



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 10 - NÚMERO 20 - DEZEMBRO - 2018
ISSN: 1981 - 7509



© 2018 EdUECE/CMAF/GT BENELECTUS DE SPINOZA



A Revista **Conatus** ESTÁ CADASTRADA NO DIRETÓRIO DO SISTEMA LATINDEX (SISTEMA REGIONAL DE INFORMACIÓN EN LÍNEA PARA REVISTAS CIENTÍFICAS DE AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL).



A Revista **Conatus** TAMBÉM ESTÁ INDEXADA NO INDEXADOR DIALNET:
[HTTP://DIALNET.UNIRIOJA.ES/SERVLET/REVISTA?CODIGO=15937](http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=15937)

DISPONÍVEL EM

<http://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=index>

FICHA CATALOGRÁFICA PREPARADA PELA
BIBLIOTECÁRIA THELMA MARYLANDA - CRB - 3/623

Revista Conatus: Filosofia de Spinoza/Universidade Estadual do Ceará,
Centro de Humanidades. – v. 1, n. 1, (jul./dez. 2007). – Fortaleza: Ed. da
Universidade Estadual do Ceará, 2007 –

Semestral

ISSN: 1981 - 7517

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará, Centro
de Humanidades.

CDD: 100

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



**Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE
em coedição com a EdUECE
VOLUME 10 - NÚMERO 20 - DEZEMBRO - 2018
FORTALEZA, CEARÁ**

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 10 - NÚMERO 20 - DEZEMBRO - 2018
ISSN: 1981 - 7509

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ EM COEDIÇÃO COM O
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE E COM O GT BENEDICTUS DE SPINOZA

CAPA / GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

GERCINA ISaura DA COSTA BEZERRA

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

Revista Conatus

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
PROF^A. MS. FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima
Tel./Fax.: 55 - 85 - 3101 2033

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

gt_spinoza@terra.com.br

revistaconatus@terra.com.br

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 10 - NÚMERO 20 - DEZEMBRO - 2018

ISSN: 1981 - 7509



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

JOSÉ JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

NUKÁCIA MEYRE SILVA ARAÚJO

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ (DIRETOR)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 10 - NÚMERO 20 - DEZEMBRO - 2018
ISSN: 1981 - 7509

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

DAYANE MARIA MARTINS VIDAL

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

JAYME MATHIAS NETTO

ADRIELE DA COSTA SILVA

HENRIQUE LIMA DA SILVA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

SAMYLA MAYARA SILVA AGUIAR ALMEIDA

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

ALEX LEITE - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB (VITÓRIA DA CONQUISTA-BA, BRASIL)

AYLTON BARBIERI - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC (FLORIANÓPOLIS-SC, BRASIL)

CARLOS BALZI - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

CARLOS CASANOVA - DOCTORADO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD DE CHILE (BECA CONICYT)

CÉSAR MARCHESINO - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

DIANA COHEN - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (BUENOS AIRES, ARGENTINA)

DIEGO TATIÁN - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO - UNIV. EST. DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

EMILIANO AQUINO - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

ENÉIAS FORLIN - PROFESSOR DO DEPT. DE FILOSOFIA DA UNICAMP (CAMPINAS-SP, BRASIL)

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO (FORTALEZA-CE, BRASIL)

HÉLIO REBELLO - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

HOMERO SANTIAGO - DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

JOSE EZCURDIA - Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM (México-D.F., México)

JULIANA MERÇON - UNIVERSIDAD VERACRUZANA - UV (Xalapa, México)

LOURENÇO LEITE - UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA (SALVADOR-BA, BRASIL)

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA - UNIVERSIDADE DE LISBOA, FAC. DE LETRAS (LISBOA, PORTUGAL)

MARILENA CHAÚÍ - PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

MAURICIO ROCHA - PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC-RJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ODILIO AGUIAR - UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC (FORTALEZA-CE, BRASIL)

PAULO DOMENECH ONETO - UNIV. FED. DO RIO DE JANEIRO - UFRJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

PAULO VIEIRA NETO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR (CURITIBA-PR, BRASIL)

JEFFERSON ALVES DE AQUINO - UNIV. ESTADUAL VALE DO ACARAÚ - UVA (SOBRAL-CE, BRASIL)

JORGE VASCONCELLOS - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ROBERTO LEON PONCZEK - UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SALVADOR (SALVADOR-BA, BRASIL)

SEBASTIÁN TORRES CASTAÑOS - UNIV. NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

SÉRGIO LUÍS PERSCH - UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB (JOÃO PESSOA-PB, BRASIL)

XESÚS BLANCO ECHAURI - UNIVERSIDADE SANTIAGO DE COMPOSTELA (GALIZA, ESPANHA)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 10 - NÚMERO 20 - DEZEMBRO - 2018
ISSN: 1981 - 7509

EDITORIAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9

CORPO E MENTE EM SPINOZA:

