

POR UMA TEORIA ESPINOSANA DO POSSÍVEL*

HOMERO SANTIAGO**

“NÃO PRECISAMOS ACREDITAR QUE NOSSOS
OBJETIVOS ESTÃO DESTINADOS AO ÊXITO.
MAS PRECISAMOS SER CAPAZES DE CRER NELES”.
TONY JUDT, O MAL RONDA A TERRA.

Tudo é determinado, nada é contingente ou possível. Eis uma tese maior do espinosismo que qualquer leitor apreende facilmente como um dos traços fundamentais dessa filosofia. Por ela, as noções de realidade, determinação, atualidade reúnem-se num único complexo. A realidade é pura determinação, atualidade; o que é real é determinado, o que é determinado é real; o indeterminado, ou contingente ou possível, é irreal, isto é, mera ilusão acarretada por nossa ignorância da necessária determinação de todas as coisas.

Tão logo se apresente, esse quadro sumário da ontologia espinosana, por correto que seja, deixa-nos inevitavelmente com uma interrogação: qual a realidade e a eficácia do agir ou do trabalho humano num universo em que imperam a determinação e a atualidade? Não espanta que o determinismo espinosano tenha sido sempre rondado pelos fantasmas gêmeos do fatalismo e do quietismo. Para nós, de fato, a ideia de ação, e sobretudo de ação livre, parece perder todo o sentido quando separada das ideias de possibilidade e contingência. Situada no interior da pura determinação, a ação humana reduzir-se-ia aí a uma ilusão inócua ou, quando

muito, a só mais um item do monótono desdobrar-se de uma série determinada que é aquela que Espinosa nomeia “nexo infinito de causas”.¹ É verdade que a insignificância do agir humano adequa-se mal a uma filosofia que, com afinco, dedicou-se à consideração da potência dos homens, em especial na vida afetiva e na política; é verdade ainda que nos textos espinosanos podemos recolher exemplos que patenteiam a capacidade transformadora do homem (e à frente vamos inclusive debruçar-nos sobre um caso); sem embargo, não menos certo é que persiste a dificuldade de conceber juntas coisas que em nosso correntio são absolutamente disparatadas: determinação e transformação, absoluta necessidade e ação humana transformadora.

Grosso modo, está aí o núcleo problemático a partir do qual gostaria de partir para propor algumas indagações. Será que a exigência de pensar a ação humana no seio do determinismo exige de fato o completo esvaziamento das noções de contingente e possível? Tais noções não poderiam guardar um sentido real, irreduzível à só ilusão, e imprescindível para concebermos o agir humano? Em particular no caso do possível, qual o sentido de poder-se algo novo, de afirmar que algo é possível? E como pensar o significado desse mesmo possível quando pelo termo queremos indicar algo que se podia realizar mas que não chegou a ser efetuado? Naturalmente, não pretendo responder todas as questões. Minha intenção é tão-só sugerir que são pertinentes e

* A produção deste texto beneficiou-se do auxílio, em momentos diversos, da Fapesp e do CNPq. Uma primeira versão foi apresentada à discussão no “SEMINÁRIO SPINOZA” da FONDAZIONE CORRENTE, Milão, em fevereiro de 2010; a versão atual foi base de uma palestra no “COLÓQUIO INTERNACIONAL SPINOZA: SER E AGIR”, realizado na UNIVERSIDADE DE ÉVORA, em outubro de 2010.

** Professor de Departamento de Filosofia da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (USP).

¹ *Ética*, V, prop. 6, dem.; IV, prop. 62, esc.: “ordem das coisas e nexos de causas”.

Para as citações, utilizamos as seguintes traduções (às vezes modificadas): *Ética*, trad. Tomaz Tadeu, Belo Horizonte, Autêntica, 2007; *Tratado teológico-político*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004; *Tratado da reforma da inteligência*, trad. Lívio Teixeira, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

que o correntio que dá por inseparáveis as ideias de ação e possibilidade talvez não se engane completamente. Em poucas palavras, desejo aqui afirmar a pertinência de reintroduzirmos o conceito de possível no espinosismo, com vistas ao que, devidamente aprofundado, poderia vir a constituir uma teoria espinosana do possível.



