

Cartesianismos e spinozismos: rumo a uma teoria das histórias possíveis em filosofia

Cartesianisms and spinozisms : towards a theory of possible histories in philosophy

Resumo

A história da filosofia é geralmente identificada com um estudo internalista e contextualista dos textos. Às vezes, incluímos também a historiografia; isso é então um primeiro passo para entender que vários cenários do mesmo texto são possíveis e por que eles são. O objetivo desta contribuição é abrir as perspectivas ainda mais amplamente. Propõe incluir na história da filosofia as histórias de suas recepções e atualizações, a fim de lançar as bases de uma teoria das possíveis histórias. A figura de Descartes é um caso paradigmático para testar essa teoria. Ao explorar os avanços metodológicos das ciências sociais, da história intelectual ou até mesmo da filosofia analítica, essa história da filosofia revivida revela todo o seu potencial filosófico.

Palavras-chave: Descartes; história da filosofia; historiografia; história intelectual; formação de cânones.

Abstract

The history of philosophy is generally identified with an internalist and contextualist study of philosophical texts. Sometimes historiography is included; in that case, a first step is made to understand that several scenarios of the same text are possible, and why. The aim of this contribution is to open windows even more widely. It suggests including in the history of philosophy the history of its receptions and actualizations, in order to lay the foundations of a theory of possible histories. The figure of Descartes is a paradigmatic case to test this theory. By taking advantage of the methodological advances of the social sciences, intellectual history or even analytic philosophy, this history of revived philosophy thus reveals all its philosophical potential.

Keywords: Descartes; history of philosophy; historiography; intellectual history; formation of canons.

* Delphine é professora da École Normale Supérieure (ENS) de Lyon. E-mail: dam8@gmx.fr.
Pedro é Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).
E-mail: phgmuniz@gmail.com.

Minha pesquisa mobiliza o *corpus* cartesiano em um sentido amplo. “Em um sentido amplo” significa que nesse conjunto também estão incluídos, por um lado, autores que, ao se oporem a Descartes, tomam como pontos de demarcação de suas próprias teses aquelas que eles identificam como sendo cartesianas¹ e, por outro lado, os que recebem tais teses e as atualizam, às vezes vários séculos depois².

Dando continuidade a dois livros que serão publicados em 2018 (o primeiro pela editora Classiques Garnier, intitulado *Descartes radical*; o segundo, pela Vrin, com o título *L'esprit du spiritualisme français*), proponho explicar a forma em que progressivamente especifiquei minha metodologia como um estudo das *histórias possíveis* de uma filosofia e, a partir daí, esboçar algumas extensões para o estudo do ou dos spinozismos.

Para isso, podemos partir da famosa citação de Willard Van Orman Quine: “There are two sorts of people interested in philosophy, those interested in philosophy, and those interested in the history of philosophy”³. Pois o objetivo de uma teoria das histórias possíveis é trazer à luz o potencial plenamente filosófico da história da filosofia e, portanto, responder a Quine integrando a carga crítica de seu raciocínio. Assim, a citação inicial poderia ser reformulada da seguinte forma: “há dois tipos de pessoas interessadas na história da filosofia. Aquelas que estão interessadas na história da filosofia e aquelas que estão interessadas na história das formas em que os textos filosóficos foram recebidos e atualizados”. Dito ainda de outra forma: para construir uma teoria das histórias possíveis é preciso aceitar a integração da história das formas de recepção e atualização no conjunto da “história da filosofia” e, portanto, ampliar o que tradicionalmente designamos assim e que, por esta razão, décadas de debate opuseram à filosofia⁴.

1 Encontraremos uma amostra significativa em <http://ens-lyon.academia.edu/DelphineAntoineMahut>

2 As contribuições mais recentes sobre este ponto podem ser encontradas no volume coletivo que eu codirigi com Samuel Lézé, *Les Classiques à l'épreuve. Actualité de l'histoire de la philosophie*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, 2017. Esse volume reúne apenas os capítulos dos alunos do seminário que co-dirigimos na ENS de Lyon sobre “A atualidade dos Clássicos”. Trata-se de um testemunho muito rico de seu compromisso e, às vezes, de sua iniciativa, no trabalho de reflexividade coletiva que tentamos realizar em nossas práticas e nossos objetos.

3 Quine, citado em Alasdair MacIntyre, “The Relationship of Philosophy to its Past”, in *Philosophy in History*, ed. Richard Rorty, J-B. Schneewind & Quentin Skinner, Cambridge: CUP, 1984, p. 39-40.

4 Para dar apenas dois exemplos: 1 / a oposição, no século XIX, entre, por um lado, uma forma de eclecticismo que se resolvia em um sincretismo impessoal, na época identificado com a história da filosofia e por outro, o que poderia ou deveria ser uma verdadeira filosofia pessoal e engajada; 2 / o debate que caracterizou os anos oitenta do século XX na América do Norte e que depois se

Vou reconstruir as etapas dessa ampliação progressiva e, em seguida, propor casos paradigmáticos, os quais tomo emprestados do cartesianismo e do spinozismo.

1. A história da filosofia como prática internalista e análise estrutural de textos filosóficos

(i) Quando os textos de um filósofo são pensados como uma “obra”, o(a) historiador(a) da filosofia analisa relações entre as diferentes partes dessa obra dentro de um “sistema” cuja coerência precisa ser trazida à luz, sendo isso feito ao serviço do pensamento do autor em questão. Procuramos então o significado que o autor desejava conferir ao seu próprio raciocínio (e o qual o comentador se encarrega de identificar ou mesmo de reconstruir), ou o sentido que ele lhe atribuiu de maneira explícita (às vezes em uma explicação posterior, depois de uma polêmica, por exemplo). Um dos resultados mais magistrais da implementação de tal método poderia ser a “ordem das razões” cartesiana de Martial Gueroult⁵.

(ii) Às vezes um raciocínio genético é enxertado nessa perspectiva internalista. A atenção é então focada nos diferentes estratos de escrita e na interpretação das eventuais evoluções conceituais, que nem sempre são fáceis de distinguir de modificações que tratam unicamente de estratégias retóricas diferentes. Tal método foi, por exemplo, implementado por André Robinet para Malebranche ou por Michel Fichant no que diz respeito a Leibniz.

(iii) As palavras-chave aqui são: “rigor”, “coerência”, “objetividade” e “cientificidade” (através do recurso à filologia, por exemplo), “autonomia” ou “autos-suficiência” do texto, respeito das “intenções” ou dos “motivos” do autor (podendo a esse respeito promover valores éticos da pesquisa, como a “fidelidade” ao texto), etc.

perpetuou, através de diferentes mutações, como a filosofia analítica e a história da filosofia (“anacronismo” e “antiquarianismo”, para retomar as duas principais etiquetas forjadas pelo adversário). Hoje esses debates se renovam e, na minha opinião, são enriquecidos com o desenvolvimento das histórias intelectuais e culturais. Sobre Descartes, darei como exemplos as duas obras de François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Arthème-Fayard, 2002 e de Stéphane Vandamme, *Descartes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002. E sobre Spinoza, o trabalho de Jonathan Israël, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*. Traduzido do inglês para o francês (2001) por Pauline Hugues, Charlotte Nordmann e Jérôme Rosanvallon. Editions d'Amsterdam, 2005.

5 Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris, Aubier, 1953, 2 vol.

(iv) A contrapartida é a exclusão, de toda a “história da filosofia”, dos “abusos” e “mal usos”, das “más leituras”, dos “contrasensos”, da “instrumentalização” dos textos, da construção de figuras filosóficas “*ad hoc*”, de um recurso aos textos como a uma simples “*store house*”⁶, de um cartesianismo sem Descartes ou de um spinozismo sem Spinoza⁷, etc.