UM ROMPIMENTO COM A TRADIÇÃO METAFÍSICA CARTESIANA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES, p. 11

UMA VISÃO BIOQUÍMICA DA RELAÇÃO CORPO E MENTE EM BENEDICTUS DE SPINOZA

DANIELA RIBEIRO ALVES

KARINE VIEIRA MIRANDA, p. 23

A AMIZADE ENTRE ESPINOSA E SIMON DE VRIES

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA, p. 29

UMA LEITURA DA “DEDUÇÃO DO PARALELISMO”

GLAUBER CESAR KLEIN, p. 41

WHAT IS “PERSONALITY”? AN UNDEREXAMINED PARAGRAPH IN SPINOZA

JACOB ADLER, p. 49

O MÉTODO GEOMÉTRICO EUCLIDIANO

JORGE GONÇALVES DE ABRANTES, p. 57

MELANCOLIA: DESAGRADO MORAL PARA COM O PRÓPRIO EU

MARIA TEREZA MENDES DE CASTRO, p. 69

SPINOZA ON HUMAN TELEOLOGY

MIROSLAV FRIDL, p. 77

SPINOZA E MODERNIDADE

MIROSLAV MILOVIC, p. 101

RESENHA: LEIBNIZ E GEULINCX

LUCIEN HERR

(TRADUÇÃO E NOTAS DE TRADUÇÃO E NOTAS DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO,
ADRIELE DA COSTA E HENRIQUE LIMA DA SILVA), p. 107

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 111

COMO PUBLICAR, p. 117

EDITORIAL

Metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futuræ vel præteritæ de cujus eventu aliquatenus dubitamus.¹

BENEDICTUS DE SPINOZA

Após um período em que não foi possível publicarmos, devido à circunstâncias além de nosso controle, retornamos com toda a potência com os volumes do ano de 2018. Assim, neste segundo número de nossa **REVISTA Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA** estamos publicando nove artigos e uma tradução, sendo sete artigos nacionais e dois estrangeiros (Estados Unidos e Croácia).

Iniciando nosso número, **CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES** em seu artigo intitulado **CORPO E MENTE EM SPINOZA: UM ROMPIMENTO COM A TRADIÇÃO METAFÍSICA CARTESIANA** busca explicitar o problema do corpo e da mente em Spinoza a partir de uma crítica ao dualismo substancial cartesiano, segundo o qual o corpo e a mente são duas substâncias distintas.

No segundo texto, que tem o título **UMA VISÃO BIOQUÍMICA DA RELAÇÃO CORPO E MENTE EM BENEDICTUS DE SPINOZA**, as autoras **DANIELA RIBEIRO ALVES** e **KARINE VIEIRA MIRANDA** abordam a questão da unidade do corpo e da mente no pensamento de Benedictus de Spinoza, com o intuito de apontar as ideias deste filósofo como precursoras da neurobiologia contemporânea no que tange à esfera do ciclo de eventos bioquímicos.

No artigo seguinte, intitulado **A AMIZADE ENTRE ESPINOSA E SIMON DE VRIES**, o autor, **FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA** analisa os elementos biográficos contidos na correspondência entre Espinosa e Simon de Vries no começo do ano de 1663.

No quarto artigo, **UMA LEITURA DA “DEDUÇÃO DO PARALELISMO”**, **GLAUBER CESAR KLEIN** apresenta a dedução do paralelismo a partir do comentário de Martial Gueroult às *Proposições 3 a 8* da Parte II da *Ética*, expondo preliminarmente o método estruturalista.

A seguir, o autor **JACOB ADLER** em seu artigo **WHAT IS ‘PERSONALITY’? AN UNDEREXAMINED PARAGRAPH IN SPINOZA** nos apresenta sua análise do significado da palavra “personalidade” na Parte 2, Capítulo 8, Parágrafo 1 da obra *Cogitata Metaphysica* de Spinoza.

¹ Tradução: “O Medo é a Tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos.” (*Ética*, Parte 3, *Definições dos Afetos*, Def. 13).

No sexto artigo, intitulado O MÉTODO GEOMÉTRICO EUCLIDIANO, seu autor **JORGE GONÇALVES DE ABRANTES** apresenta seu estudo e discussão do método geométrico, considerado desde suas antigas origens na Grécia até sua plena consolidação com Euclides.

No artigo seguinte, o sétimo, **MARIA TEREZA MENDES DE CASTRO** no texto intitulado MELANCOLIA: DESAGRADO MORAL PARA COM O PRÓPRIO EU, apresenta a concepção de melancolia a partir dos estudos de Sigmund Freud, dentro de sua produção “Luto e Melancolia”, aproximando o entendimento de Freud acerca desta profunda dor ao conceito de melancolia de Spinoza.

No artigo seguinte, SPINOZA ON HUMAN TELEOLOGY, o autor **MIROSLAV FRIDL** expõe suas considerações sobre a questão da teleologia humana na filosofia de Spinoza.