A noção de possível inclui-se no grupo daquelas categorias que podemos nomear, genericamente, modalidades. A esse respeito, creio valer a pena fixarmos alguns significados que, mesmo não correspondendo exatamente à letra espinosana, podem delimitar noções mais ou menos claras e assim limpar um pouco o terreno que vamos adentrar. Um passo inicial importante é a devida distinção entre dois gêneros de necessidade: por um lado, aquela que decorre da natureza de algo; por outro, a que se impinge a algo mediante uma regra ou lei. Para o primeiro caso, reservemos o nome de *determinação*, para o segundo, o de *necessidade*.

Um dos maiores esforços da primeira parte da *Ética* é estabelecer e afirmar, de maneira radical, uma pura determinação que não se submete a qualquer fator posto fora da natureza do ser divino – mesmo porque nada há fora do ser divino, nem sequer princípios lógicos.² O que está em jogo é a tese da determinação absoluta de todas as coisas; coisas todas que, seguindo-se

² A tal respeito, é curioso observar como, estruturalmente falando, a ação divina em Espinosa aproxima-se do ato criador absoluto tal como concebido por Descartes com a tese da livre criação das verdades eternas. Ao liberar Deus de toda a canga de princípio lógicos e fins morais que cerceavam a sua ação, Descartes consegue pensar esse agir em toda a sua radicalidade, revelando assim um núcleo de imanência que, embora limitado por estar submetido a um esquema criacionista, é importante para o espinosismo. É o que explica que a *Ética*, prop. 33, esc. I, possa admitir a preferência por uma solução à moda cartesiana: uma opinião que “tudo submete a certa vontade indiferente de Deus e estabelece que tudo depende do seu beneplácito, desvia-se menos da verdade do que a daqueles que estabelecem que Deus faz tudo em razão do bem”. Quanto a esta aproximação, tomamos a liberdade de remeter a nosso texto “Descartes, Espinosa e a necessidade das verdades eternas”, *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, v. 12, nº 1-2, janeiro-dezembro de 2002, disponível em: <<http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Homero%20Santiago.pdf>>.

determinadamente desde a natureza do ser de Deus, constituem o que nomeamos real. Daí a centralidade da proposição que vem precisar essa determinação primordialmente como uma *seqüência*: “da necessidade da natureza divina devem seguir-se coisas infinitas em infinitos modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito.”³

Por *determinação*, entendamos a atividade da própria substância ou Deus na medida em que de sua natureza “devem seguir-se”, determinadamente, “infinitas coisas em infinitos modos”. A determinação é, absolutamente falando, uma seqüência ou série, um “seguir-se”. Ou seja, o real é tudo o que se segue, é o ser de que se segue tudo o que se segue; o real é, no sentido mais profundo, essa seqüência; o ser é esse seguir-se. Daí se poder asseverar que tudo o que é real segue-se determinadamente, sendo “determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”;⁴ e ainda, por inversão da tese geral, que o *não-determinado* é o não-real, aquilo que não pode conhecer realidade; o não-determinado é simplesmente o *impossível*.

Uma vez afirmada a determinação, podemos explicitar o que chamamos acima de *modalidades*. Elas só podem ser entendidas, conforme a literalidade de seu nome, como modificações ou efeitos determinados. Modificações de quê? Da determinação ou seqüência, isto é, o real quando vivenciada por um modo finito humano. Nesse sentido, elas são vivências, maneiras diversas de vivenciar a determinação geral. E por isso, importa sublinhar, não se referem às coisas, porém às maneiras como as coisas, ou mais exatamente, a determinação das coisas (como se seguem do ser divino) é vivenciada. Maneira sempre determinada, mas nem sempre idêntica; o que explica que uma mesma coisa possa ser tomada sob os pontos de vista da contingência, da possibilidade, da necessidade ou mesmo da fatalidade.

Retomemos agora aquele segundo tipo de necessidade que foi há pouco mencionado. Pelo termo *necessidade*, entendamos um ponto de vista

³ *Ética*, I, prop. 16.

