz comumente, [as paixões] devam ser dominadas antes que possamos chegar ao conhecimento e, por conseguinte, ao amor de Deus. Isso seria o mesmo que querer que o ignorante deva abandonar a ignorância antes de poder chegar ao conhecimento, ao passo que só o conhecimento é causa da destruição da ignorância.

Nessa passagem que versa sobre a verdadeira liberdade, Espinosa consome todo o percurso que, iniciado no capítulo 19, pretendia explicar a causa primeira de todas as paixões e, ao mesmo tempo, a coisa capaz de destruí-las para que a mente pudesse chegar a “conhecer o sumamente magnífico”. O emprego do verbo “destruir” (*vernietigen*) para fazer menção ao resultado do processo pelo qual a mente chega a conhecer o “sumamente magnífico” (negando a possibilidade de qualquer paixão causar a “menor perturbação”), denota que o projeto de Espinosa é tão rigoroso quanto o de Agostinho. As paixões devem ser, para ambos, problematizadas. A diferença entre os projetos é *como* e *quando* essa libertação das paixões ou afastamento dos sentidos se desenvolve.

A ideia de superação do mundo das paixões permanece em Espinosa, mas não é entendida como elevação em direção ao alto<sup>13</sup> nos termos que

---

<sup>12</sup> Espinosa explica que os seres humanos padeceriam indefinidamente das superstições e preconceitos se não fosse a Matemática, “que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma da verdade”. O filósofo esclarece que, “além da Matemática, também outras causas podem ser apontadas (...), as quais puderam fazer que os homens abrissem os olhos para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas” (*EI*, Apêndice; GII, p. 79-80).

<sup>13</sup> Cf. *De libero arbitrio* (II, xi, 31): “Contudo, se nos dispusermos a voltar, por assim dizer, em direção ao alto, descobriremos que os mesmos números ultrapassam as nossas mentes”. No entender de Agostinho, os “mesmos números” que, antes de nos

Agostinho defendera; é uma superação pela “direção do intelecto” após termos experimentado que a salvação não vem da busca dos prazeres dos sentidos, da lascívia e das coisas mundanas (*BT*, II, 26, §5). O corpo não é a principal causa do padecimento (*BT*, II, 19, §17), que é produzido na mente de diferentes maneiras. A direção reta do intelecto é descrita no §17 do *Tratado da emenda do intelecto* (TEI), mediante três regras de vida que pregam não o afastamento dos sentidos, mas sua moderação. Segundo Espinosa, como é preciso viver enquanto cuidamos de atingir o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira, os sentidos jamais nos deixarão. Para alcançar o conhecimento “sumamente magnífico” não podemos abandonar a vida social, deixar de falar com pessoas dos mais diversos engenhos ou de fugir do cotidiano. Desse modo, as regras propõem: (1) a moderação da linguagem e da língua de acordo com a capacidade do vulgo, (2) a moderação dos prazeres em conformidade com o critério da saúde e (3) a moderação do desejo de bens como o dinheiro, procurando-os somente o quanto baste para a manutenção da vida, de modo a não contradizer os costumes sociais úteis à busca almejada.

Após ter tratado, no §74, do problema da mistura entre o conteúdo da imaginação e o conteúdo do intelecto – o maior engano que envolve as ideias falsas – Espinosa cita o exemplo dos estóicos que, mesmo partindo de axiomas verdadeiros, acabaram incorrendo em falsidade por procederem confusamente e sem ordem no exame da natureza. Para que seu estudo não resvale no mesmo equívoco, o filósofo propõe considerar todas as nossas percepções, “conforme a norma de uma ideia verdadeira existente”, prevenindo-nos do que adquirimos por experiência vaga, e nos levando a evitar a abstração de tomar a parte pelo todo ou de separar parte e todo.

Agostinho incorre justamente nesse erro ao tomar o conhecimento da “potência do ponto” e da “razão do número” como meios de elevação da alma em relação ao corpo. Ao contrário de uma elevação, tal processo se aproxima, de acordo com Espinosa, mais de uma abstração propriamente dita. No §91, ao iniciar o tratamento da segunda parte do método e ao

---

elevarmos, nós supúnhamos que estavam abaixo de nós (nos corpos), depois que nos elevamos se mostram muito além de nós.



indicar o objetivo e os meios pelos quais deseja alcançá-lo, Espinosa anuncia buscar ideias claras e distintas, que não sejam oriundas dos movimentos fortuitos do corpo, mas provenham da “pura mente” (GII, p. 34). Tais ideias, ordenadas e concatenadas, fazem com que nossa mente seja capaz de reproduzir objetivamente o que existe formalmente na natureza. É evidente que as ideias tiradas da mente pura não deixam de estar ligadas ao corpo e aos seus movimentos, mas não se trata aqui de seus movimentos fortuitos. O famoso exemplo da definição do globo, dada pelo filósofo no §72, parece caber aqui perfeitamente:

Para formar o conceito de globo, finjo arbitrariamente uma causa, o semicírculo que gira ao redor do centro e dessa rotação o globo como que nasce. Realmente essa ideia é verdadeira, e ainda que saibamos jamais ter surgido assim um círculo na natureza, esta percepção é verdadeira, e o modo mais fácil de formar o conceito de globo (GII, p. 27).