Por fim, **MIROSLAV MILOVIC**, em seu artigo intitulado SPINOZA E MODERNIDADE, investiga a relação entre Direito e ontologia às margens da modernidade e também a partir das possibilidades abertas, considerando que Spinoza encontra-se uma possibilidade de confrontação com a teleologia moderna, em que suas consequências no direito, na política e na economia vão tematizadas e criticadas em suas fundações.

Boa leitura!

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)

CORPO E MENTE EM SPINOZA: UM ROMPIMENTO COM A TRADIÇÃO METAFÍSICA CARTESIANA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES *

INTRODUÇÃO

A proposta deste artigo é de realizar uma reflexão sobre o problema epistemológico do corpo e da mente a partir da crítica de Spinoza à metafísica de Descartes representando, assim, a quebra de um paradigma na modernidade. Esta reflexão será empreendida tendo como referência principal a *Ética* demonstrada segundo a ordem geométrica¹ (1677) de Spinoza, precisamente, as partes I (*Deus*), II (*A natureza e origem da Mente*) e III (*A origem e natureza dos afetos*). Além disso, será feita uma abordagem mista nas obras *Meditações* (1641), *Princípios da Filosofia* (1644) e *As paixões da alma* (1649) de Descartes.

Para uma exposição sistemática e objetiva, utilizamos, neste artigo, três tópicos. No primeiro (*A concepção ontológica dos Modos em Spinoza*), apresentamos a questão dos modos, presente na Parte I da *Ética* de Spinoza, central para a definição de corpo e de mente. No segundo (*O dualismo substancial o corpo/ mente em Descartes*), analisamos as obras *Meditações*, *Princípios de Filosofia* e as *Paixões* de Descartes para explorar a metafísica de Deus (Substância infinita) e dos atributos referentes à união das substâncias extensa e pensante (o corpo e a mente), ou seja, o dualismo substancial.

* DOUTORANDO EM FILOSOFIA PELA UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC; GRADUADO EM FILOSOFIA PELA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE; PESQUISA ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA EM SPINOZA; MEMBRO DO GRUPO DE TRABALHO GT BENEDICTUS DE SPINOZA – UECE; E-MAIL: WAGNERCARLOS92@GMAIL.COM.

1 Para a citação da *Ética* utilizamos a sigla E (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) com as seguintes abreviaturas: Partes (E1, E2, E3, E4, etc.), Prefácio (Pref), Axiomas (Ax), Definição (Def), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), etc. Exemplo de citação: E3P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.

Além disso, mostramos como o filósofo francês definiu as paixões da alma (mente) e as suas funções com relação ao corpo.

Por fim, no terceiro tópico (*Da união psicofísica em Spinoza e a crítica ao dualismo cartesiano*), apresentamos a questão da união psicofísica a partir da teoria dos modos e dos atributos substanciais na *Ética* de Spinoza e sua crítica ao dualismo substancial cartesiano. Abordamos, então, a Parte II (*A natureza e a origem da Mente*) que problematiza a relação ontológica e epistemológica do corpo e da mente frente aos atributos extensão e pensamento de uma única Substância (Deus).

1 A CONCEPÇÃO ONTOLÓGICA DOS MODOS EM SPINOZA

Na Parte I (*Deus*) de sua obra maior, a *Ética*², Spinoza sistematizou uma “tríade” ontológica, fundamento de toda a sua filosofia, ou seja, a Substância (*substantia*), os Atributos (*attributum*) e os Modos (*modus*) explicitados, precisamente, nas definições 3, 4 e 5 desta arte da obra.³ A Substância seria Deus⁴ enquanto é

2 Publicada postumamente pelos seus amigos na *Opera Posthuma* (1677), a *Ética* foi escrita em latim conforme o modelo geométrico de Euclides com Definições, Axiomas, Proposições, Demonstrações, etc. Foi dividida em cinco partes distintas das quais falam os seguintes temas: 1) Deus, 2) O corpo e a mente, 3) Os afetos, 4) A servidão e 5) A liberdade humana.

3 Na definição 3 temos o seguinte: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa da qual deva ser formado.” (E1Def3). Na definição 4, os Atributos aparecem como expressões substanciais infinitas e aquilo que o intelecto percebe como essência da Substância. (E1Def4). Por fim, na definição 5, temos: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.” (E1Def5).

4 A partir da definição de Substância, Spinoza deduz, na definição, que a substância seria Deus enquanto um ente absolutamente infinito que consiste de infinitos atributos infinitos. Como definiu: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (E1Def6).

causa de si e imanente ao todo. Os Atributos são aquilo de essencial que o intelecto percebe da Substância, e os Modos, por sua vez, são as expressões finitas ou modificações da Substância. Assim, se por um lado, Spinoza demonstrou que os atributos se referem às expressões essenciais e imanentes à Substância, temos agora, a discussão sobre a teoria da afecção, ou seja, da modificação da substância expressa pelos modos. Assim,

Todas as coisas que parecem diferentes de Deus são modos de uma matéria, diz Espinosa. Modos, em contraste às matérias, são entidades que dependem de outras coisas para suas existências e para serem compreendidas; elas estão “contidas” no outro e são “concebidas” através do outro. (HUENEMANN, 2012, p. 100).