⁴ *Ética*, I, prop. 29.

ou um modo de considerar que se estabelece quando entra em cena a razão, a qual apreende a sequência do real de uma maneira particular, já que é de sua natureza “contemplar as coisas não como contingentes, mas como necessárias”.⁵ A especificidade dessa apreensão é o recurso a uma regra ou lei geral que, relativamente a certa região ou certo aspecto do real, possa aplicar-se a todos os casos particulares que se seguem, imprimindo-lhes uma necessidade.⁶ Por exemplo, é diferente reconhecer que “todos os corpos, quando encontram outros mais pequenos, perdem tanto movimento quanto o que lhes transmitem”, porque isso “se segue da necessidade da natureza”,⁷ mesmo antes que a física enuncie qualquer lei, e que essa transmissão, na proporção apontada, seja necessária segundo uma lei natural. Num caso, falamos de determinação; noutro, de necessidade.⁸

É por oposição ao necessário que podemos, inicialmente, entender as noções de *contingência* e de *possibilidade*. Num primeiro momento da *Ética*, longo e que compreende as três primeiras partes, a diferença entre as noções é desprezível;⁹ remetem ambas igualmente ao não-necessário, a um ponto de vista que não é o da razão e vincula-se essencialmente à imaginação e à ignorância. Ao contrário da totalidade abarcada pela necessidade (uma regra deve valer para todos os casos), o não-necessário caracteriza-se pela parcialidade, pela exceção

⁵ *Ética* II, prop. 44.

⁶ Como se vê no célebre exemplo da quarta proporcional, em que a razão sempre recorre à lei ou regra da proporcionalidade; cf. *Ética*, II, prop. 40, esc. II; *Tratado da emenda do intelecto*, § 24; *Breve tratado*, II, cap. I, §3. É particularmente esta última obra que insiste sobre o aspecto universal, o aplicar-se a todos os casos, da regra racional; com efeito, a questão chave é “como se pode estar certo de que a experiência de alguns particulares (*van eenige bezondere*) possa ser a regra de todos (*regul kan zyn van alle*)?” Para uma análise desse ponto, ver nosso doutorado, *O uso e a regra. Ensaio sobre a gramática espinosana*, FFLCH-USP, 2004, p. 115 e seg.

⁷ *Tratado teológico-político*, cap. 4, pp. 179.

⁸ A mesma distinção pode ainda ser pensada noutros campos. Assim, em nossa tese de doutorado, *O uso e a regra*, buscamos mostrar como, relativamente a uma língua, podemos conceber a sua *regularidade*, uma necessidade ou determinação que é expressão de sua natureza ou essência, e uma necessidade que é aquela estabelecida pelas *regras gramaticais*.

⁹ Cf. a explicação que se segue à quarta definição da parte IV.

(pode até haver regra, mas não regra válida e segura para todos os casos); e daí o traço inconfundível da casualidade a marcar o contingente e o possível: isso acontece ou não acontece *por acaso*. O oposto do necessário não é o não-determinado, impossível, aquilo que jamais ocorre, mas o *indeterminado*, aquilo cuja determinação ignoramos e que ora se dá, ora não se dá, sem que saibamos ao certo o porquê.

Pois bem, a levar a sério essa descrição, será razoável cogitar alguma cidadania filosófica às categorias de contingência e possibilidade? Na medida em que tudo é determinado e que a razão contempla as coisas como necessárias, esses termos não se limitariam a indicar simplesmente a presença do erro e da ignorância? Mais ou menos, argumentaremos. O vínculo essencial do contingente e do possível com a ignorância é inegável. Contudo, dando um passo além do ajuizamento negativo que daí se segue, convém não descartar com tanta pressa um sentido positivo dos termos, justo por expressarem uma ignorância que é real, e que portanto não pode ser cabalmente menosprezada. Quero dizer, contingência e possibilidade talvez expressem certa positividade exatamente na medida em que são produtos determinados da determinação geral de todas as coisas e a ignorância que lhes constitui a essência, ao menos no caso do modo finito humano, é um elemento real de nossa condição. É determinadamente que algo é necessário, não é menos determinadamente que algo é considerado contingente ou possível.

A ignorância ou a não-necessidade definem a contingência ou possibilidade. Mas que tipo de ignorância? A ignorância das determinações causais que constituem o já referido nexos infinito de causas. É necessário ou determinado que tal ou tal evento ocorra, que tal pessoa aja dessa ou daquela forma; e é só por ignorar as causas de cada ato, de cada evento, que costumamos ver aí contingência ou possibilidade; categorias que, por conseguinte, seriam totalmente esvaziadas de sentido, suprimidas, tão logo houvesse a completa supressão dessa ignorância. Ora, se isso fosse realizável, certamente contingência ou possibilidade não mereceriam nenhuma consideração. Dá-se, entretanto, que dita supressão da ignorância, ao menos concebida como total, é impossível.