A definição proposta por Espinosa parte de um dado que se extrai da extensão, qual seja, *o movimento* do semicírculo em torno de seu eixo. Esse movimento não é, porém, um movimento fortuito, mas determinado pela ação do intelecto. Conforme observa Chauí (2003, p. 206),

a causa eficiente da coisa “círculo” é um modo da extensão – o movimento -, mas a causa eficiente da ideia dessa coisa é um modo do pensamento – o intelecto. As operações da extensão são inteligíveis quando suas ideias são formuladas autonomamente pela força inata do intelecto<sup>14</sup>.

A capacidade de formar o conceito do globo depende, nesse exemplo, do poder de fingir *ad libitum*. Desde o §58, sabe-se que “quanto menos a mente entende e mais coisas percebe, mais tem poder de fingir, e, quanto mais entende, mais diminui aquele poder”. Essa inversão proporcional entre

---

<sup>14</sup> Em nota ao §31 do *TEI*, Espinosa explica que por “força natural” (*vis nativa*) ele entende aquilo que não é produzido em nós por causas exteriores.

entendimento e ficção evidencia que, para Espinosa, o fingir tem seu fundamento na imaginação e se distingue, por isso, do intelecto. O modo pelo qual a ação de fingir se dá é arbitrária (*ad libitum*), isto é, sem critério, ao léu. Tanto as ficções quanto a ideia de arbitrariedade se vinculam mais à passividade que à atividade. No entanto, é a partir do que há de atividade na mente que o intelecto produz uma ideia verdadeira. O exame do conteúdo da consciência faz nascer – como asseverou Lívio Teixeira – a razão e a geometria. A *Ética*, por estar escrita em ordem geométrica, não prescinde da experiência, mas parte dela.

Pode-se afirmar que o racionalismo espinosista que em sua mais elaborada forma – a da *Ética* – usa os processos da matemática, isto é, os da dedução a partir de determinados princípios bem distantes da experiência; na verdade, parte da experiência, a experiência dos dados da consciência que (...) são também experiências do modo da extensão (Teixeira, 2001, p. 24).

A ficção que trouxe à luz, *ad libitum*, o conceito de globo foi criada em meio aos dados de nossa imaginação, mas pela ação do intelecto sobre eles. A potência do ato de conhecer foi aplicada ao conteúdo da experiência do movimento e da existência do semicírculo, combinando-os devidamente para formar a noção de globo. O modo pelo qual o pensamento espinosano explicita a atividade ordenadora do intelecto a partir das afecções corporais requer que conheçamos a análise feita no *TEI* a respeito das ficções.

Não se deve cogitar, escreve Espinosa, que ficções se confundam com ideias verdadeiras (§65). As ficções são consideradas no *TEI* em duas etapas: (1) do §52 ao §57 são explicadas as ficções de existência, (2) do §58 ao §65 são apresentadas as ficções de essência. Na primeira etapa, o filósofo mostra que tais ficções são aquelas em que fingimos a existência de uma coisa, embora a coisa seja conhecida por nós ou supostamente conhecida. O exemplo de Pedro, um sujeito que conheço e que finjo vir me visitar e fazer coisas semelhantes, evidencia, segundo Espinosa, que tais ficções são sempre expressões de possibilidade, nunca de impossibilidade ou

necessidade. As suposições e hipóteses, embora nada finjam, são abordadas nessa altura do tratado, afinal, mesmo distintas de ficções, elas empregam as mesmas operações mentais típicas da produção de ideias fictícias (imaginar, por exemplo, o que ocorre em um espaço A ocorrendo em um espaço B). Na segunda etapa são tratadas as ficções de essência, seja a essência sozinha ou unida a alguma existência. Aqui Espinosa cita como exemplo a ideia de “alma quadrada” e “mosca infinita”. Ambas as ideias são imediatamente avaliadas como falsas quando se tem o conhecimento da natureza da alma (como incorpórea) e o conhecimento do quadrado (como algo que se aplica somente a corpos), ou quando se tem o conhecimento da essência da mosca (modo finito singular) e o conhecimento do infinito. Sobre esse tipo de ficção, Espinosa afirma:

A mente, quando se aplica à coisa forjada e falsa de sua natureza, para refletir sobre ela, compreendê-la e, segundo a *boa ordem*, dela deduzir o que se deve deduzir, facilmente manifesta a sua falsidade; e, se a ficção é, de sua natureza, verdadeira, quando a mente a ela se aplica para compreendê-la e, na *boa ordem*, começa a deduzir as coisas que dela se seguem, continuará, com êxito, sem nenhuma interrupção (*TEI*, §61; *GII*, p. 23-24).

A “boa ordem” que por nossa conta grifamos na citação acima opera, pois, como um critério por meio do qual não há necessidade de reear a confusão entre uma ideia verdadeira e uma fictícia. Nota-se, igualmente, que não é porque fingimos a essência de algo que necessariamente advirá daí uma ideia falsa<sup>15</sup>. Portanto, a ação que forneceu o conceito de globo, embora fruto de uma forjificação, contém a verdade, pois dá a conhecer a essência do globo. A partir dessa ideia do globo, poderíamos seguir com boa ordem rumo ao conhecimento verdadeiro de outras figuras.