Os modos vistos como as propriedades finitas de Deus, são também as modificações ou manifestações da coisa que é, ou seja, que existe. Diferente da causalidade de si da substância (*causa sui*), qual seja, da substância ser concebida por si e em si segundo a qual sua existência é necessária, os modos são modificações substanciais e são concebidos por outras coisas, ou seja, aquilo cuja existência não é necessária. Os modos estão ligados às coisas singulares que, por sua vez, dependem de outras coisas singulares para existir (*ad infinitum*). Por exemplo, a existência do homem implica, segundo Spinoza, uma contingência e não uma necessidade, uma vez que o homem pode existir ou não existir por ser concebido por outra coisa. Spinoza distingue a necessidade e a contingência na natureza: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa.” (E1P29). A necessidade é aquilo que está conforme e determinado pela natureza, ou seja, Deus enquanto existe necessariamente, por outro lado, a contingência está no plano das possibilidades e daquilo que é indeterminável como as coisas singulares que dependem de outra coisa para existir.

Segundo Chauí (1995, p. 107), os modos seriam variáveis do ser e de atuar de uma substância. É o efeito determinado e expressão determinada da substância. O movimento e o

repouso, por exemplo, são modos infinitos; nosso corpo e nossa mente são modos finitos. Os modos são, por conseguinte, efeitos necessários produzidos pela potência dos atributos substanciais. Logo surgem alguns problemas na teoria dos modos em Spinoza: como a substância aparece como coisas diferentes? E como Spinoza soluciona o problema da gênese do infinito ao finito, ou seja, da substância aos modos? Na *Ética*, Spinoza não deixou clara a sua teoria dos modos, mas ao analisarmos a carta⁵ de Spinoza ao seu amigo Schüller (Ep64), veremos que ele explica que há dois gêneros de modos conforme seu caráter infinito e finito, assim, divididos em modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos e modos finitos. No entanto, sem defini-los em detalhes, os estudiosos spinozanos que se seguem tentaram explicar cada um destes tipos de modos.

Os modos infinitos imediatos são aqueles causados pelos atributos. Segundo Deleuze (2002, p. 92): “o modo infinito imediato (entendimento infinito para o pensamento, repouso e movimento para a extensão) é infinito por sua causa e não por natureza.” Outro exemplo são as ideias das essências como parte das ideias de Deus. Segundo Chauí (1995, p. 51): “o modo infinito imediato do pensamento é o intelecto divino. O pensamento é a essência da inteligibilidade.” Por sua vez, os modos infinitos mediatos são aqueles modos causados pelos modos infinitos imediatos. Segundo Deleuze (*ibid*):

O modo infinito mediato é para a extensão, a *facies totius universi* [a face de todo o universo], isto é, o conjunto de todas as relações de movimento e de repouso que regula desta vez as determinações dos modos como existentes, e sem dúvida, para o pensamento, as relações de idéias que regulam as determinações das idéias como idéias de modos existentes.

O modo infinito mediato do atributo extensão é o universo físico onde a “Extensão é a essência do mundo físico”. (CHAUI, 1995, p. 51). O modo infinito mediato do pensamento

5 Para a citação das cartas de Spinoza utilizamos a sigla Ep (*Epistolæ*). Exemplo de citação: Ep21 = *Carta nº 21*.

são os conjuntos de todas as ideias existentes. Por conseguinte, os modos infinitos⁶ derivam da natureza absoluta dos atributos de Deus e “[...] dos modos infinitos decorre outros modos infinitos” (HUENEMANN, 2012, p. 101). Por fim, os modos finitos são aqueles causados pelos modos infinitos mediatos; os modos finitos causam-se uns aos outros. Segundo Chauí (1995, p. 50), eles “[...] são determinados a existir e a ser pela atividade necessária dos atributos divinos e pela ordem e conexão necessária de causas e efeitos na Natureza Naturada, de sorte que tudo o que existe é necessário e não há contingência no universo.” O princípio de movimento e de repouso constituído nos indivíduos é um exemplo do modo finito corporal. O Pensamento, por sua vez, é constituído de conexões entre ideias e é o modo finito da mente.

Dito os três tipos de modalidades da substância, temos em Spinoza, como questão crucial à teoria dos modos, as coisas singulares. Nenhuma coisa singular ou coisa finita tem uma existência determinada, pois só pode existir e ser determinada a operar se for determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; até o infinito. (E1P28). A coisa singular é a coisa finita, um modo finito, o homem, por exemplo, constituído por dois modos finitos dos atributos extensão e o pensamento (o corpo e a mente como veremos adiante).