Falamos de uma ignorância inexpugnável e que perpassa e perpassará sempre (em maior ou menor grau) a nossa relação com o nexu infinito de causas. Haverá, por exemplo, causa ou causas para qualquer evento, as quais se conectam umas às outras e retrocedem até o início da história humana (para nem ir mais para trás). Quem seria capaz, porém, de dar conta de tudo isso? Se no espinosismo tudo é *de direito* inteligível, ainda assim nem tudo pode ser *de fato* conhecido, ou seja, restará sempre uma faixa de ignorância em nossas relações com as coisas, a qual não pode ser absolutamente tolhida.¹⁰ É por que sempre haverá espaço para o surgimento do ponto de vista do possível e do contingente como expressão de algo real de nosso ser e que não pode ser dele extirpado nem por toda a ciência do mundo. Tal como se pode saber que o sol é maior do que o percebemos, mas jamais deixaremos de ver o sol pequenino como o vemos;¹¹ assim mesmo podemos até estar cientes de ignorarmos as causas de algo e que somente por isso tomamos esse algo por contingente ou possível, só que essa atitude esclarecida não terá jamais o poder de suprimir inteiramente, sempre e com respeito a todas as coisas, em não importa qual ocasião, a contemplação do contingente e do possível. Em suma, os pontos de vista do possível e do contingente são ambas modalidades determinadas de nossas relações com as coisas, tais como elas se nos dão, sendo sempre (mais ou menos, porém inevitavelmente) atravessadas por nossa ignorância da determinação dessas coisas. Expressam assim algo positivo (isto é, determinado, real), que é irreduzível ao necessário, no mesmo sentido em que até uma

ideia falsa possui algo de positivo que não é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro.¹²



Identificado um conteúdo comum às noções de contingência e possibilidade, chega o momento de introduzir um segundo crivo, capaz de revelar as suas diferenças. Sumariamente, estimamos que a distinção estabelece-se pela peculiar relação com a ignorância que cada uma dessas modalidades mantém. Contingente e possível remetem ambos à ignorância, mas em cada caso trata-se de uma ignorância diferente, num lugar diverso. A fim de apreender tais especificidades, sobretudo a estruturação particular do que chamaríamos o *sub specie possibilitatis*, comecemos pela breve abordagem do que nos parece um caso paradigmático de surgimento da possibilidade no Apêndice da primeira parte da *Ética*.¹³

Como sabido, o escopo do Apêndice é denunciar os preconceitos que impedem a compreensão da primeira parte da *Ética*, o “De Deus”. Para tanto, Espinosa parte de um dado fundamental e universal que remete à condição humana: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes.”¹⁴ A sequência é um percurso dedutivo cerrado, que dá a ver como de sua situação originária os homens chegam ao preconceito e deste à superstição, isto é, ao finalismo. Assistimos à gênese de um sistema, uma estrutura (o autor usa a palavra latina *fabrica*) que é também um sistema de vida dotado de valores, deveres e penas para os homens, explicações para o mundo, sua origem, seu funcionamento, seu fim. Ocorre que tudo isso se dá com tal naturalidade e necessidade a partir da condição primeva dos homens que nos fica a

¹⁰ O *Tratado da emenda do intelecto*, § 12, afirma claramente: “chega-se a compreender que tudo o que acontece acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza (...) porém, o pensamento humano, em sua fraqueza, não chega a alcançar essa ordem”. Apesar da linguagem que pode gerar mal-entendidos, é o mesmo encontrado na *Ética*, IV, prop. 62, esc., ao afirmar que “o juízo que fazemos da ordem das coisas e o nexu das causas (...) é mais imaginário do que real”. Ver ainda *Ética*, IV, prop. 4: “é impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza e de que é causa adequada.”

¹¹ *Ética*, II, prop. 35, esc.

¹² *Ética*, IV, prop. 1.

¹³ Para o desenvolvimento da análise do Apêndice apenas esboçada nas próximas linhas, bem como de seus vínculos com o *Tratado da emenda do intelecto*, consulte o leitor o nosso estudo “Superstição e ordem moral do mundo” em *O mais potente dos afetos. Spinoza & Nietzsche*, org. André Martins, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009.

¹⁴ Até menção em contrário, as citações provêm todas do Apêndice.

impressão de que nunca se poderia escapar a tal estrutura, senão por um milagre. Todos os homens, é a dura assertiva de Espinosa, “são por natureza (*naturâ*) propensos a abraçar o preconceito”; e nesse sentido surrupiar-se à superstição seria um pouco como ir contra a natureza. Desde que a superstição instala-se, parece tornar-se um destino, uma fatalidade, ou seja, uma situação pré-determinada por nossa própria natureza.