Não obstante, como nota Deleuze (2002, p. 55), o exemplo da definição de globo expressa uma curiosa dualidade, afinal, ainda que seja

---

<sup>15</sup> Sobre a possibilidade de ficções verdadeiras, Lívio Teixeira (2004, p. 37) esclarece: “há também ficções verdadeiras, uma vez que as consequências que delas se tiram as ligam à ordem universal das ideias. Tais são as matemáticas, por exemplo”.

uma ficção (que se realiza na tensão entre “o fictício e o abstrato”), ela pode ser tida como “bom ponto de partida”, se for empregada para conhecermos a nossa potência de inteligir, a guisa de um “trampolim” para atingirmos a ideia de Deus. Para Deleuze, na filosofia espinosana, as noções geométricas detêm um caráter especial: “são ficções aptas a conjurar o abstrato sobre o qual repousam e a conjurar-se a si mesmas”. Em seu parecer, os seres geométricos estão mais próximos das noções comuns do que das abstrações. Essas ponderações parecem suficientes para mostrar como a razão se produz no seio da imaginação, e como é pela ação do intelecto que aquilo que se apresenta no terreno da passividade é devidamente reordenado.

Em Agostinho, porém, as coisas transcorreram de modo discrepante.

O décimo terceiro capítulo do *De quantitate* se inicia com a constatação de que assim como os olhos do corpo não veem ponto e linha, é com um “olho incorpóreo” que se deve ver o incorpóreo. Assim, a alma humana não pode ser corpo nem nada corpóreo, mas uma substância dotada de razão que rege o corpo (xiii, 22), em virtude de ser superior a ele, assim como o ponto pode ser dito superior ao triângulo. O raciocínio segundo o qual o ponto embasa todas as ações geométricas, sendo simples e simultaneamente potente ao extremo, é fundamental para a compreensão de que a alma humana tem domínio sobre as ações do corpo, podendo regular cada uma delas (xiv, 23).

O final do capítulo 14 do livro I dos *Soliloquia* é muito importante nesse sentido, pois mostra enfaticamente como os seres humanos que “se afastam – o quanto permite a vida – de toda proximidade dos seres corpóreos” conseguem mais facilmente atingir o conhecimento das matérias tratadas naquele diálogo (xiv, 24). Agostinho menciona, ademais, haver uma providência divina especial para aqueles que se esforçam casta e diligentemente por conhecer a si mesmos e a Deus.

Segundo Capanaga (1982, p. 440), o *De quantitate* explora a geometria ao modo de um exercício espiritual, necessário para permitir a ascensão do corporal ao incorporeal. O comentador alude à alegoria da caverna para representar esse movimento, ressaltando o elevado influxo que

os métodos catárticos das disciplinas liberais, naturais da pedagogia antiga, tiveram sobre Agostinho.

Essas considerações permitem vislumbrar o aspecto pedagógico do emprego da geometria em Agostinho: ela é uma propedêutica ao conhecimento do que é incorporeal e é evocada para permitir que uma alma singular (nesse caso a de Evódio) alcance o conhecimento pleno da alma humana. Evódio, enquanto aprendiz da alma, manifestou, em primeiro lugar, recorrer a um exemplo corporal ao ser perguntado por um modelo de longitude mera e simples (vi, 10); em segundo lugar, mostrou impaciência com os circunlóquios necessários para o conhecimento que investigava. Tais ocorrências mostram como o discípulo era impulsionado mais pelas afecções corporais do que pela própria mente.

Conforme a cadeia explicativa do oitavo ao décimo primeiro capítulo foi se desenvolvendo, Evódio passou a se concentrar mais no exemplo da matemática e, com isso, não teve tanta dificuldade em compreender as razões expostas por Agostinho, embora tenha sido emendado por ele algumas vezes durante o extenso percurso.

Assim como nas portas da Academia o dizer “*Medeis ageoimetretois eisito*” impedia o ingresso dos desconhecedores da geometria, Agostinho evidencia como todos estão impedidos de conhecer rigorosamente o que é a alma do ser humano sem a prática geométrica.

#### 4. Entre Agostinho e Espinosa

Paola Basso (2004, p. 166-167), em profícuo estudo sobre o problema da geometria nas filosofias de Espinosa a Kant, afirma de modo certo:

Muitos filósofos, de Espinosa a Leibniz, tiveram a ousadia de elevar a verdade geométrica à categoria de verdade realmente divina, findando por submeter – em aberto contraste com a posição de Agostinho – também o intelecto divino à necessidade da geometria e da aritmética.

Conforme afirmamos, houve uma alteração profunda no modo de conceber a geometria e sua interseção com a filosofia entre a Antiguidade tardia e o racionalismo do século XVII. É certo, igualmente, que Espinosa impôs à geometria contornos diferentes daqueles que a moldavam em seu tempo. Descartes dera o exemplo maior de introdução da geometria como modo de demonstrar e de expor questões filosóficas, especificamente metafísicas, explicitadas nas segundas respostas. Entretanto, a forma de empregar a geometria difere essencialmente da maneira de Espinosa, e não somente pelos motivos aludidos na primeira parte desse trabalho, de ordem pedagógica. Além do que já foi exposto, poderíamos dizer, conforme assinalou Chauí (2003, p. 202), que

a originalidade da posição espinosana encontra-se no fato de que não são os conceitos de ordem e de medida (como em Descartes) nem os de cálculo e correspondências algébricas enquanto paradigmas das expressões simbólicas (como em Leibniz) que levam a privilegiar a matemática, e sim a natureza da causalidade presente nas operações matemáticas.