[...] a essência das coisas singulares não produz a sua existência; a coisa singular tem, por conseguinte, outras coisas singulares como condição de existência: é o encadeamento das coisas singulares que determina a existência de tal coisa singular. (RIZK, 2006, p. 22).

Trata-se de um processo *ad infinitum* onde cada coisa singular dependerá de outra

6 “A meta da teoria dos modos infinitos é, sobretudo mostrar que a ordem real das coisas é uma ordem de produção, de gênese e que procede do infinito ao finito.” (RIZK, 2006, p. 66). Segundo Spinoza, “Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita.” (E1P23).

coisa singular para vim a ser concebida. Na filosofia de Spinoza, esta questão implica numa afirmativa: não existe individualidade (o ser que é, por exemplo) nas relações de coisas singulares, ou seja, finitas, fora a própria substância, pois, “[...] toda coisa existe em Deus e a relação substância-modos explica a existência e a inteligibilidade das coisas singulares.” (RIZK, 2006, p. 61). Mesmo que não haja uma individualidade entre as coisas singulares, Spinoza garante que, cada modo tem uma essência singular e é constituído, nos atributos, por um grau de potência:

[...] os modos têm a sua própria essência, sua própria potência, e essa essência é compreendida nos atributos. [...] Por isso os atributos podem ser concebidos sem os modos, ao passo que os modos implicam os atributos, que envolvem em seu ser: os modos são produtos nos atributos. (RIZK, 2006, p. 55).

Segundo Spinoza, é a potência imanente de Deus que condiciona a essência e a atualização dos modos e esta essência atuante dos modos é a força do ser ou o *conatus* apresentado por Spinoza, na Parte III da Ética, como o esforço do ser de perseverar na existência. (E3P6-7). Segundo Rizk (2006, p. 64): “Como Deus se exprime em cada essência singular, assim ele produz uma infinidade de modos singulares e determinados em interação uns com os outros.” Para Spinoza, não há uma gradação ou hierarquia de seres⁷, pois a ordem causal (a substância) vai do infinito ao finito conforme o plano imanente. Os modos, em suma, podem ser ditos como expressões finitas do infinito, e mesmo considerados “limitados” pela singularidade em relação ao todo (Deus), não podemos dizer que fazem parte de uma realidade ontologicamente inferior; porém, em termos de causalidade e liberdade, somente Deus, a substância, é causa de si para ser livre e existir necessariamente, enquanto suas modificações, os modos, existem em outra coisa.

7 Segundo Spinoza, entre a relação Substância-Atributos-Modos não há uma perda de ser. O modo, por exemplo, não é um ser “menos” da Substância cuja determinação é positiva e imanente as suas essências (atributos) e as suas expressões e modificações (modos).

2 O DUALISMO SUBSTANCIAL CORPO/MENTE EM DESCARTES

A fim de contextualizar um dos grandes problemas filosóficos resgatados por Spinoza, como o corpo e a mente, mais precisamente, os modos finitos que constituem o homem, faremos a partir de uma abordagem mista envolvendo as obras *Princípios da Filosofia*, *Meditações Metafísicas* e *As Paixões da Alma* de René Descartes (1596-1650), um análise da teoria do dualismo substancial. Descartes, racionalista francês, inaugura a filosofia moderna no século XVII com as problemáticas envolvendo a metafísica de Deus, o sujeito, o corpo e a mente, as paixões, etc. Mas, afinal, o que entendia Descartes por corpo e mente? Para buscar a resposta desta questão faz-se necessário que saibamos a metafísica de Deus, fundamento de toda a filosofia cartesiana. O autor do *cogito ergo sum*⁸ buscou uma filosofia do sujeito direcionada ao todo, que é um ser infinito e perfeito (Deus) que cria todas as coisas, como postula em *Meditações I (De Deus; que ele Existe)*:

[...] concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele: aquela [As ideias], digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas. (DESCARTES, 1991b, p. 185).

A prova racional de Descartes para a existência de Deus consiste na teoria de que a realidade objetiva constituída por nossas ideias faz com que pensemos que não somos a causa do todo, pois segundo o filósofo francês, “[...] não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre, necessariamente, que não existo sozinho no mundo, mas que há algo que existe e que é a causa desta ideia [a ideia de Deus].”

8 Do latim, “Penso, logo existo”, é a máxima cartesiana para a constituição do sujeito racional do conhecimento como ponto de partida e fundamento da ciência. A abordagem do *cogito* é existencialista uma vez que, Descartes condiciona a existência do indivíduo a partir da essência do pensamento, pois se pensamos é por que além de sermos coisas extensas, existentes, também somos coisas pensantes.

(DESCARTES, 1991b, p. 187). Para Descartes, a realidade objetiva consiste nas ideias da mente enquanto são realidades. Segundo Silva (1993), o termo “objetivo” não diz sobre o que está exterior ou a frente do sujeito, mas o que está na mente do sujeito a partir do pensamento. Além da realidade objetiva representando a ideia como efeito, há a realidade formal que corresponde e representa àquela ideia como causa.