Entretanto, acompanhando os passos do Apêndice, descobrimos que o filósofo não deixará de sugerir que se dá, sim, a possibilidade de escapar ao sistema da vida supersticiosa. E isso será possível, por assim dizer, desde dentro; não por um miraculoso despertar racional, mas pela própria experiência de vida. É o ponto sobre que desejamos debruçar-nos.

Estamos no âmago do finalismo. Concluiu-se que o mundo foi criado por um Deus que dispôs tudo em benefício dos homens a fim de que estes lhe prestassem honras, culto e obediência. É nosso dever, e daí uma espécie de código: quem louva e obedece ao dirigente da natureza é beneficiado, do contrário é castigado. Ora, os homens talvez até pudessem ser felizes seguindo tais prescrições, não fosse o fato de que o mundo teima em contradizer as certezas propostas pelo sistema finalista. “Vê a que ponto chegaram as coisas”, exclama Espinosa, os deuses e a natureza deliram. O delírio é a demonstração cotidiana de que os males estão por toda parte e atingem indistintamente os ímpios e os mais piedosos; outrossim, que os bens são angariados com frequência pelos mais vis dentre os homens. Em suma, todo dia a experiência sugere a incoerência do finalismo e de suas explicações para o mundo. Todavia, nos dirá Espinosa:

E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos o cômodo e o incômodo sobrevirem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso [os homens] largaram o arraigado preconceito; com efeito, foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, *em vez de destruir toda essa estrutura (fabricam) e excogitar uma nova. Donde darem por assentado que os juízos dos deuses de longe ultrapassam a compreensão humana. (grifos nossos).*

Fixemo-nos nessa passagem conclusiva. Houve um abalo na rígida estrutura supersticiosa, devido a sua contradição com a própria experiência de vida; contradição que põe a perder as certezas dos homens e, não menos, angustia-lhes – com efeito, explicara Espinosa, sob o finalismo os homens anseiam (*expetant*) saber as causas finais de tudo e só se aquietam (*quiescant*) ao conhecê-las. Nessas circunstâncias, como aceitar que os fins mais importantes, os divinos que tudo determinam, sejam delirantes? Impossível, e daí levantar-se um *problema vital*: a vida vê-se em risco e incerteza, e a situação cobra uma resposta, exige que algo seja feito. É nesse campo, aberto quando determinadamente se tem de fazer algo para solucionar um problema vital, que se torna possível algo diferente. No Apêndice, é bem verdade, o que de fato ocorre é o aprofundamento do sistema supersticioso com o aparecimento da ideia de que os fins divinos são insondáveis; porém, na contramão dessa saída dita “mais fácil”, mais natural, temos de salientar o lampejo de uma alternativa; algo mais difícil, sim, mas *possível*: “destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova”.



A partir desse momento preciso do Apêndice podemos haurir elementos importantes para a questão que nos ocupa. Um ponto de vista do possível, isto é, uma visada sobre as coisas como passíveis de mudança, instala-se à guisa de fissura aberta num sistema, no caso o da superstição, que pela apresentação espinosana é extremamente rígido, fechado. Tal fissura, por sua vez, é provocada pelo abalo da forma de vida sob a superstição, por um problema vital determinado pela experiência da descompasso entre o sistema e os fatos de que ele não dá conta. O possível, nessas condições, toma a forma de um campo problemático, a exigir soluções para um problema vital, e de um campo de respostas possíveis, as quais admitem inclusive graus diversos de dificuldades. No Apêndice, uma resposta é dada ao problema, à fissura que se abre ali no sistema supersticioso; porém uma solução “mais fácil”, que aprofunda a superstição ao pôr os eventos contraditórios entre as coisas ininteligíveis e produzir dessa forma a imagem

de um Deus incompreensível aos homens. Outra resposta, diversa e possível, poderia ter sido dada, mas não o foi; ela implicaria a construção de outra “estrutura”, a concepção de outro Deus. De toda forma, é o que queremos salientar, nos dois casos o problema do desequilíbrio da vida, desde que suas certezas abalam-se, conduz determinadamente a uma consideração das causas desse desequilíbrio. Em nenhum caso, porém, esse movimento parece produzir-se por um despertar racional, por um saber – o motor é sempre a tentativa de dar conta do descompasso entre o estipulado pelo sistema sob o qual se vive e a *experiência* cotidiana do que efetivamente acontece.¹⁵