(v) Desse ponto de vista, e para quem concorda em ouvi-las, as críticas dirigidas à história da filosofia pelos teóricos da dissimulação⁸ e pelos(as) historiadores(as) intelectuais se mostraram salutares, pois elas permitiram que o preconceito ontologista ou essencialista que sempre ameaça o internalista fosse problematizado. Segundo esse preconceito, existiria “um” sentido “no” texto e “este” sentido seria em seguida constitutivo de um ou de diversos “ismos” (o plural pode parecer mais consciente de si mesmo, mas não responde completamente à objeção) que estruturam uma série de “recepções”, então avaliadas na medida de sua maior ou menor “fidelidade” àquele sentido inicial.

Uma das formas de renovar e reforçar a prática internalista é, então, o contextualismo.

2. A história da filosofia como prática contextualista

(i) De acordo com o contextualismo⁹, o acesso ao “*meaning*” de um autor do passado se baseia na restituição tanto das circunstâncias (em um sentido amplo) quanto das redes nas quais ele estava inserido. Essas redes integram não

6 Esta é a expressão utilizada por Dan Garber em sua discussão dos trabalhos de Jonathan Bennett sobre Spinoza. Cf. especialmente “Au-delà des arguments des philosophes”, in Y-C. Zarka, *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, Paris, PUF Quadrige, 2001, p. 231-245; D. Garber, “Does History Have a Future? Some Reflections on Bennett and Doing Philosophy Historically”, Jonathan Rée, “History, Philosophy and Interpretation. Some Reactions to J. Bennett’s Study of Spinoza’s Ethics”, e J. Bennett, “Response to Garber and Rée”, in *Doing Philosophy Historically*, ed. Peter H. Hare, Buffalo, Pergamon Press, Prometheus Books, 1988, p. 27-69.

7 Segundo a expressão de P-F Moreau em “Spinoza est-il spinoziste?”, in *Qu’est-ce que les lumières radicales? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant de l’âge classique*, ed.: Catherine Secrétan, Tristan Dagron e Laurent Bove, Paris, Editions Amsterdam, 2007, p. 289-298. Esta contribuição é uma discussão da categoria de “spinozismo” empregada por Jonathan Israël.

8 Penso especialmente no trabalho de Jean-Pierre Cavallé, em “L’art d’écrire des philosophes.” *Critique* 631, dezembro de 1999, p. 959-980. Repr. em *Les Déniaisés – Irréligion et libertinage au début de l’époque moderne*. Paris, Garnier, 2014 e em “Libertinage et dissimulation, quelques éléments de réflexion.” *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle* 5, 2001, p. 57-82. No que concerne Descartes, cf. também Fermand Hallyn, *Descartes. Dissimulation et ironie*. Genève, Droz, 2006. Estes trabalhos apresentam, entre outras coisas, o interesse de se posicionar em relação à obra fundadora de Leo Strauss, *La persécution et l’art d’écrire*, trad. francesa, Paris, Press Pocket, 1989 (primeira publicação em inglês em 1949).

9 Em geral esse contextualismo é citado nos trabalhos de Skinner. No entanto, o contexto deste último é o do discurso, e não dos fatos e das circunstâncias.

só figuras que a história consagrou em seguida como sendo “grandes” figuras filosóficas, mas também as *minores* e as que, à luz da separação contemporânea das disciplinas, não são consideradas como “filosóficas”, mas como pertencendo, por exemplo, à ciência (como Isaac Beeckmann) ou à teologia (como Gisbert Voetius)¹⁰.

(ii) Tal procedimento foi, por exemplo, teorizado contra a filosofia analítica pela *Cambridge History of Philosophy*, na articulação das décadas de 1980 e 1990¹¹. Hoje ele é renovado por estudos controversos, às vezes por hibridações bem-sucedidas com as obras dos historiadores, dos historiadores das ciências e dos sociólogos¹². O texto é então concebido como um ato de interlocução tomado em uma rede polêmica sem a qual a restituição de seu eventual “sentido” escapa ao seu leitor¹³.

(iii) Podemos adicionar aí os trabalhos que refletem sobre o que é uma tradição. De fato, a tradição nos permite discernir a noção imprecisa de contexto em um período de tempo mais longo e, portanto, dinamizá-la no tempo, e

10 Isso implica outra ampliação decisiva: o do significado do que chamamos de “texto”. Cf. especialmente Quentin Skinner, *La vérité et l'historien*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 41: “Il existe toutes sortes d'historiens, qui étudient des choses diverses et variées. Je souhaite toutefois limiter ici mon propos aux historiens qui, comme moi, font de l'histoire des idées et de la culture. Il me semble juste de dire que ce que nous étudions principalement, ce sont des textes. Je n'entends pas par là simplement des textes au sens évident où des romans – ou des journaux, des comptes-rendus d'audience, des discours au Parlement ou des traités philosophiques – sont des textes. Je m'intéresse aussi à l'acception plus large selon laquelle des tableaux, des édifices et des actions sociales peuvent également être interprétés comme des textes” (estas são as primeiras palavras de sua conferência inaugural enquanto Barber Beaumont Professor of the Humanities, em Queen Mary, universidade de Londres, no dia 2 de junho de 2010).

11 Organizado por Michael Ayers e Daniel Garber. A obra foi publicada em 1998. Tratava-se, segundo os termos da introdução, de “turn upside down the history of philosophy”, para propor “a new paradigm”, incluindo um novo paradigma para o ensino. A Cambridge University Press também acolheu duas coleções prestigiosas co-organizadas por Quentin Skinner: “Ideas in Context” e “Cambridge Texts in the History of Political Thought”. Esta última também reúne tanto os grandes textos históricos da tradição (como o *Léviathan* de Hobbes, com uma introdução de Richard Tuck) quanto escritos ocasionais de autores menos conhecidos (como os panfletos da revolta holandesa do fim do século XVI, com uma introdução de Martin Van Gelderen).

12 Por exemplo, Jean-Louis Fabiani, “Controverses scientifiques, controverses philosophiques. Figures, positions, trajets”, in *Enquête* 5, 1997, p.11-34, e Lilti, Antoine, “Querelles et controverses. Les formes du désaccord intellectuel à l'époque moderne”, in *Mil neuf cent 25* (2007), p. 13-28, além de Raynaud, Dominique, *Sociologie des controverses scientifiques*. Paris: PUF, 2003.

13 O perspectivismo histórico de Mogens Laerke particulariza de forma original uma prática que há pouco tempo passou a ser compartilhada pelos(as) historiadores(as) da filosofia. Cf. *Les lumières de Leibniz. Controverses avec Huet, Bayle, Regis et More*. Paris, Classiques Garnier, 2015.

não apenas no espaço social. Obras como as de Roger Ariew sobre as relações entre o cartesianismo e a escolástica ou as de Bohatec sobre Spinoza e a escolástica¹⁴ constituem ilustrações férteis desse tipo de trabalho.

(iv) As palavras-chave aqui são as de “contexto” (muitas vezes sócio-político, mas não unicamente: interessa-nos também suas dimensões estética, científica...), de “redes de sociabilidade erudita”, de “*agôn*” (designamos com isso a estrutura eminentemente polêmica e interlocutória de todos os textos filosóficos, a qual, por sua vez, torna-se um suporte para a discussão em um sentido agonístico), etc.

(v) Mas existe aí também uma contrapartida: assim como podemos problematizar o ontologismo espontâneo do(a) historiador(a) da filosofia, podemos questionar a possibilidade de se descontextualizar de seu próprio presente e de suas próprias crenças para (re)contextualizar os textos do passado. Essa objeção é apenas uma reformulação invertida da objeção de anacronismo feita pelos(as) historiadores(as) da filosofia àqueles(as) que “instrumentalizam” “seus” autores e os consideram como caixas de argumento. Nos dois casos, o problema seria o choque de dois momentos históricos distintos. E esse seria um problema na exata medida em que não veríamos, ou pior, negaríamos essa diferença entre as situações históricas ou as épocas.