No seu processo de prova existencial de Deus mediante a dúvida metódica, Descartes também trabalhou com a hipótese de um “Deus enganador”⁹ e de um Gênio maligno que “[...] me impede de conferir realidade plena ao que está representado nas ideias claras e distintas, principalmente as entidade matemáticas [...]” (SILVA, 1993, p. 59). O critério indubitável do *cogito* é responsável por livrar o sujeito do cenário onde “Deus está me enganando”. Por conseguinte, se o homem que é finito, pensa e concebe a ideia do infinito, logo, este infinito seria Deus, causa primeira de todas as coisas, pois “[...] ainda que a ideia de substância esteja em mim, pelo fato de próprio ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita [...]” (DESCARTES, 1991b, p. 189). Deus, então, é visto como uma substância infinita, eterna e independente, diante dos seres finitos, como os homens dotados de duas substâncias específicas e distintas como veremos adiante. Esta substância infinita, por sua vez, tem mais realidade do que qualquer substância finita.¹⁰

Nas *Meditações III*, Descartes tratou das coisas materiais e sobre a distinção entre a Mente e o Corpo:

E embora talvez (ou, antes certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa

9 Segundo Silva (1993), se por um lado o Deus enganador invalida as representações claras e distintas, é preciso saber se um “Deus não-enganador” as validaria tendo em vista o Eu pensante (*cogito*).

10 Além disso, diz Descartes (1991b), temos a noção do infinito interiormente à do finito, ou seja, de Deus antes.

pensante e extensa, e que, de outra, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma [mente], pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta do meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1991b, p. 216).

Descartes, certa forma, herdou da metafísica platônica o problema do dualismo entre o corpo e a mente. O corpo e a mente humana, na concepção cartesiana, são duas substâncias, uma pensante (*res cogitans*) e uma extensa (*res extensa*) que fazem parte dos atributos extensão e pensamento. “Para designar a coisa pensante (*res cogitans*), Descartes introduziu o termo *mens*, com a intenção explícita de dissociar esta noção do conceito escolástico de *anima*.” (COTTINGHAM, 1995, p. 9). Assim, algumas traduções variam ao tratar da coisa pensante em Descartes seja para falar de um espírito (*l'esprit*), uma alma (âme), mas, para seguirmos coerentemente o raciocínio do autor utilizamos o termo mente (*mens*).

Nas paixões, diz Descartes (1991, p. 218), as necessidades fisiológicas do corpo e “[...] todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo.” A natureza ensina que tais sentimentos são causados por que estamos alojados e misturados aos corpos, como “o piloto em seu navio”. O homem, por exemplo, é uma coisa composta de corpo e de mente capaz de receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o cercam. Mas, para Descartes, assim como aparece em Platão, no *Fédon*, cabe à alma (a mente) conceber a verdade das coisas (ou seja, aquilo que existe fora de nós) e não o composto espírito e corpo. Por conseguinte, “[...] há grande diferença entre espírito [mente] e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito sempre indivisível.” (DESCARTES, 1991b, p. 221).

Nas *Paixões da Alma I*, Descartes tratou sobre as paixões humanas e o problema corpo/mente. No Art.1, temos: “O que é paixão em

relação a um sujeito é sempre ação a qualquer outro sujeito.” (DESCARTES, 1991a, p. 77). A paixão e a ação são uma só e mesma coisa para dois sujeitos diversos, ou seja, o agente e o paciente. Este raciocínio deduz que, no corpo e na mente humana, uma ação no corpo corresponderia a uma paixão na alma e, ao contrário, a uma ação na alma, uma paixão no corpo. Segundo Silva (1993, p. 73), “Minha vontade provoca movimento de meu corpo e, inversamente, sensações provocam reações no meu espírito.” Conforme diz Descartes no Art.2 (ibid), para conhecer as paixões da alma é necessário que se diferencie as funções da mente e do corpo, pois este é o melhor caminho. No art.4, Descartes (1991a, p. 78) relaciona algumas propriedades do corpo como o calor e o movimento, e as propriedades da alma, como o Pensamento. Todo pensamento existente em nós pertence à mente. Adiante no Art.17, Descartes (1991a, p. 84), classifica os pensamentos pertencentes à alma em dois principais gêneros: “[...] uns são as ações da alma [a mente e nossas vontades], outras as suas paixões [percepções ou conhecimentos existentes em nós].”

Sobre o dualismo cartesiano, diz Huenemann (2012, p. 50), “ele [Descartes] assegura que todas as coisas ou são coisas físicas (uma matéria) ou uma coisa mental (uma mente). Esta visão – de que existem duas espécies de coisas na realidade – é dualismo.” Ao postular a existência de Deus como um ente infinito e transcendente, notadamente, como o Deus judaico-cristão, Descartes defendeu a ideia de que Deus, ao criar tudo, poderia criar o corpo humano sem a mente ou a mente sem aquele. Isto para provar que o corpo e a mente são duas substâncias distintas que não se excluem totalmente pelo argumento de que cada um pode ser concebido clara e distintamente sem o outro. Por conseguinte, a mente está unida ao corpo todo, embora sua natureza seja distinta da extensão ou das propriedades de matéria do corpo (o conjunto de seus órgãos).