Essa causalidade é compreendida pelo intelecto a partir da imaginação, configurando-se como o modo pelo qual acordamos “a ordem que naturalmente temos”<sup>16</sup> com a ordem necessária da natureza.

A ordem que naturalmente temos é aquela em que, para o conhecimento de algo desconhecido, o primeiro movimento é a realização de um inventário, isto é, um expediente que, na medida mesma em que encontra uma multiplicidade dispersa e indiferenciada, busca encontrar *alguma* unidade, ainda que seja uma *unidade de fato* (Rezende, 2004, p. 107).

---

<sup>16</sup> A expressão “ordem que naturalmente temos” incide no §18 do *TEI*: “Para isso [a emenda do intelecto], a ordem que naturalmente temos exige que resuma aqui todos os modos de percepção de que até agora me servi ingenuamente para afirmar ou negar alguma coisa” (GII, p. 10).

A busca da unidade em meio à multiplicidade e a construção da razão em pleno terreno da imaginação, graças à ação da mente, definem-se também como uma forma de imprimir certa estabilidade a um mundo que se nos apresenta em desordem. Quiçá seja possível compreender as definições, postulados e noções comuns que abrem o Livro I dos *Elementos* de Euclides como essa espécie de inventário, um esforço preliminar de geometrização. Ao dispor, em enunciados simplíssimos, definições (de ponto, linha, superfície, ângulo etc), ao listar os postulados (coisas que se pede ao leitor para aceitar) e ao enumerar as noções comuns (que são como que regras gerais de pensamento), Euclides estaria, por assim dizer, inventariando os dados da experiência através de conceitos absolutamente claros e, com isso, inventando a geometria.

Aqui podem ser registrados, por outro lado, aspectos que aproximam os pensamentos de Agostinho e Espinosa. Afinal, assim como para Agostinho (*De libero arbitrio*, II, viii, 24), o que interessa à matemática de Espinosa é a igual acessibilidade de sua linguagem a todos os seres humanos. No *Tratado teológico-político*, ao mostrar a distinção fundamental entre a natureza do texto geométrico e a natureza do texto da *Escritura*, Espinosa escreve:

Euclides, que só escreveu coisas extremamente simples e altamente inteligíveis, pode facilmente ser explicado a toda gente e em qualquer língua. Nem é preciso, para apreendermos seu pensamento e ficarmos seguros do seu verdadeiro sentido, ter um conhecimento completo da língua em que ele escreveu: basta um conhecimento vulgar e no nível quase de uma criança (GIII, p. 111).

Esse fragmento reforça grandemente o argumento do “Prolegômeno” aos *PFC*, segundo o qual a exposição geométrica pela via da síntese é melhor e mais apta aos espíritos que desejam aprender. Mais do que isso: tanto Agostinho quanto Espinosa reconhecem as dificuldades que são naturalmente impostas pelo método que seguem. O recurso à geometria e outros *multi et longi circuiti* que ocorrem no diálogo exigem do aprendiz

paciência e cautela. Do mesmo modo, para Espinosa, a prolixidade típica das deduções geométricas pode causar embaraços na compreensão discente. Homero Santiago (2004, p. 277-279), ao examinar o problema da prolixidade na correspondência travada entre Espinosa e Balling (Carta 17) e em outras obras espinosanas, reconhece que em todas elas se mantém sempre a oposição entre o prolixo do saber geométrico e a brevidade do saber da experiência. Assim, a matemática não apresenta dificuldades em função de alguma falta de clareza daquilo a que pede assentimento, mas pela longa extensão das cadeias demonstrativas, as quais demandam atenção e cuidado<sup>17</sup>.

Ademais, Agostinho e Espinosa também caminham juntos no reconhecimento de que o saber das coisas elevadas depende de uma busca de interioridade. A interioridade agostiniana, alcançada graças ao afastamento das coisas corporais “tanto quanto a vida permite”, se faz pela busca da exemplaridade do ponto e do número entre os seres incorpóreos; a interioridade espinosana, por seu turno, se faz mediante o aumento da potência do corpo, garantido pelo esforço de ordenação das afecções corporais de acordo com uma norma de verdade estável e imanente<sup>18</sup>.

No *De quantitate* (xvii, 30), conforme já foi mencionado nesse trabalho, Agostinho afirma que o predomínio do ponto em relação às demais figuras revela certa magnitude, embora no ponto não seja dada nenhuma extensão. Para justamente evitar essa confusão entre o que possui magnitude e o que é inextenso, Espinosa faz um juízo exatamente oposto, ao explicar

---

<sup>17</sup> Essa observação já se encontrava no “Prefácio à epístola dedicatória” das *Meditações* (1641), quando Descartes (2005, p. 7) afirmou que as razões filosóficas, embora claras e evidentes como as geométricas, são apreendidas por poucos, uma vez que “são também um pouco longas e dependentes umas das outras” e “pedem um espírito inteiramente livre de todos os prejuízos”; pedem, além disso, um espírito capaz de se desprender (*détacher*) facilmente do “comércio com os sentidos”.

<sup>18</sup> Emergem aqui as diferenças entre uma filosofia transcendente (Agostinho) e uma filosofia imanente (Espinosa). Para Espinosa, a interioridade absoluta é dada em Deus, causa imanente de todas as coisas, e que nada produz fora de si.