(vi) Outra forma de criticar o contextualismo consiste a conduzi-lo até suas últimas consequências, a fim de mostrar que é precisamente aí que se esgota a dimensão filosófica da história da filosofia. Assim, na lógica de determinada história cultural¹⁵, o texto pode ser totalmente dissolvido no contexto. E então não resta nada mais do que interações, sem o suporte, as relações, o ser, a história, a verdade ou a eventual perenidade dos argumentos.

Um caminho complementar aos dois anteriores, e uma forma de integrar as críticas das teorias da dissimulação e da história intelectual, consiste em propor que a vitalidade ou o poder de uma filosofia seja medida pela variedade das explorações efetivas de suas potencialidades¹⁶.

14 Roger Ariew, *Descartes and the Last Scolastics*, Ithaca-London, 1999 e *Descartes and the First Cartesians*, Oxford, Oxford University Press, 2014. Para discussões dos resultados da obra (já antiga) de Bohatec, cf. *Spinoza en de skolastiek*, Gunther Coppens (red.), Acco Leuven/Leusden, 2003.

15 Sobre Spinoza, poderíamos dar como exemplo os trabalhos de Stanislaus von Dunin Borkowski. Para uma avaliação global, cf. Joseph Dropp, “Stanislaus Von Dunin Borkowski, Spinoza. Bd. II. Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. Erster Teil. Das Entscheidungsjahr 1657”. *Revue néo-scolastique de philosophie*, 1934 Vol. 37, N. 44, p. 409-412.

16 Até onde sei, um dos primeiros historiadores da filosofia a tematizar essa ideia é Paul Verrière, em *Spinoza et la pensée française avant la Révolution. Le dix-septième siècle (1663-1735)*. *Le*

O problema, então, é mostrar como o autor original não é nem totalmente responsável, nem totalmente inocente¹⁷ das diferentes maneiras em que o recebemos e o atualizamos. Por que nem totalmente responsável, nem totalmente inocente? Porque devemos reconhecer o autor em questão à sombra da estátua de Glauco, devastada pelas enxentes de suas recepções: deve haver um pouco de Descartes no cartesianismo e um pouco de Spinoza no spinozismo, e esta é a dimensão filosófica das histórias possíveis. Mas, ao mesmo tempo, devemos tomar nota dessas deformações – talvez até das destruições e, portanto, dos efeitos da historicidade. Caso, por ventura, ela nos permita evitar a armadilha do ontologismo, a aplicação de tal fórmula também deve, assim, permitir-nos escapar do *relativismo*.

3. A história da filosofia como estudo de recepções¹⁸

(i) Começarei a partir desta simples observação: receber um texto é selecionar e hierarquizar – em suma, eventualmente amputar ou subverter o “sistema” inicial. Chamo de “sistema” um conjunto ordenado de teses, o qual podemos desorganizar com ainda mais facilidade justamente por causa dessa ordem inicial¹⁹. Daí resulta que quanto mais uma filosofia se diz sistemática ou é identificada como tal (ou seja, quanto mais ela se atém à ordem das verdades ao invés de a cada uma delas isoladamente), mais ela pode ser deformada, ou até mesmo revertida.

Um exemplo bastante eloquente dessa potencialidade do sistema é a prática de copiar e colar nos manuscritos clandestinos. É assim que o autor de

dix-huitième siècle (primeira publicação em 1954), Genève, Slatkine Reprints, 2012, 2 vol. Para um esclarecimento metodológico integrando os resultados de Vernière, cf. Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006, Introdução.

17 De acordo com a bela formulação da introdução de *Descartes et la France* (*op.cit*) de François Azouvi. Este último propõe uma “história filosófica das ideias” que realiza de forma singular e especialmente convincente a hibridação que eu sugiro. Mas ele não lida com a expressão “nem totalmente responsável nem totalmente inocente” por ela mesma. De minha parte, é este o caminho que eu tento seguir em *Descartes radical* (*op.cit*).

18 Deixo de lado a eventual especificidade da atualização para me ater a essa declaração simples segundo a qual toda recepção, toda leitura é uma atualização, para então me concentrar aqui no que os dois raciocínios têm em comum.

19 Para um estudo historiográfico esclarecedor dos usos do termo “sistema de filosofia”, cf. Leo Catana, *The historiographical concept of “system of philosophy”. Its origin, nature, influence and legitimacy*. Brill’s Studies in Intellectual History, vol. 165, Leiden-Boston, 2008.

*L'Âme matérielle*²⁰ isola e reinveste passagens inteiras (e literais) de *A Busca da Verdade* de Malebranche, a serviço da demonstração da materialidade da alma. Portanto, o objetivo que ele tinha era completamente diferente da perspectiva teocêntrica que comandava a interpretação do texto inicial.

(ii) Além disso, receber um texto é identificar as principais *mediações* (edições, biografias, honrarias, panfletos, cursos, manuais, historiografia ...) através das quais esse texto foi transmitido até nós. Além dos efeitos possivelmente instigados por essas mediações em nossas práticas de leitura e de interpretação.

Dou aqui outro exemplo: a edição do *Discurso do Método* de Victor Cousin, em ocasião de sua edição das *Oeuvres complètes de Descartes* (1824-1828). O texto é fornecido em suas seis partes, mas teve seus três ensaios científicos amputados: a *Dioptrique*, a *Géométrie* e os *Météores* – textos que, no entanto, constituíam para Descartes aplicações indissociáveis do *Discurso*. É essa a edição que os estudantes do último ano do ensino médio na França têm hoje em mãos. Contudo, vemos claramente que essa escolha material tem fortes consequências interpretativas: o Descartes “oficial”, que durante muito tempo foi o único Descartes ensinado no ensino médio e na universidade, o Descartes das *Meditações* e da quarta parte do *Discurso*, ao invés do Descartes erudito, ou mesmo do Descartes que articula a metafísica com a física nos *Princípios de filosofia*²¹.

(iii) Receber um texto pode ser *dar continuidade ao autor*, reivindicá-lo, para eventualmente corrigi-lo, aplicá-lo a outra área a partir de seus próprios princípios. É geralmente a partir da explicação ou da identificação, feita pelo autor que recebe, das “intenções” do autor original no assunto, que reconstituímos a linhagem dos “ismos”.

No que concerne Descartes, podemos tomar como exemplo o trabalho de Louis de La Forge. Ele se apresenta não apenas como comentador, explicitando o texto de Descartes (*L'Homme*, para a edição póstuma de 1664) a partir de todas as indicações teóricas dadas pelo próprio Descartes em seus outros textos, mas também como alguém que dá continuidade ao trabalho sobre a questão da união da alma e do corpo que, segundo ele, Descartes não teve

20 17 Sobre esse ponto, cf. Delphine Antoine-Mahut, “Le paradoxe des conséquences. Malebranche radicalisé”, *La Lettre Clandestine*, n° 25, julho de 2017, p. 181-200.

21 O primeiro trabalho coletivo de envergadura sobre os *Princípios de filosofia* data de 1994. Ele foi publicado em 1996 por Jean-Robert Armogathe e Giulia Belgioioso em *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994)* Vivarium, Napoli. Quando o texto dos *Princípios* foi proposto no programa da prova oral da *agrégation* em 1995, ele o foi apenas pelas partes I e II. E até hoje não possuímos nenhuma edição completa de bolso em francês dos *Princípios*.

tempo livre o suficiente para terminar. Assim, o *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et de ses fonctions* (1666) é, em certo sentido, a continuação e a explicitação, a partir do que foi conseguido nas obras publicadas (especialmente em *As Paixões da Alma*), das questões relativas ao “verdadeiro homem”²².