Mas, como Descartes explicou a interação ou a comunicação entre o corpo e a mente? “Como pode haver interação causal

entre tais tipos tão diferentes de substâncias?” (HUENEMANN, 2012, p. 63). Em primeiro lugar, a resposta de Descartes parte da explicação metafísica de que Deus é o agente causal do que pode acontecer entre o corpo e a mente. Em segundo lugar, ele parte da explicação física das paixões segundo a qual existe uma região central no cérebro humano onde a mente opera mais do que nas outras partes:

[...] a parte do corpo em que a alma [mente] exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância, e de tal modo suspensa por cima do conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantêm comunicação com os da posterior, que os mesmos movimentos que nela existem podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos [...] (DESCARTES, 1991a, pp. 88-9).

Trata-se de “[...] uma pequena glândula no cérebro, no qual a alma exerce suas funções mais particularmente do que nas outras partes.” (ibid). Para “[...] cada movimento da glândula é unido um pensamento.” (JAQUET, 2011, p. 61). Esta glândula está cercada por alguns fluídos nervosos chamados espíritos animais (*esprits animaux*) ¹¹onde a mente é capaz de mexer estes espíritos dando-os movimentos. Foi desta forma que Descartes tentou explicar numa correspondência de 21 de maio de 1643 à Princesa Elizabeth da Boêmia na qual com persistência questiona o filósofo sobre como é possível a mente, uma coisa imaterial, mover algo material¹². “Mas quando Elizabeth pressiona pedindo mais explicações, Descartes declara humildade e reverente ignorância. Sem responder a esta questão, toda interação entre a mente e o corpo é um puro milagre”. (HUENEMANN, 2012, pp. 64-5).

11 Segundo Cottingham (1995), Descartes utilizou o termo *esprit* num contexto diferente, pois a expressão *esprits animaux* (espíritos animais) designa algo que não tem a ver com a natureza da coisa pensante.

12 “[...] Mas, como Vossa Alteza vê tão claro que não se poderia dissimular-lhe qualquer coisa, esforçar-me-ei aqui por explicar a maneira pela qual concebo a união da alma com o corpo e como tem ela a força de movê-lo.” (DESCARTES, 2010, p. 578).

Por conseguinte, podemos dizer que tanto as abordagens sobre o dualismo substancial das *Meditações* como das *Paixões* são também postas na parte I dos *Princípios de Filosofia*. Logo no art.8, Descartes preocupou-se com a questão da distinção entre a mente e o corpo. (DESCARTES, 1997, p. 29). O que é o pensamento? É “[...] tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar.” (DESCARTES, 1997, pp. 29-30). Nos *Princípios*, há também a retomada sobre a substância¹³ tratada nas *Meditações*, pois dos artigos 51 a 53, há um tratamento acerca dos tipos de substâncias tendo em vista a existência de um Deus (uma substância infinita) e de duas substâncias distintas (pensante e extensa). “O [...] nome substância não é unívoco relativamente à Deus e às criaturas, isto é, não concebemos distintamente nenhuma significação desta palavra que convenha a ambos com o mesmo sentido.” (ibid). Se o termo substância varia quanto ao que se deve atribuir, também quanto ao corpo e a alma devemos saber o que deve ser atribuído a cada um (conforme o art. 52 dos *Princípios* I). Toda substância tem um atributo¹⁴ que constitui sua natureza e sua essência onde todos os atributos dependem. Como vimos, o corpo tem como o atributo a extensão (largura, comprimento e altura) e a alma, atributo pensamento:

[...] podemos considerar o pensamento e a extensão como as coisas principais que constituem a natureza da substância inteligente e corporal; e por isso só devemos concebê-las como a própria substância que pensa e que é extensa, isto é, como a alma e o corpo, pois desta forma conhecemo-los clara e distintamente. (DESCARTES, 1997, p. 51).

Juntamente com estes atributos, também concebemos diversas propriedades, pois conforme o art.65, são diversas as maneiras de pensar como

13 Para Descartes (1997), conforme o artigo 51 dos *Princípios*, a substância não seria um nome atribuído a Deus e às coisas no mesmo sentido.

14 Segundo Descartes (1997), no artigo 53 dos *Princípios*, cada substância tem um atributo principal; a extensão e o pensamento são atributos do corpo e da mente.

imaginar, recordar, querer, etc. E de estender, ou seja, as diversas formas da extensão: “as figuras em geral, a localização das partes e os seus movimentos, desde que as consideremos como simples dependências das substâncias em que se encontram.” (DESCARTES, 1997, p. 52).