(nos §§58-59) que o quadrado (figura geométrica) não poderia predicar “alma”, por ser esta incorpórea e a forma quadrada ser corpórea<sup>19</sup>.

Mesmo os números que, no *De libero arbitrio*, têm sua essência na “unidade pura e verdadeira”, apreensível com exatidão apenas pelo pensamento, para Espinosa eles nada mais são do que os “auxiliares da imaginação”<sup>20</sup>, modos de pensar (como tempo e medida) a funcionar como meios para a operação imaginativa. Os números permitem explicar as quantidades discretas<sup>21</sup>, mas não prestam para dar a ideia do infinito. Não sem razão, Deleuze (2002, p. 53) coloca os números dentro do verbete “abstrações” de seu “Glossário dos principais conceitos da *Ética*”.

Como explicita o *De Deo* (e, em termos similares, a carta a Meyer supracitada), a “quantidade” pode ser concebida abstrata, imaginária e superficialmente como “finita, divisível e formada de partes”, mas também pode ser concebida pelo intelecto como substância “infinita, única e indivisível”. A noção de que “a matéria é em todo lugar a mesma e nela não se distinguem partes” pertence exclusivamente ao plano conceitual espinosano, pois Agostinho estaria precisamente deixando de “distinguir entre imaginação e intelecto” (*EI*, Prop. 15, escólio; *GII*, p. 57-58), ao admitir que a alma tem *quantitate* e que a unidade pura é a única indivisível e despida de partes.

Pode-se concluir que, sob a óptica de Espinosa, Agostinho é o modelo do ser humano que imagina, abstrai e se deixa permanentemente confundir dados da extensão e dados do pensamento. Daí resulta, inevitavelmente,

---

<sup>19</sup> Note-se que, no entender de Agostinho, o ponto carecer de extensão é uma virtude que se compara àquela da alma, afinal, Deus não deu – como se lê no *De libero arbitrio* – sabedoria aos corpos. Ora, para Espinosa, reivindicar sabedoria aos corpos ou rebaixá-los porque eles não têm sabedoria é o mesmo que pedir à extensão perfeições que ela não possui por sua própria definição. “(...) Mas não se pode dizer que [a extensão] é imperfeita porque não pensa, pois sua natureza não lhe exige tal coisa”. Ver Carta 36 – a Hudde; *GIV*, p. 185.

<sup>20</sup> Ver Carta 12 – a Meyer (*GIV*, p. 59). Explica Espinosa: “O número surge depois porque separamos as afecções da substância da própria substância e as repartimos em classes para poder imaginá-las facilmente, e o número serve para que as determinemos” (*GIV*, p. 57). Neste caso, como pode ser visto logo na sequência, trata-se de uma determinação pelas quantidades discretas.

<sup>21</sup> Ver *Pensamentos metafísicos*, I, 1: “(...) o tempo serve para explicar a duração; o número, para a quantidade discreta, a medida, para a quantidade contínua” (*GI*, p. 234).

uma longa série de contradições. Uma delas é, certamente, crer que será possível ao aprendiz afastar-se dos sentidos pela ginástica intelectual que, no *De quantitate*, corresponde à geometria. O bispo de Hipona parece mesmo exigir a penetração no inteligível antes mesmo que, pela ordenação da experiência sensível, torne-se viável a ação da pura razão.

É evidente que, se nos voltarmos com olhos agostinianos para a filosofia de Espinosa, também encontraremos uma longa série de inadequações; o principal de seus equívocos seria, possivelmente, ter formulado a noção de Deus como causa imanente, tentando demonstrá-lo ao modo dos geômetras. Espinosa se opõe aos que “confundem o intelecto de Deus com o humano” e comparam a potência divina à dos reis (*Pensamentos metafísicos*, II, 3; GI, p. 255)<sup>22</sup>, como faz Agostinho.

À parte das possíveis discordâncias e críticas que um filósofo fez ou poderia fazer ao outro, é manifesto que, como anotou Moacyr Novaes (2003, p. 106), o recurso agostiniano às disciplinas liberais indica a existência de um forte “vínculo entre a interioridade e a própria investigação da alma”.

Na medida em que se baseiam, por exemplo, nos modelos matemáticos de unidade aritmética e centro geométrico (cf. *de ordine e de animae quantitate*), [as disciplinas liberais] são um recurso privilegiado para mostrar a passagem da natureza sensível à inteligível, justamente a propósito da natureza da alma. Mas o programa filosófico levado a termo por essas disciplinas tem o sentido menos de uma formação acumulativa de saberes, mas privilegia uma terapia da alma.

---

<sup>22</sup> Essa afirmação de Espinosa, não sem propósito, se dirige àqueles que tentam impor imensidade a Deus ou, o que dá no mesmo, quantificar o infinito. “Por aí se vê claramente que [os autores] atribuem a imensidade a Deus enquanto o consideram como uma quantidade, pois tiram tais argumentos das propriedades da extensão para afirmar a imensidade de Deus, e *não há absurdo maior do que este* (itálicos inseridos por nós). Nota-se ainda a feição de Agostinho no alvo da crítica de Espinosa se lembrarmos que as passagens bíblicas assinaladas pelo filósofo no *De libero arbitrio* (à altura em que aborda os números como elevação) remetem justamente à ideia da imensidade divina: “A grandeza de Deus supera todo conhecimento, e o número de seus anos é incalculável...” (Jó, 36:26); “Os que amam a tua salvação repitam sempre: ‘Deus é grande!’” (Sl, 70:5).