(iv) Mas receber os textos de um autor também pode ser romper com ele, ao pensar *a partir dele, mas desta vez contra ele*.

Mais uma vez, podemos nos voltar à Malebranche e às categorias que Ferdinand Alquié forjou sobre ele: “cartesianismo aceito”, “cartesianismo modificado” e “cartesianismo arruinado”²³. Pois neste caso, vemos que as duas dimensões – de aceitação e de rejeição – podem ser combinadas em uma única recepção. Assim, um “ismo” pode ser, ao mesmo tempo, constituído por empréstimos e deslocamentos, talvez até mesmo de reviravoltas.

(v) Um problema surge quando as “intenções” do autor original entram em conflito com as do autor que recebe.

Um dos exemplos patentes desse conflito é a relação entre Descartes e Regius²⁴. Pois, por um lado, vemos Descartes passar de um combate comum comandado ao lado de Regius contra os teólogos aristotélicos de Utrecht a uma negação pública de qualquer forma de filiação entre ele e Regius (na carta que foi o prefácio dos *Princípios de Filosofia* e nas *Notae in programma quoddam*). E por outro lado²⁵, constatamos que Regius reivindica, por sua própria conta e até o fim de sua vida (através das três edições e transformações sucessivas dos *Fundamenta Physices* na *Philosophia naturalis*, de 1646 a 1661), a exploração plenamente coerente do que, segundo ele, constitui o núcleo duro do cartesianismo a partir de 1638 (após a publicação do *Discurso do Método* e dos *Ensaíos*). Tal núcleo seria uma filosofia natural, isto é, proporcional aos limites do entendimento humano, e expurgada de suas escórias e pretensões ontológico-metafísicas.

22 Sobre as diferentes estratégias de Clerselier, La Forge e Schuyll e, de forma mais geral, sobre as histórias possíveis de *L'Homme*, cf. Delphine Antoine-Mahut, “The Story of Man”, in *Descartes's Treatise on Man and its Reception*, ed. Delphine Antoine-Mahut & Stephen Gaukroger, Springer, 2017, p. 1-30.

23 *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1976.

24 É essa relação que serve como fio condutor em *Descartes radical* (*op.cit.*).

25 Não se trata aqui de retomar o princípio de simetria teorizado por David Bloor para propor o que seria uma “contra-história” do cartesianismo. Meu objetivo é, antes, problematizar a relatividade de uma forma de pensar, fazendo isso através de um retorno à história e se remetendo unicamente ao que o autor em questão poderia ele próprio ter dito, a fim de apreciar os perímetros de um “ismo”.

Além da grandíssima fragilidade da categoria da “intenção” (inclusive quando ela é explícita) para servir como critério para um estudo de recepções, vemos que colocá-las em conflito produz um efeito epistemológico imediato. Assim, o desvio por Regius nos permite ver e tornar claro, nos próprios textos metafísicos de Descartes, o que não vimos, ou não vimos tão bem, com lentes que eram por demais cousinianas ou cartesianas (faço referência aqui, por exemplo, ao Descartes das *Notae in programma*, que estende o inatismo a todas as nossas ideias). É uma das conquistas dos trabalhos de Desmond Clarke²⁶ ter demonstrado que, nos próprios textos metafísicos, Descartes teorizava mais um dualismo de propriedades do que um dualismo de substâncias. Desmond Clarke chega aos textos metafísicos através da filosofia natural e defende a tese da coerência da evolução de Regius no que concerne ao núcleo cartesiano comum dos primeiros tempos da relação entre os dois homens. Ele mostra assim o que a reviravolta dualista das *Meditações* apresenta de irreconciliável com essas potencialidades primeiras e, portanto, em que ele as enfraquece ou até mesmo as desnatura.

(vi) Compreendemos de uma vez só em que um rigoroso estudo das recepções implica a combinação de todos os níveis de análise que distinguimos anteriormente. Tomemos novamente o exemplo de La Forge e seu trabalho sobre a ideia material no *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et de ses fonctions*.

O autor das longas observações sobre o tratado de *L'Homme* de Descartes está ciente, antes de tudo, da definição que Descartes propõe sobre essa ideia material no tratado. Neste último, em vários momentos o conceito de ideia é mobilizado para designar a impressão deixada pelos espíritos animais na glândula pineal. Este texto é certamente póstumo. Mas enquanto Descartes ainda estava vivo, ele circulou na forma de cópias (nível 1 do trabalho do(a) historiador(a) da filosofia). Além disso, Descartes confrontou graves polêmicas em relação a essa questão da ideia material. Assim, em suas respostas às terças Objeções de Hobbes, ele apresenta essa concepção da ideia como absolutamente estranha ao raciocínio das *Meditações* e aos sentidos psicológicos da ideia que são definidos na obra: ideia falsa, ideia adventícia e ideia inata (nível 2: aqui integramos a dimensão agonística do contexto)²⁷. A controvérsia com Regius leva Descartes, nas *Notae in programma*, a ampliar o qualitativo “inato”

26 Cf. em especial Desmond Clarke, *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1992 e “The Physics and Metaphysics of the Mind: Descartes and Regius”, in *Mind, Method, and Morality: Essays in Honour of Anthony Kenny*, ed. John Cottingham & Peter Hacker, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 187-207.

27 Sobre este ponto, cf. D. Antoine-Mahut, “Reintroducing Descartes in the History of Materialism. The Effects of the Descartes/Hobbes debate on the First Reception of Cartesianism”, in

para todas as nossas ideias. La Forge recebe esses diferentes textos e seus diferentes estratos no momento em que Clerselier tenta dar ao público a “obra” de Descartes, e no momento em que ela é colocada no index, *donec corrigantur*²⁸, especialmente devido à identificação da matéria com a extensão e, portanto, devido ao seu potencial materialista (combinação dos níveis 2 e 3).

Tendo sido posto tal cenário, é preciso retornar à primeira observação de La Forge em sua introdução. Um cartesiano “escrupuloso”, enfatiza ele, poderia se surpreender ao não encontrar nessa obra a definição material da ideia que ele espera²⁹. Esta é a primeira correção decisiva de nossas lentes contemporâneas. Descartes não é mais *primeiramente*, ou pior, não é mais *somente* o promotor de uma filosofia do sujeito espiritualista. Ele é o teórico (e o receptor) de determinada concepção material da ideia através da qual ele é, por sua vez, identificado por outros receptores (essencialmente médicos, segundo o que escreveu La Forge). O segundo procedimento de La Forge consiste em *distinguir* entre o sentido material e o sentido psicológico da ideia, a fim de se livrar do que ele identifica como sendo equívocos, explicando que a partir de então o termo “ideia” será reservado ao segundo sentido (o sentido psicológico).

Mas ao fazer isso, La Forge reabre todas as possibilidades que o texto público de Descartes havia fechado. Ele reinsere *L'Homme* em uma posição específica dentro de um conjunto de textos no qual as *Meditações* só podem fazer sentido se articuladas com os outros, e o qual Descartes não havia considerado oportuno divulgar. Assim, La Forge legitima as explorações posteriores dessas

Cartesian Mind and Nature. Essays on honor of Desmond Clarke. Stephen Gaukroger & Catherine Wilson eds, New-York, OUP, 2017.

28 Sobre este ponto, e para um retorno aos termos precisos da inclusão no index, cf. R. Ariew. *Descartes' Meditations. Background Sources and Materials*.