¹⁵ Enfatizo a eficácia da experiência, e não do saber, por duas razões. Primeiramente, para aproximar essa passagem do Apêndice e o início do *Tratado da emenda*, cuja estruturação é bem semelhante, salvo pelo fato de que lá, podemos dizer pensando no Apêndice, a resposta mais difícil é dada e a *fabrica* da “vida comum” começa a ser destruída: a experiência ensina algo e com isso lança em dúvida os bens comuns; a desconfiança acaba pondo em xeque todo o sistema da “vida comum” e o imperativo que surge, mediante a indagação por um bem verdadeiro, é a instituição de um novo modo de vida (a fórmula *novum institutum* repete-se nada menos que quatro vezes só nos onze primeiros parágrafos). Em segundo lugar, para considerar uma interrogação que poderia com justiça levantar-se aqui: a destruição dessa *fabrica* não exige necessariamente a ação da razão, ou melhor, daquela “outra norma de verdade” mencionada por Espinosa no Apêndice e trazida pela matemática? Sem dúvida, essa outra verdade pode contrapor-se à superstição; mas então o problema seria: quem tem tal norma, já não é servo da superstição; quem o é, o é porque não possui tal norma de verdade. O desafio para fugir desse círculo é conceber o início, o vislumbre de uma situação diferente como possível no interior mesmo da ignorância, e não como uma visada racional. De resto, vale lembrar que, logo após a menção aos efeitos da “outra norma de verdade”, Espinosa acrescenta que, “além da matemática”, outras “causas” ainda “puderam fazer que os homens abrissem os olhos (*animadvertere*) para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas”. Que outras causas? Queremos crer que a experiência do desequilíbrio sistêmico de que tratamos pode ser aí incluída, entre essas outras causas; pois embora não forneça um saber, serve ao menos para abrir nossos olhos, chamar a nossa atenção para os preconceitos, o que certamente não deixa incólume a superstição. Para toda essa problemática, ver nosso texto “O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia”, *Revista Conatus*, Fortaleza, v. 1, n° 2, 2007, disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/115005/115089.html>>.

São precisamente esses aspectos que, a nosso ver, justificam falar do surgimento do ponto de vista do possível no Apêndice. É óbvio que não estamos no necessário. Mas tampouco no contingente. Por quê? Há uma peculiar combinação de ignorância e consideração das causas (a causa da experiência, do delírio do mundo) que possibilita a ação (mesmo que para aprofundar a superstição), ao passo que o ponto de vista do contingente limitar-se-ia a encarar os mesmos fatos como acaso total e absoluto, dando lugar à simples prostração perante um mundo delirante. Ora, ao passo que no contingente afigura-se o império absoluto da fortuna, no possível a fortuna acompanha-se da possibilidade de ação; não porque a sua roda deixe de rodar ou possa ser posta a funcionar a nosso bel-prazer, mas porque ela já não se mostra inteiramente imune, por assim dizer, a pequenos ajustes. É o que pensamos poder compreender desde que do Apêndice passemos finalmente às definições de contingente e possível dadas por Espinosa ao início da quarta parte da *Ética*:

Chamo *contingentes* às coisas singulares, enquanto, considerando nós somente a sua essência, nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência, ou que necessariamente a exclua.

Chamo *possíveis* às mesmas coisas singulares, enquanto, atendendo nós às causas pelas quais devem ser produzidas, ignoramos se elas são ou não determinadas a produzi-las.¹⁶

Não deve escapar ao leitor que, embora tanto na contingência quanto na possibilidade haja ignorância e considerem-se “as mesmas coisas”, a ignorância muda de lugar e as coisas não são consequentemente vivenciadas da mesma forma. O surgimento do ponto de vista da contingência depende da consideração apenas da essência de algo, quer dizer, instala-se quando não há consideração da causa que põe ou suprime a coisa; nessa medida, o contingente é aquilo que (conforme o próprio nome) simplesmente acontece, *contingit* – posição absoluta, uma sorte de acontecimento puro.¹⁷ Já o

¹⁶ *Ética*, IV, def. 3 e 4.