A passagem do sensível ao inteligível, promovida de forma privilegiada pelas disciplinas liberais, conduz à interioridade, não porque ensine ou instrua os discípulos especificamente em cada uma delas – por exemplo, a geometria, no caso do *De quantitate* –, mas por operar tal qual terapia espiritual.

Se para Agostinho é preciso estabelecer em primeiro lugar a ordem na alma<sup>23</sup>, para Espinosa a chave da reordenação da experiência sensível é conhecer os afetos no próprio horizonte da imaginação e do corpo<sup>24</sup>. Não parece, pois, nada incoerente que Cristiano Rezende (2012, p. 92) tenha proposto, a partir de pesquisas recentes, a compreensão do *TEI* de Espinosa como “um tratado de lógica material seiscentista” – uma “medicina da mente”. Os subtítulos latino e holandês da obra, bem como as declarações do filósofo acerca da tarefa propedêutica do escrito são, nessa perspectiva, evidências de que seu autêntico escopo era “remediar”, “purificar” (§16) e “emendar” (§18) o intelecto. De acordo com Rezende, “saber discernir a definição explicativa diante de outras formas menos perfeitas de definição é algo que, tanto para Aristóteles quanto para Espinosa, constitui a parte central da *gymnasia* terapêutica requerida para um saudável filosofar” (Idem, p. 94). Esse saber, tornado acessível desde o momento em que discernimos intelecto e imaginação, é essencial para promover uma lógica da descoberta (ou uma *medicina mentis*), afinal, a teoria da definição explicativa de essência está no âmago de uma lógica que não se limita ao mero exame da validade de enunciados, mas investe em descobrir algo novo, obtendo a gênese do definido. Assim como a medicina consistiria, sob certo aspecto, numa lógica do corpo, a lógica (concebida como arte de discernir as partes e as formas do pensamento) seria uma medicina da mente

---

<sup>23</sup> Segundo Novaes (2003, p. 107), “para fazer a terapia da primeira dissociação entre *ordo rerum* e *ordo universitatis*, é preciso antes restabelecer a ordem na alma”.

<sup>24</sup> “Por quanto tempo não estamos sob o conflito de afetos que são contrários à nossa natureza, por tanto tempo temos poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo uma ordem para o intelecto” (*EV*, Prop. 10; *GII*, p. 287).

(Rezende, 2012, p. 93). Esse aspecto terapêutico da lógica<sup>25</sup>, centrado na busca da definição explicativa da essência, coere exatamente com as definições apresentadas na *Ética*, já em contexto de dedução geométrica.

À luz do exame feito aqui sobre o emprego da geometria como recurso didático, vislumbra-se, por fim, a diferença entre um filósofo com uma concepção cristã do corpo (que mistura sistematicamente os dados da extensão com os dados do pensamento), e outro com uma concepção materialista do pensamento, para a qual a forma ótima do intelecto, e que o torna apto a inteligir as coisas, depende de uma reordenação das modificações corporais.

### Conclusão

Atilano Domínguez (2009, p. 17), no prólogo de sua tradução da *Ética*, depois de sintetizar o conteúdo da parte V da obra, esclarece o sentido preciso do caminho espinosano rumo à verdadeira liberdade e felicidade.

Essa via para a liberdade e a felicidade, que traz à mente a segunda navegação platônica e o retorno purificador plotiniano é em Espinosa uma via essencialmente racional. E isso em um triplo sentido: do objeto, do sujeito e do método. Do objeto, porque a via espinosana não implica purificação ou exclusão do sensível, mas sua compreensão e integração na vida humana e desta no universo. Do sujeito, porque não supõe a saída ou êxtase fora do âmbito racional, mas sua plenitude ou culminação. Do método, porque não consiste em uma série de atos livres de escolha pessoal, mas em um processo necessário, de análise e síntese.

Os três sentidos apontados pelo comentador espanhol para se referir à profunda alteração feita por Espinosa no modo platônico e neoplatônico de

---

<sup>25</sup> Sobre a similitude entre a Medicina e a Lógica, ver prefácio da parte V da *Ética*: “(...) Entretanto, aqui não cabe dizer de que maneira e por qual via o intelecto deve perfazer-se, nem, ademais, com que arte o Corpo deve ser cuidado para cumprir corretamente seu ofício, pois isto concerne à Medicina e aquilo à Lógica” (GII, p. 277).

conceber a busca da liberdade e da felicidade se assemelham aos traços essenciais da diferença do modo espinosano em relação ao modo agostiniano de recorrer didaticamente à geometria. Objetivamente, Espinosa propõe, com esse recurso, a reordenação (ou, como escrevem Domínguez e Teixeira, a integração<sup>26</sup>) do sensível à ordem da natureza, não seu afastamento<sup>27</sup>. Metodologicamente, a preferência pela demonstração geométrica da *Ética* traduz uma decidida opção por uma ontologia do necessário, sem “atos livres de escolha pessoal” que venham a se impor como meios para ascender o espírito em direção ao inteligível. Subjetivamente, a ausência da promessa de um êxtase ou de uma salvação transcendente (fora do mundo e da razão) mostra que, para o filósofo, a causalidade imanente – própria das deduções geométricas – promove por si mesma a plenitude do ser. A felicidade consiste na própria fruição da vida racional, que resulta de quando “agimos absolutamente por virtude” (*EIV*, Prop. 24; GII, p. 226).