29 “Encore que dans les écrits de M. Descartes le nom d’Idée soit aussi bien donné aux espèces corporelles, c’est-à-dire aux impressions des objets sur les sens, auxquelles les pensées de l’esprit sont attachées, comme aux idées qui appartiennent particulièrement à l’esprit, et qui sont les formes de ses pensées, néanmoins (...) dans tout ce Traité, pour éviter la confusion et l’équivoque, je ne prends jamais le nom d’idée que dans ce dernier sens, et j’appelle les autres idées du nom d’espèces corporelles. Cela étant supposé, nous définissons avec M. Descartes les idées ou notions spirituelles, cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées, en telle sorte que nous ne pouvons rien exprimer par paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit évident que nous avons en nous l’idée de la chose signifiée par nos paroles, et nous appelons espèces corporelles, l’impression que fait l’objet intérieur ou extérieur sur nos sens intérieurs ou extérieurs (à laquelle la pensée ou le sentiment que nous avons à son occasion est attachée)” (La Forge, *Oeuvres philosophiques. Avec une étude bio-bibliographique*. Edição anotada e apresentada por Pierre Clair, Paris, PUF, 1974, Cap. X, p. 15).

tendências, tanto de uma quanto da outra, mesmo que eles sejam contrárias ou contraditórias entre si, porque elas coabitam ou são compostíveis na obra que Descartes concebe como um todo. Além disso, estrategicamente, La Forge cria para si um meio de responder, em um contexto que não é mais o de Descartes, às objeções de materialismo ou dos materialistas que são feitas contra este último. Assim, poderemos defender o equilíbrio e hierarquização propriamente cartesiana entre a ideia no sentido psicológico e a ideia material, contra os materialistas ou contra as acusações de materialismo formuladas contra Descartes. E poderemos igualmente discutir passo a passo a concepção material da ideia de seus próprios adversários, o que Descartes havia se recusado a fazer com Hobbes. Os dois procedimentos são complementares para La Forge. Além disso, esta recepção indica implicitamente que é porque Descartes não reservou um tempo para (ou não se preocupou com) realmente dar uma resposta a Hobbes, que em outro contexto outra pessoa deve fazer isso por ele, e se possível em seu nome.

Podemos agora voltar à questão de François Azouvi: como determinar o conjunto das recepções/atualizações pelas quais Descartes não é nem totalmente responsável nem totalmente inocente?

4. Rumo a uma teoria das histórias possíveis

As análises precedentes nos levam às cinco conclusões seguintes, a partir das quais podemos estabelecer os fundamentos de uma teoria das histórias possíveis em filosofia.

(i) Antes de tudo, as histórias que poderíamos designar como impossíveis, no sentido de que elas seriam excluídas do perímetro do “ismo” ou dos “ismos” concebidos (os cartesianismos sem Descartes ou os spinozismos sem Spinoza), não podem ser identificadas de forma absoluta com aquelas que o próprio autor designou como impossíveis, na maioria das vezes *a posteriori* e no calor de uma polêmica.

Assim, ao assimilar essa primeira precaução metodológica, podemos reintegrar Regius em uma história do cartesianismo aberta aos saberes positivos e às mutações decisivas que acompanharam o nascimento da antropologia moderna. Com isso estaremos seguindo Theo Verbeek, Erik-Jan Bos, Desmond Clarke ou, mais recentemente, Tad Schmaltz³⁰. Mas também, antes

30 Para Desmond Clarke, ver a nota 26. Para Theo Verbeek, cf. principalmente *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy. 1637-1650*. Carbondale, Southern Illinois University

deles, Destutt de Tracy, em seu artigo “Sur les lettres de Descartes”, Renouvier, em seu *Manuel de philosophie moderne*, ou Marx, em *A Sagrada Família*³¹. Além disso, podemos interrogar novamente as relações familiares entre os filósofos, aproximando, por exemplo, Locke e Malebranche³², portanto energizando e complexificando uma concepção da história da filosofia compreendida como um simples cara a cara entre Deuses e Gigantes³³.

(ii) Uma teoria das histórias possíveis implica que renovemos a questão das “intenções” através dos efeitos produzidos pelas potencialidades do(s) texto(s). Trata-se, portanto, de des-psicologizar ou até mesmo desmoralizar a história da filosofia, liberando-se em especial da exigência de “fidelidade a qualquer preço” e da conseqüente propensão a denunciar como “falsa” ou “ruim” qualquer leitura que derroque o que é identificado como sendo a “intenção” do autor. Assim, o ganho teórico imediato deste método é a revelação de novos objetos para o(a) historiador(a) da filosofia: um conjunto variado de recepções efetivas e eventualmente “contrárias” a essas “intenções”. Mas, então, como explicar que o autor não é inteiramente inocente disso? Em outras palavras, como conservar a relação com o texto original?

Press, 1992, p. 13-32 (“The Utrecht Crisis”); (ed.) *Descartes and Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*. Amsterdam, Rodolphi, 1993 e “Regius's *Fundamenta physices*”, *Journal of the History of Ideas* 55, 533-551. Para Erik-Jan Bos, ver *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius*. Utrecht, the Leiden-Utrecht Institute of Philosophy, 2002 e “Henricus Regius et les limites de la philosophie cartésienne », in D. Kolesnik-Antoine (Antoine-Mahut), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?* Lyon, ENS Editions, p. 53-68. Para Tad Schmaltz, cf. *Early Modern Cartesianism. Dutch and French Constructions*. Oxford, Oxford University Press, 2016, especialmente as páginas 239 a 259.

31 Para Destutt de Tracy, ver “Sur les lettres de Descartes”, 1º de junho de 1806, in Josiane Boulad-Ayoub, ed., *La Décade comme système*, vol. I, *L'Encyclopédie vivante*, Rennes, PUR, 2003, p. 411-417. Destutt apresenta Regius como tendo trazido o verdadeiro núcleo da nova metafísica, reinscreve-o assim em uma linhagem que vai até Locke e os Ideólogos. Em seu *Manuel de philosophie moderne* (Paris, Paulin, 1842), Renouvier exhibe, para fins críticos, a filiação médico-materialista que une Regius, La Mettrie e Cabanis. É essa passagem que é retomada por Marx e Engels em *A Sagrada Família* (1844), com um juízo apreciativo bem diferente. A ligação entre os dois textos foi evidenciada e estudada por Olivier. R. Bloch em “Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme”, in *Matière à histoire*, Paris, Vrin, 1997, p. 384-441. Volto a questão de outro modo, isto é, para pensar um cartesianismo empírico por si mesmo, em *Descartes radical*, op.cit.

32 Cf. a minha contribuição “Is the History of Philosophy a Family Affair? The examples of Locke and Malebranche in the Cousinian School”, in *Philosophy and its History. New Essays on the Methods and Aims of Research in the History of Philosophy*. Dir. Eric Schliesser, Justin Smith et Mogens Laerke, New-York, Oxford University Press, 2013, p. 159-177.

33 Cf. a minha contribuição “L'historien des idées au travail: un corps à corps avec des Dieux et des Géants?”, in *Liberté de conscience et arts de penser (XVIe-XVIIIe siècles)*. Mélanges en l'honneur d'Antony Mc Kenna. Dir. Christelle Bahier-Porte, Pierre-François Moreau et Delphine Reguig. Paris, Champion, 2017.

Mais uma vez, um exemplo pertinente é o da recepção da filosofia de Malebranche por uma grande parcela do Iluminismo radical, pois ela pode ser descrita nos termos weberianos do “paradoxo das consequências”, isto é, pela atualização de efeitos contrários às “intenções” do autor. Ao mesmo tempo, podemos descrevê-la como reinvestindo materiais literalmente malebranchistas para a edificação desses materialismos do Iluminismo (a extensão da concepção mecanicista do corpo à ação remota que os corpos têm no espaço e no tempo, além da teoria sobre a opacidade que a alma tem a si mesma durante sua vida terrestre)³⁴. Essa história, por muito tempo considerada como impossível para um(a) historiador(a) da filosofia malebranchista, incita este(a) último(a) a reconsiderar a importância dos desenvolvimentos fisiológicos na economia argumentativa de *A Busca da Verdade*, a distinguir diferentes tratamentos de causalidade ocasional em Malebranche, e a compreender de que maneira aquilo que na obra de Malebranche serve à tese da impotência da alma humana nesta vida também pode ser reinvestido por um projeto de fisiologização do cristianismo.