¹⁷ É por que nos parece que seria o caso de aproximar as estruturas da contingência e do milagre (cf. *Tratado teológico-político*, cap. 6). Quiçá indiquem uma mesma maneira humana, determinada, de viver o acontecimento em sua pureza (e brutalidade) de completa indeterminação e gratuidade.

possível irrompe quando a ignorância reside na causa, que se torna o foco de nossa atenção. Numa filosofia em que saber verdadeiramente é saber pelas causas, tal gênero de consideração é certamente desastroso para o êxito da empresa do conhecimento. Noutras paragens, todavia, está aí algo nada desprezível, uma vez que o ponto de vista do possível permite pensar algo que o contingente não conseguia. Ele ignora a causa, mas só a ignora porque a considera, ou seja, toma a coisa como tendo causa, portanto já implica um primeiro estabelecimento de nexos causais e pode assim conceber um acontecimento *produzido*, que não é nem absoluto nem instantâneo nem, necessariamente, independente da ação humana. Com efeito, se possível é aquilo cuja causa é indeterminada, possível é igualmente aquilo cuja causa *pode ser* determinada; sobre a qual, em suma, pode-se *agir*.¹⁸ Pelo que podemos concluir que, em contraste com o contingente, o real ou o positivo do possível é algo concerne menos à posição que à produção; mais, que toca diretamente o campo do que podemos chamar em geral de *ação* ou, seguindo os termos do *Tratado político*, de *experiência* ou *prática*.¹⁹

Eis um vínculo capital e que delimita todo um terreno que, ainda que não seja exclusivo do possível, pelo menos é aquele em que ele pode revelar todo o seu conteúdo positivo e mais singular. Convém não julgarmos que o possível seja melhor que o contingente por estar mais perto do necessário. Seria perder sua originalidade e deixar de ver que, sob certas circunstâncias, ele constitui um ponto de vista melhor, mais útil até mesmo que o do necessário. Basta, para verificá-lo, remetermo-nos a um desenvolvimento do quarto capítulo do *Tratado teológico-político*, em que se trata de mostrar que todas as leis que levam os homens a viver sob certa regra dependem de uma decisão humana (*ex humano placito*). Isso ocorre, primeiro, por uma razão ontológica: tal decisão “depende principalmente da potência da mente humana, e esta potência que institui a lei é parte da potência da natureza”. Em segundo lugar, as leis

¹⁸ É precisamente esse envolvimento com a coisa propiciado pela consideração da causa que determina que o mesmo afeto relacionado ao possível seja mais intenso que o relacionado ao contingente; cf. *Ética*, IV, prop. 12.

¹⁹ *Tratado político*, I, § 3: “*experientia sive praxis*”.

dependem de nós “porque devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas, e também porque fazer considerações gerais sobre o destino (*fato*) e o encadeamento das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os nossos pensamentos acerca de coisas particulares.” No campo da prática, ou do “uso da vida”, como dirá o texto, certa parcela de ignorância parece até ser bem-vinda. Qual seria o resultado de uma decisão que se tivesse de tomar sob o peso da inteira cadeia de causas, o “destino”? Ainda que isso fosse concebível, certo é que seria de pouca utilidade nesses assuntos. Na incontornabilidade de uma parcela de ignorância necessária e invencível, expressão de algo real de nosso ser, é preciso que surja o ponto de vista do possível; é até bom que assim seja, que esqueçamos as determinações ou a nossa ignorância da determinação completa imposta pelonexo infinito de causas. O *Teológico-político* o afirma com toda clareza: pelo “fato de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas, isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas, por isso mesmo, para o uso da vida é melhor e até necessário considerá-las como possíveis (*ad usum vitae melius, imo necesse est res ut possibles considerare*)”.²⁰ Saibamos apreciar essa notável articulação dos termos que faz transparecer a determinação do possível e todo seu valor como categoria que expressa uma dimensão positiva do agir humano, possibilitando-o: porque é necessário, é também possível; e este ponto de vista, longe de mera ilusão, é um modo de considerar “melhor” quando está em jogo uma necessidade real, um problema real nascido do uso da vida e que deve ter em vista, prioritariamente, aquilo que é útil a essa vida.