Assim como, segundo Espinosa, a alegria que experimentamos com o conhecimento metódico não transcende os limites da imanência da razão, o modelo de gáudio alcançado nessa filosofia da imanência é tirado de uma comparação com os sentidos. No *Tratado político* (Capítulo 1, §4), depois de anunciar que não enfrentará os afetos como vícios, mas como propriedades da natureza humana, tais como calor, frio e outros fenômenos são propriedades ligadas à natureza do ar, o filósofo escreve:

(...) Embora [certos fenômenos ligados à natureza do ar] sejam incômodos, são, contudo, necessários e têm causas certas, mediante as

---

<sup>26</sup> Lívio Teixeira (2004, p. 46), em nota ao §75, leva a pensar que a imaginação e a abstração que confundem o espírito nos dois primeiros modos de percepção do *TEI*, “quando se integram na ordem universal das ideias”, podem ser consideradas realmente verdadeiras.

<sup>27</sup> A restrição feita no capítulo 14 do primeiro livro dos *Soliloquia*, segundo a qual o afastamento dos sentidos deve se dar somente “o quanto a vida permite” não impede de pensar o deslocamento solicitado por Agostinho como ruptura real, mudança radical de registro do sensível para o inteligível. Em sentido rigorosamente contrário, Espinosa frisa que “é necessário viver enquanto estamos no processo de emenda do intelecto”. Para ele, mais do que uma mera *restrição*, a continuidade do curso da vida impõe para o indivíduo que se decidiu (finalmente) pela cura, regular suas ações a partir de regras supostas, ou seja, inventariar a experiência (*TEI*, §17).

quais tentamos entender a sua natureza. E a mente se alegra tanto com a verdadeira contemplação destes fenômenos como com o conhecimento das coisas que são agradáveis aos sentidos (GIII, p. 274-275).

Espinosa emprega, nessa passagem, a expressão “*aeque gaudet*” para se referir à equivalência entre a alegria sentida com o conhecimento de fenômenos necessários, e a alegria sentida com as coisas que são “*sensibus gratae*”. Embora haja evidência de que o conhecimento e o amor das coisas fixas e eternas sejam estáveis em comparação ao amor nascido de afetos singulares concernentes aos sentidos e à exterioridade, essa equivalência das alegrias diz respeito à potência com a qual elas nos afetam. A estabilidade imposta pela maneira geométrica de demonstrar, que começa com a arte da definição e se desenvolve em prolixa cadeia de deduções, depende, no entender de Espinosa, do conhecimento da ordem necessária da natureza e do ato de ordenar continuamente as afecções do corpo e as ideias dessas afecções. O conhecimento da ordem e a ação de ordenar encontram na geometria – ou na teoria da definição, que é seu princípio – o estatuto de um exercício fortalecedor para o intelecto, na medida em que nos oferece uma “norma de verdade” capaz de superar os preconceitos comuns.

Em Agostinho, igualmente, as disciplinas liberais, como um todo, e em particular a geometria, detêm um caráter curativo ou medicinal. Assim como em Espinosa, esse traço terapêutico agostiniano também aparece associado à noção de ordem desde o diálogo do ano de 386 (intitulado, justamente, *De ordine*), quando se critica o ser humano (ignorante) habituado a ver impurezas na natureza cada vez que esbarra com algo que estima ofensivo (I, i, 2). Ele afirma:

E a causa principal desse erro [ver desordem na natureza] é que o homem desconhece a si mesmo. Para se conhecer é preciso estar bem acostumado a se separar dos sentidos (*recendi a sensibus*), guardar-se em si e viver em contato consigo mesmo. Isso é alcançado somente pelos que cauterizam com a solidão (*solitudine inurunt*) as chagas das

opiniões que o curso da vida cotidiana imprime, ou as medicam (*medicant*) com as disciplinas liberais.

De acordo com o mesmo diálogo, mais adiante (II, xvi, 44), escapará de toda sorte de erros

quem tiver o conhecimento dos números abstratos e inteligíveis, cuja compreensão requer valor de engenho, idade madura, ócio, bem-estar e entusiasmo para seguir, satisfatoriamente, a ordem indicada das disciplinas liberais. Pois como essas artes se ordenam em parte para o uso da vida (*usum vitae*), em parte para a contemplação e conhecimento das coisas (*cognitionem rerum contemplationemque*), é muito difícil de adquirir seu uso (*usum*), se não se emprega desde a infância (*pueritia*) muito engenho, muita perseverança e muita constância.

A lista de requisitos envolvidos na compreensão dos números é extensa e se coloca como meio para seguir ou galgar a ordem das disciplinas liberais. Seja para a prática da vida, seja para a contemplação, Agostinho adianta que é uma tarefa difícilíssima alcançar tal ordem, a não ser que nos empenhemos, com muito engenho, constância e perseverança, isto é, engajados contínua e assiduamente na tarefa de imprimir ordem e estabilidade à infância.

A coincidência entre a passagem acima transcrita e o escólio da Proposição 39 da parte V da *Ética* é flagrante. Essa proposição é demonstrada a partir do seguimento necessário da proposição 10 cujo núcleo é o “poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo”, o tornar-se ativo<sup>28</sup>. No escólio, Espinosa também apelará à infância.