(iii) Nossa terceira conclusão é que existem, na história da filosofia, histórias que são ao mesmo tempo possíveis e contraditórias. Podemos compreender isso facilmente se retornarmos à nossa concepção inicial de sistema. Nesse lugar onde prevalece a noção de ordem (a metafísica como raiz da física, por exemplo, ou a causalidade ocasional como princípio de particularização de uma causalidade divina única e eficiente), na verdade se desenham teses ou argumentos recebidos ou integralmente repensados por seus autores (o *cogito* em Descartes, ou seu declínio em Malebranche, a física mecanicista, etc.) e posteriormente identificados por outros como marcadores da filosofia desses autores. Independentemente do lugar que ocupavam na ordem inicial, eles podem em seguida ser reinvestidos e explorados em nome desse autor e, portanto, manter alguns traços identitários do rosto deste último na estátua de Glauco.

Assim, ao lado do(s) Malebranche(s) dos materialistas do Iluminismo, coabita(m) o(s) dos “antifilósofos” ou dos “inimigos dos filósofos” que, por sua vez, são muito mais atentos à epistemologia da visão em Deus que à fisiologia do Oratoriano³⁵. “Repovoar a história da filosofia”, para usar a fórmula do lema da jornada de estudos organizada por Maxime Rovere, significa dar

34 Este é o assunto do meu artigo “Le paradoxe des conséquences. Malebranche radicalisé”, *op. cit.*

35 Cf. meu verbete “Malebranche” no *Dictionnaire des anti-Lumières et des anti-philosophes. France, 1715-1815*, dir. Didier Masseau, Paris, Champion, 2017, vol. 2, p. 1013-1018.

lugar aqui a essas explorações divergentes ou até mesmo contraditórias de uma mesma filosofia. Significa, portanto, abrir-se à alteridade, contanto que cada uma dessas manifestações não se pretenda passar como a única possível.

(iv) Dessa forma, devemos estabelecer uma distinção complementar e decisiva para uma teoria das histórias possíveis. Se nem toda história é possível, no sentido de não ser aceitável a título de recepção particular dessa filosofia no conjunto ampliado da “história da filosofia” que estamos procurando circunscrever, isso significa que deve haver histórias ao mesmo tempo impossíveis³⁶ e reais. São essas histórias que poderemos, por exemplo, designar como ficções.

A título dessas ficções, poderemos distinguir projetos tão diferentes quanto os do romance³⁷ ou da interpretação unívoca – que exclui como sem cabimento a exploração de qualquer outra potencialidade do texto de origem além da que ela escolheu (o que, por exemplo, faria de Descartes ou um libertino³⁸, ou um onto-teólogo). Vemos aqui que o procedimento é necessário, pois se toda história for possível, perdemos a dimensão filosófica; e é também delicado, já que risca de reintroduzir o normativo onde havíamos precisamente tentado identificá-lo para melhor eliminá-lo. A delimitação da fronteira entre a história possível real e a história fictícia ou imaginária real é, assim, uma das questões mais essenciais e complexas para uma teoria das histórias possíveis³⁹.

36 Esta é uma grande diferença entre uma teoria como a dos *textos* possíveis, forjada por Michel Charles em *Literatura (Introduction à l'étude des textes)*, Paris, Seuil, 1995) e uma teoria das *histórias* possíveis. Uma questão a aprofundar seria a de saber se essa distinção permite também de distinguir uma abordagem literária de uma abordagem filosófica, por exemplo a partir de uma diferenciação entre a variedade *infinita* das *interpretações* possíveis e o caráter *indefinido*, ou seja, ao mesmo tempo plural e limitado, das *histórias* possíveis.

37 Por exemplo, o de Vincent Jullien sobre Descartes (*Les ombres de la place royale*. Paris, Stock, 2006). A diferença entre a abordagem de Vincent Jullien e a de Maxime Rovere em *Le clan Spinoza. Amsterdam 1677. L'invention de la liberté*. Paris, Flammarion, 2017, estaria, portanto, na função que é destinada aos documentos históricos na reconstrução final da intriga.

38 A sistematização das regras de leitura dos teóricos da dissimulação leva, assim, a resultados filosoficamente tão possíveis quanto os que desenvolve Anne Staquet em *Descartes et le libertinage*. Paris, Hermann, 2009.

39 Encontramos uma formulação muito clara dessa diferença entre “história imaginária” e “história real demais” no trabalho de um dos críticos mais sutis do ecletismo de Victor Cousin: Jean Saphary, em *L'école éclectique et la philosophie française*, Paris, Joubert, Libraire-Editeur, 1844, Prefácio, p. XXXII, nota 1: “La date de nos troubles à l'université coïncide avec la date de cette philosophie qui, brisant les limites anciennes d'un enseignement circonscrit par des mains prudentes, nous a jetés sans boussole sur une mer sans rive, nous voulons dire cette histoire imaginaire de la philosophie qui n'a été que l'histoire trop réelle des cerveaux les plus désordonnés”. Com isso,

Um dos pontos essenciais do que foi dito, no entanto, continua sendo que uma história impossível, porém real, pode incluir a história que é contada pelo próprio autor sobre seus próprios textos. Essa ficção torna-se, em seguida, a história oficial ou dominante, repetida ou contada pelos outros leitores.

Tomemos novamente o exemplo de La Forge. Em 1666, ele se encontra frente a outras histórias reais do cartesianismo, diferentes da que foi contada por Descartes. Em especial a *Philosophia naturalis* de Regius, que é uma das (ou até mesmo a única) referências cartesianas em fisiologia para seus contemporâneos. O conteúdo dessa obra foi banido publicamente por Descartes como sendo impossível, com base em seus próprios princípios. Enquanto Clerselier opta por uma estratégia de condenação de Regius (por uma promoção da história dominante, portanto), La Forge, de sua parte, leva em conta esse modelo concorrente. Assim, a abertura à alteridade da teoria das histórias possíveis tem uma ampla dimensão política.

(v) O que há então de simultaneamente histórico e filosófico em uma teoria de histórias possíveis? Eu diria que ela desloca a oposição clássica entre história e verdade por *um estudo da historicidade dos argumentos filosóficos*.

Insistir na noção de argumentos é uma maneira de responder a Quine. O que faz com que o autor original nunca seja totalmente inocente do que fazemos dele é um conteúdo filosófico, ou um conjunto de teses ou filosofemas, que reorganizamos e reinvestimos em contextos e estratégias argumentativas diferentes, mas que permanecem identificáveis como provenientes desse autor.

Além disso, insistir na historicidade é uma maneira de responder a uma objeção do tipo da que fez Quentin Skinner e, através de Skinner, teóricos da história intelectual: “Until I was thirty years old and upwards I rarely looked at a history – except histories of philosophy, which don’t count”⁴⁰. Se a história da filosofia entendida como um estudo das histórias possíveis de uma filosofia não é precisamente a-histórica, isso é porque, de fato, ela se preocupa em estar aberta a todas as transformações e deformações que pode sofrer essa filosofia em uma história na qual, mesmo assim, continuamos a identificá-la como essa filosofia.

o Descartes dualista e metafísico de Cousin permite muito bem reconhecer este outro, sob as deformações da estátua de Glauco. A pressão de circunstâncias políticas singulares pode assim servir como critério para discriminar o possível real do possível imaginário. Mas não é certo que o critério permaneça então plenamente filosófico.

40 F.W. Maitland para Lord Acton, 1896. Citado na epígrafe de Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Para concluir, esboçarei três direções de pesquisa para repensar, a partir dessa teoria das histórias possíveis, as relações entre Descartes e Spinoza e, de maneira mais ampla, nossas práticas como historiadores(as) da filosofia da era clássica.