Para terminar, desejo apenas insistir sobre alguns dos aspectos da noção de possível tal como esboçada até aqui. E a fim de evitar todo mal-entendido, que se sublinhe logo que o possível não se ergue contra a determinação das coisas. Pelo contrário, abre-se determinadamente como uma maneira de considerar a determinação ou sequência, por obra conjunta de nossa

²⁰ *Tratado teológico-político*, pp. 179-180.

ignorância e dos acontecimentos. Uma maneira determinada de considerar acarretada pelo surgimento de um problema real, o desequilíbrio de uma forma de vida (todo o problema do início do *Tratado da emenda*) que produz uma fissura, abalo no próprio ser determinado das coisas. O campo que então surge, é o da possibilidade, o qual é delimitado pelas ações, respostas possíveis para a solução do problema mesmo que o provocou. Ações possíveis, mas não igualmente factíveis. Como alertado, as há mais fáceis, as há mais difíceis, já que o campo do possível não está imune à conjuntura, quer dizer, nem tudo é possível em qualquer ocasião; cada ocasião determina um conjunto de possíveis, que são reais porque factíveis naquelas circunstâncias, mas nem todos, conforme as mesmas circunstâncias, conhecem no que se refere a sua efetuação o mesmo grau de dificuldade. É essa estruturação que dá a peculiaridade do possível como exigência de fazer-se algo concomitantemente à percepção de que se pode fazer algo. Num caso, um dever, noutra uma franquia. Ambos com a atenção voltada para uma causa, causa próxima e cuja determinação ignoramos; e é essa proximidade do indeterminado que permite agir sobre ele com vistas a determiná-lo à produção do efeito que se pretende. O ser do possível, nessa medida, é o de uma tarefa cujo cumprimento é imperioso e realizável; algo que tem de ser feito, algo que se pode fazer. O ser do possível é um *a-fazer*: seja lá o que se tenha de fazer, deve-se fazer algo. Não é por outra razão que o possível prima no campo da prática. Se ele é em certas ocasiões “melhor”, o é exatamente como ponto de vista que nos liberta do destino paralisante e convoca-nos à ação. A práxis, dado isso, é o terreno da determinação do que, para nós, é tanto indeterminado quanto determinável, simultaneamente.

Sempre é assim? Não, decerto. Às vezes as coisas aparecem-nos como contingentes, às vezes como fatais, às vezes – nos melhores casos – como possíveis. Por que uma vez de uma maneira, outra vez de outra maneira? É uma questão que resta em aberto e sobre que, para findar, limito-me a umas poucas indicações sobre um aprofundamento (se o leitor me permite a palavra) possível.

O fato de que uma mesma coisa, um mesmo evento possa ser vivenciado como fatal, necessário, contingente, possível, deve alertar-

nos de que não é do lado do objeto (ou ao menos não só dele) que se situa a determinação do surgimento deste ou daquele tipo de consideração, mas que, antes, tratamos de algo que depende do sujeito (ainda que não só dele) que vivencia de uma ou outra maneira a coisa ou o evento. Ora, seria completamente absurdo cogitar um *trabalho* ou uma *decisão* do sujeito no que tange à maneira como ele vivencia, considera o real? Reconhecemos toda a dificuldade do tema da decisão no interior de um determinismo como o espinosano, especialmente no assunto que nos concerne aqui. Porém, tendo em conta que, vimos, o *Teológico-político* não deixa de aludir à decisão humana, levando a sério a menção do *Tratado da emenda do intelecto* a uma decisão,²¹ quero crer que não se trata de um problema despido de interesse. Pelo contrário, é uma questão crucial que se põe, legitimamente, a todo determinismo. Ao falar de uma decisão ou trabalho subjetivos, não topamos com um problema muito diferente daquele de um Freud quando, sem embargo da tese da completa determinação dos fenômenos psíquicos, fala em “escolha de neurose” (*Neurosenwahl*) ou “escolha de objeto” (*Objetwahl*). Trata-se de descer ao fundo da subjetividade para estarmos certos de que o sujeito, seja lá com for, inclusive num determinismo integral, pode participar da abertura de um campo de possibilidade desde o qual pode mudar um estado de coisas dado. É por aí, seguramente, que nos aproximaremos do próprio âmago da dinâmica das transformações e, por que não?, da historicidade do modo finito humano.



²¹ *Tratado da emenda do intelecto*, § 1: “decidi (*constitui*) finalmente...”. Uma breve discussão em torno dessa “decisão” pode ser encontrada em nosso texto “O filósofo espinosista precisa criar valores?”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n° 1, 2007, p. 139 e seg., disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n1/v30n1a09.pdf>>.