---

<sup>28</sup> Para Deleuze (1968, p. 267), o “devir-ativo” espinosano implica necessariamente um processo pedagógico e nele a formação de noções comuns, conceito que se adianta para lá do sentido meramente geométrico. “Tendo conquistado nossa atividade em certos pontos, nos tornamos capazes de formar noções comuns, até mesmo nos casos menos favoráveis. Existe todo um aprendizado das noções comuns, ou do devir-ativo: não devemos negligenciar no espinosismo a importância do problema de um processo de formação; é preciso partir das noções comuns menos universais, as primeiras que tenhamos oportunidade de formar”.

Portanto, nos esforçamos antes de tudo, nesta vida, para que o Corpo da infância, o quanto sua natureza permite e a isso o conduza, transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma Mente que seja muito cônica de si, de Deus e das coisas; e de tal maneira que tudo aquilo que se refere a sua própria memória ou imaginação quase não tenha peso em relação ao seu intelecto (GII, p. 306).

O objeto da intervenção de Espinosa é o corpo da infância e o esforço por orientar suas transformações o “quanto” convém à sua natureza, conduzindo-o ao máximo que pode enquanto coisa singular. Transformado em um corpo apto a muitas coisas, seu intelecto (e as coisas que concebe ordenada e necessariamente) predomina sobre a memória ou a imaginação, enquanto expressões de passividade e parcialidade.

O estudo do recurso didático à geometria em Agostinho e Espinosa – depois de facultar a compreensão dos pormenores que afastam e aproximam duas formas diferentes de conceber o ensino da filosofia – coloca-nos, finalmente, ante a difícil tarefa de tentar saber como as crianças atravessam esse processo de ordenação e reordenação das afecções. Nesse ponto, porém, retiramo-nos da *didática da filosofia* e nos embrenhamos em campo mais vasto: a *pedagogia*.

### Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *Solilóquios*. Tradução: N. Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução: H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. *A grandeza da alma*. Tradução: A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.



AGUSTÍN. La dimensión del alma. In: *Obras completas de San Agustín I*. Tradução: V. Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

AGUSTÍN. Del orden. In: *Obras completas de San Agustín I*. Tradução: V. Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/Biblioteca de Autores Cristianos, 1994a.

AGUSTÍN. Los soliloquios. In: *Obras completas de San Agustín I*. Tradução: V. Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/Biblioteca de Autores Cristianos, 1994b.

BASSO, Paola. *Il secolo geometrico: La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*. Milano: La Lettere, 2004.

CAPANAGA, Victorino. Introducción. In: AUGUSTIN. La dimensión del alma. In *Obras completas de San Agustín I*. Tradução: V. Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

CHAUI, Marilena. *A nervura do real I*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CORNELLI, Gabriele; COELHO, Maria Cecília. 'Quem não é geômetra não entre!' – geometria, filosofia e platonismo. *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. 48, n. 116, pp.417-435, dez. 2007.

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

DELEUZE, Gilles. *Espinosa – filosofia prática*. Tradução: D. Lins & L. Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, René. “Objecções e respostas”. In: DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução: J. Guinsburg & B. Prado-Jr. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1983.

DESCARTES, René. Prefácio à epístola dedicatória. Tradução: H. Santiago. In: DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução: M. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción. In: SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tradução: A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2009.

**ESPINOSA, Bento. *Correspondência* [Cartas 8, 12, 13 e 36]. Tradução: M. Chaui. São Paulo: Abril (Os Pensadores), 1973.**

ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Tradução: D. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Tradução: D. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, Bento. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

ESPINOSA, Bento. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução: C. Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

MEYER, Luis. Ao Sincero Leitor. Tradução: H. Santiago. *Conatus*, Fortaleza, vol. 1, n. 1, pp. 105-110, dez. 2007.

NOVAES, Moacyr. Interioridade e inspeção do espírito. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 1, pp. 97-112, dez, 2003.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia. *O lugar da educação na filosofia de Espinosa*, 2008. 115p. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação (Universidade Estadual de Campinas), Campinas.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução: M. Iglesias. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola, 2001.

POUJOULAT, Jean-Joseph. *Histoire de Saint Augustin IV*. Paris: J. Labitt, 1845.

REZENDE, Cristiano. A ordem que naturalmente temos. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, vol. 11, n. 1, pp. 93-110, dez, 2004.

REZENDE, Cristiano. A ira, o trovão e círculo: aspectos aristotélicos da noção de definição explicativa da essência no *De emendatione* de Espinosa. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 16, n. 1/2, pp. 85-118, dez, 2012.

SANTIAGO, Homero. *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da filosofia cartesiana*. São Paulo: Humanitas, 2004.

SPINOZA, Benedictus. *Opera*. [4 vols.]. Im Augrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Auflage, 1972.

SPINOZA, Baruch. *Correspondencia* [Carta 17]. Tradução: A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

SPINOZA, Benedictus. *Breve Tratado*. Tradução: E. Fragoso & L. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SPINOZA, Benedictus. *Princípios da Filosofia Cartesiana; Pensamentos Metafísicos*. Tradução: H. Santiago & L. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Unesp, 2001.

TEIXEIRA, Lívio. Introdução. In: ESPINOSA, Baruch. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução: L. Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

*Submetido em: 10/01/2018*

*Aceito em: 27/03/2018*

*Publicado em: 15/10/2018*