(i) Ao mobilizar as ferramentas dos níveis 1 e 2 descritos acima, podemos, por exemplo, dando continuidade ao trabalho de Theo Verbeek⁴¹, tentar tecer novamente uma continuidade teórica entre Descartes e Spinoza através de Regius. Ao insistir na diferença entre os dois “mundos”, Theo Verbeek mostra que Pieter Van Wassenauer e Pieter de La Court exibem uma nova potencialidade política do cartesianismo que poderia muito bem ser compossível com os argumentos centrais do spinozismo. Eles retomam a exposição de Regius em *De affectibus animi disertatio* do que identificam como sendo a teoria cartesiana das paixões. Assim, um novo objeto teórico entraria na história da filosofia, o qual poderíamos situar na continuidade do vínculo metafísico estabelecido por Destutt de Tracy entre Descartes e Locke ou Condillac, através de Regius e sua crítica das abstrações. Como a nova metafísica empirista e preocupada com os limites do conhecimento humano se tornaria, através de Destutt, um objeto “cartesiano”, uma política cartesiana das paixões expurgada de sua ontologia dualista se tornaria, através de Wassenauer e La Court, um objeto “spinozista”.

(ii) De maneira mais ampla, o que a historiografia dominante (especialmente a de Victor Cousin) tem tematizado como o “risco” spinozista do cartesianismo⁴², reencontraria sua função em uma teoria das histórias possíveis deste último. Assim, a acusação central de “panteísmo” seria estudada como

41 “Regius on the passions (1650)”, in *Cartesian Mind and Nature. Essays on honor of Desmond Clarke*. Stephen Gaukroger and Catherine Wilson eds, New-York, OUP, 2017.

42 Sobre esse ponto, cf. as contribuições de Pierre-François Moreau, “Spinoza et Victor Cousin”, *Archivio di filosofia*, 1978, I, p. 327-331; “Spinozisme et matérialisme au xix^e siècle”, *Raison présente*, 1979, n° 52, p. 85-94; “Saisset, lecteur de Spinoza”, *Recherches sur le xvii^e siècle*, 1980, IV, p. 85-97; “Trois polémiques contre Victor Cousin”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1983, 4, p. 542-548; “Spinozisme et panthéisme”, in: *Spinoza entre Lumières et Romantisme, Cahiers de Fontenay*, 1985, p. 207-213; “Les enjeux de la publication en France des papiers de Leibniz sur Spinoza”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, 2, p. 215-222; “La reception de Spinoza au XIX^e et XX^e siècles”, in Pierre-François Moreau & Charles Ramond. *Lectures de Spinoza*, Ellipses, 2006; “Traduire Spinoza: l'exemple d'Émile Saisset”, in André Tosel, Pierre-François Moreau et Jean Salem (dir.) : *Spinoza en France au XIX^e siècle*, Publications de la Sorbonne, 2008, p. 221-230; “Ajourner l'ontologie”, in Delphine Kolesnik-Antoine (Antoine-Mahut), *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, ENS Editions, 2013 e “*In naturalismo*. Leibniz, Spinoza et les spiritualistes français”, in Raphaële Andrault, Mogens Laerke, P.-F. Moreau: *Leibniz et Spinoza*, PUPS, 2014.

um reinvestimento de filosofemas potencialmente comuns a ambas as filosofias, e declinados, por exemplo, como deformações cartesiano-spinozistas da tese malebranchista da extensão inteligível⁴³.

(iii) Por fim, essa teoria das histórias possíveis abre um caminho para novas pesquisas sobre as atualizações possíveis das filosofias da era clássica. Ela nos liberta do escrúpulo do anacronismo, uma vez que assumimos a heterogeneidade irreduzível dos contextos. Mas ainda assim, elas mantêm o vínculo histórico, já que se trata precisamente de testar a capacidade que os argumentos ou os filosofemas identificáveis como próprios do autor do passado têm de esclarecer, mover, resolver... questões contemporâneas. Se a força de uma filosofia se mede pela variedade indefinida de suas recepções, então testar essa plasticidade em nossa atualidade também é por direito o trabalho do(a) historiador(a) da filosofia⁴⁴.

Referências

- ALQUIE, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin, 1976.
- ANTOINE-MAHUT, Delphine; LÉZÉ, Samuel. *Les Classiques à l'épreuve*. Actualité de l'histoire de la philosophie. Paris : Editions des Archives Contemporaines, 2017.
- _____. Le paradoxe des conséquences. Malebranche radicalisé. *La Lettre Clandestine*, n° 25, p. 181-200, jul. 2017.
- _____. The Story of Man. In: ANTOINE-MAHUT, Delphine; GAUKROGER, Stephen (ed.). *Descartes's Treatise on Man and its Reception*. Springer, 2017, p. 1-30. DOI: http://dx.doi.org/doi:10.1007/978-3-319-46989-8_1.
- _____. Reintroducing Descartes in the History of Materialism. The Effects of the Descartes/Hobbes debate on the First Reception of Cartesianism. In: GAUKROGER, Stephen; WILSON, Catherine (ed.). *Cartesian Mind and Nature*. Essays on honor of Desmond Clarke. New York: OUP, 2017.

43 Cf. Pierre-François Moreau, "Le Bord du précipice. Dortous de Mairan entre Malebranche et Spinoza", in: Raffaele Carbone, Chantal Jaquet, Pierre-François Moreau: *Spinoza et Malebranche. À la croisée des interprétations*, ENS-Éditions, 2017.

44 Se substituirmos o léxico dos efeitos pelo da influência, podemos reencontrar as grandes linhas dessa análise de Victor Delbos em *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1893, Prefácio, p. VI: "Si la force interne d'une doctrine se mesure au degré d'organisation qu'elle implique, on dirait au contraire que son influence historique se mesure au degré de désorganisation qu'elle est capable de subir sans être dénaturée en son fond".

_____. L'historien des idées au travail: un corps à corps avec des Dieux et des Géants? In: BAHIER-PORTE, Christelle; MOREAU, Pierre-François; REGUIG, Delphine (dir.). *Liberté de conscience et arts de penser (XVIe-XVIIIe siècles)*. Mélanges en l'honneur d'Antony Mc Kenna. Paris: Champion, 2017.

_____. Malebranche (verbeta). In: MASSEAU, Didier. *Dictionnaire des anti-Lumières et des anti-philosophes. France, 1715-1815*. Paris: Champion, 2017, vol. 2, p. 1013-1018.

ARIEW, Roger. *Descartes and the First Cartesians*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

_____. *Descartes and the Last Scolastics*. Ithaca/NY;London, Cornell University Press, 1999.

ARMOGATHE, Jean-Robert; BELGIOIOSO, Giulia (org.). *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994)*. Atti del Convegno per il 350. anniversario della pubblicazione dell'opera: Parigi, 5-6 maggio 1994, Lecce, 10-12 novembre 1994. Napoli: Vivarium, 1996.

AZOUVI, François. *Descartes et la France*. Histoire d'une passion nationale. Paris: Arthème-Fayard, 2002.

BENNETT, J. Response to Garber and Rée. In: HARE, Peter H. (ed.). *Doing Philosophy Historically*. Buffalo: Pergamon Press; Prometheus Books, 1988, p. 27-69.

BLOCH, Olivier R. Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme. In: _____. *Matière à histoire*. Paris: Vrin, 1997, p. 384-441.

BOS, Erik-Jan. *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius*. Utrecht: the Leiden-Utrecht Institute of Philosophy, 2002.

_____. Henricus Regius et les limites de la philosophie cartésienne. In D. Kolesnik-Antoine (Antoine-Mahut), D. (ed.). *Qu'est-ce qu'être cartésien ?* Lyon: ENS Editions, p. 53-68.

CATANA, Leo. *The historiographical concept 'system of philosophy': Its origin, nature, influence and legitimacy*. Leiden; Boston: Brill, 2008. 384 p. (Brill's studies in intellectual history; No. 165).

CAVAILLE, Jean-Pierre. L'art d'écrire des philosophes. *Critique*, n. 631, p. 959-980, dez. 1999.

_____. *Les Déniaisés - Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*. Paris: Garnier, 2014.

_____. Libertinage et dissimulation, quelques éléments de réflexion. *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, n. 5, p. 57-82, 2001.

CLARKE, Desmond. The Physics and Metaphysics of the Mind: Descartes and Regiu. In: COTTINGHAM, John; HACKER, Peter (ed.). *Mind, Method, and Morality: Essays in Honour of Anthony Kenny*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 187-207.

_____. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

CHARLES, Michel. *Introduction à l'étude des textes*. Paris: Seuil, 1995.

COPPENS, Gunther (red). *Spinoza en de skolastiek*. Leuven/Leusden: Acco, 2003.

DESTUTT DE TRACY, Antoine. Sur les lettres de Descartes. 1^o de junho de 1806.

In: BOULAD-AYOUB, Josiane (ed.). *La Décade comme système*, vol. I, *L'Encyclopédie vivante*. Rennes: PUR, 2003, p. 411-417.

DROPP Joseph. Stanislaus Von Dunin Borkowski, Spinoza. Bd. II. Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. Erster Teil. Das Entscheidungsjahr 1657. *Revue néo-scolastique de philosophie*, Vol. 37, N. 44, p. 409-412, 1934.

FABIANI, Jean-Louis. Controverses scientifiques, controverses philosophiques. Figures, positions, trajets. *Enquête*, n. 5, p.11-34, 1997.

GARBER, Dan. Au-delà des arguments des philosophes. In : ZARKA, Y.-C. *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* Paris : PUF Quadrige, 2001, p. 231-245.

_____. Does History Have a Future? Some Reflections on Bennett and Doing Philosophy Historically. In: HARE, Peter H. (ed.). *Doing Philosophy Historically*. Buffalo: Pergamon Press ; Prometheus Books, 1988, p. 27-69.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris, Aubier, 1953, 2 vols.

HALLYN, Femand. *Descartes*. Dissimulation et ironie. Genève : Droz, 2006.

ISRAËL, Jonathan. *Les Lumières radicales*. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750). Traduzido do inglês para o francês (2001) por Pauline Hugues, Charlotte Nordmann e Jérôme Rosanvallon. Paris: Editions d'Amsterdam, 2005.

JULLIEN, Vincent. *Les ombres de la place royale*. Paris : Stock, 2006.

KOLESNIK-ANTOINE, Delphine. Is the History of Philosophy a Family Affair? The examples of Locke and Malebranche in the Cousinian School. In: SCHLIESSER, Eric; SMITH, Justin; LAERKE, Mogens (dir.). *Philosophy and its History*. New Essays on the Methods and Aims of Research in the History of Philosophy. New York: Oxford University Press, 2013, p. 159-177.

LA FORGE, Louis de. *Oeuvres philosophiques*. Avec une étude bio-bibliographique. Edição anotada e apresentada por Pierre Clair. Paris, PUF, 1974.

LAERKE, Mogens. *Les lumières de Leibniz*. Controverses avec Huet, Bayle, Regis et More. Paris : Classiques Garnier, 2015.

LILTI, Antoine. Querelles et controverses. Les formes du désaccord intellectuel à l'époque moderne. *Mil neuf cent*, n. 25, p. 13-28, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. The Relationship of Philosophy to its Past. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J.-B.; Skinner, Quentin (ed.). *Philosophy in History*. Cambridge: CUP, 1984, p. 39-40.

MOREAU, Pierre-François. Spinoza est-il spinoziste?. In: SECRETAN, Catherine; DAGRON, Tristan; BOVE, Laurent. *Qu'est-ce que les lumières radicales?* Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant de l'âge classique. Paris: Editions Amsterdam, 2007, p. 289-298.

_____. *Problèmes du spinozisme*. Paris: Vrin, 2006.

_____. Spinoza et Victor Cousin. *Archivio di filosofia*, n. 1, p. 327-331, 1978.

_____. Spinozisme et matérialisme au XIX^e siècle. *Raison présente*, n. 52, p. 85-94, 1979.

- _____. Saisset, lecteur de Spinoza. *Recherches sur le xviii^e siècle*, n. IV, p. 85-97, 1980.
- _____. Trois polémiques contre Victor Cousin. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4, p. 542-548, 1983.
- _____. Spinozisme et panthéisme. In: *Actes du Colloque Spinoza entre Lumières et Romantisme, Cahiers de Fontenay*, 1985, p. 207-213.
- _____. Les enjeux de la publication en France des papiers de Leibniz sur Spinoza. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 2, p. 215-222, 1988.
- _____. La réception de Spinoza au XIX^e et XX^e siècles. In: MOREAU, Pierre-François; RAMOND, Charles (dir.). *Lectures de Spinoza*. Paris : Ellipses, 2006.
- _____. Traduire Spinoza: l'exemple d'Émile Saisset. In: TOSEL, André; MOREAU, Pierre-François; SALEM, Jean (dir.): *Spinoza en France au XIX^e siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2008, p. 221-230.
- _____. Ajourner l'ontologie. In: KOLESNIK-ANTOINE, Delphine (Antoine-Mahut). *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon: ENS Editions, 2013.
- _____. 'In naturalismo'. Leibniz, Spinoza et les spiritualistes français. In : ANDRAULT, Raphaële ; LAERKE, Mogens, MOREAU, P-F. *Leibniz et Spinoza*. Paris: PUPS, 2014.
- RAYNAUD, Dominique. *Sociologie des controverses scientifiques*. Paris: PUF, 2003.
- RÉE, Jonathan. History, Philosophy and Interpretation. Some Reactions to J. Bennett's Study of Spinoza's Ethics. In: HARE, Peter H. (ed.). *Doing Philosophy Historically*. Buffalo: Pergamon Press ; Prometheus Books, 1988, 27-69.
- RENOUVIER, Ch. *Manuel de philosophie moderne*. Paris: Paulin, 1842.
- ROVERE, Maxime. *Le clan Spinoza*. Amsterdam 1677. L'invention de la liberté. Paris: Flammarion, 2017.
- SAPHARY, Jean. *L'école éclectique et la philosophie française*. Paris : Joubert Libraire-Editeur, 1844.
- SCHMALTZ, Tad. *Early Modern Cartesianism*. Dutch and French Constructions. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- SKINNER, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- STAQUET, Anne. *Descartes et le libertinage*. Paris : Hermann, 2009.
- STRAUSS, Leo. *La persécution et l'art d'écrire*. Paris : Press Pocket, 1989.
- VANDAMME, Stéphane. *Descartes*. Paris : Presses de Sciences Po, 2002.
- VERBEEK, Theo. Regius on the passions (1650). In: GAUKROGER, Stephen; WILSON, Catherine (ed.). *Cartesian Mind and Nature*. Essays on honor of Desmond Clarke. New York: OUP, 2017.
- _____. Regius's *Fundamenta physics*. *Journal of the History of Ideas* Vol. 55, No. 4, p. 533-551, Oct. 1994. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/2709921>.
- _____. (ed.) *Descartes and Regius*. *Autour de l'explication de l'esprit humain*. Amsterdam: Rodolpi, 1993.

_____. *Descartes and the Dutch*. Early Reactions to Cartesian Philosophy. 1637-1650. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1992, p. 13-32.

VERNIERE, Paul. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Le dix-septième siècle (1663-1735). Le dix-huitième siècle. Genève: Slatkine Reprints, 2012 [1954], 2 vols.