Portanto, demonstramos como Descartes apresentou dualismo substancial para fundamentar a explicação da união e da comunicação do corpo com a mente enquanto duas coisas distintas (*res cogitans* e *res extensa*) que constituem o ser humano. Por sua vez, como veremos no tópico seguinte, Spinoza fará uma nova interpretação acerca desta união do corpo com a mente.

3 DA UNIÃO PSICOFÍSICA EM SPINOZA E A CRÍTICA AO DUALISMO CARTESIANO

[...] Que entende [Descartes], afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estreitissimamente unido a uma certa porçãozinha de quantidade [glândula pineal]? Deveras, eu queria muito que ele estivesse explicado essa união por sua causa próxima. Mas, ele concebera a Mente tão distinta do Corpo que não poderia assinalar nenhuma causa singular nem dessa união, nem da própria mente, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, Deus. (E5Pref).

Benedictus de Spinoza propôs uma inovação para solucionar um problema metafísico de Descartes acerca da natureza do corpo e da mente humana e mostrando como se deu a relação e comunicação entre ambos. Spinoza, em sua maior *Ética* (1677), precisamente na Parte II (*A origem e a Natureza da mente*), buscou uma ética dos corpos e das mentes, questionando a potência destes: O que pode o corpo? O que pode a mente? Como ambos se esforçam para existir imanentes a Substância absolutamente infinita? Primeiramente, é notável a explicitação de Spinoza acerca do corpo e do atributo pensamento do qual a mente faz parte, logo no começo da Parte I da *Ética*:

É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P.exe., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por

outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (E1Def2)

A partir da definição de coisa finita, Spinoza mostra que na *Natureza Naturante*, o corpo é dito finito e limitado à medida que existem outros corpos maiores, assim também, com relação ao pensamento para concluir que: “um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.” Isto porque a mente e o corpo, enquanto dois modos finitos, fazem parte de diferentes atributos (A extensão e o Pensamento) que são concebidos por si mesmos e, logo, um não determina e nem causa o outro. Com esta afirmativa, podemos dizer que Spinoza não trata do corpo e da mente como um dualismo hierárquico entre ambos, e isto já mostra, inicialmente, a ruptura com uma tradição metafísica.

Mas afinal, o que é o corpo e a mente? Na Parte II da *Ética*, Spinoza começa com algumas definições importantes; uma define o corpo como um modo que exprime de forma definida e determinada a essência de Deus como coisa extensa (E2Def1), a outra, define a Ideia como um conceito da mente, que a mente forma como coisa pensante (E2Def3). Spinoza, por conseguinte, começa a tratar nas primeiras proposições da Parte II, o Pensamento (E2P1) e a Extensão (E2P2) para defini-los como atributos da Substância-Deus. Segundo Spinoza, “Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro. (E2P6). Cada atributo é, neste sentido, concebido por si mesmo, e conseqüentemente, seus modos envolvem o conceito de seu próprio atributo e não de outro.

Segundo o filósofo holandês, a “ordem e a conexão das ideias é a mesmo que a ordem e conexão das coisas.”(E2P7). Reforçando esta proposição, ele dá o seguinte exemplo: “[...] um círculo existente na natureza e a ideia do círculo existente, que também está em Deus, são uma só e mesma coisa, que é explicada por atributos diversos; [...]” (E2P7S). A ideia central é que a

mente (*mens*)¹⁵ é a ideia do corpo e o corpo é objeto daquela (E2P13). A partir desta afirmativa, inaugura-se a problemática que ficou conhecida por Paralelismo ou a União Psicofísica¹⁶ do corpo e da mente conforme diversas fontes de pesquisadores. Chantal Jaquet (2011) expõe a teoria de Martial Gueroult¹⁷ segundo a qual haveria dois tipos de paralelismo na concepção spinozana: 1) “o paralelismo extracogitativo”, como aquele que rege as relações entre as ideias e as coisas fora do pensamento e 2) “o paralelismo intracogitativo”, como aquele que comporta duas formas, conforme exprime a identidade entre a conexão de ideias e a das causas no atributo pensamento, ou a identidade de conexão das ideias tomadas como objetos de outras ideias, e as ideias das ideias. (GUEROULT, 1997b, p. 70).

Mas Jaquet (2011) critica o uso do termo paralelismo uma vez que, segundo ela, seria mais adequado e coerente para o pensamento spinozano dizer a igualdade (*aequalis*)¹⁸ ou união do corpo e da mente¹⁹, pois: “A assimilação

entre a identidade e a conexão das ideias e a ordem das coisas [...] a um sistema de paralelas conduz pensar a realidade com o modelo de uma série de linhas similares e concordantes que, por definição, não se recortam.” (JAQUET, 2011, p. 25). A doutrina do paralelo, por conseguinte, difere da ideia de unidade ou de simultaneidade (*simul*) pensada por Spinoza, pois “exprime formas de dualismos e de pluralidades”. (JAQUET, 2011, p. 26). Além disso, segundo Jaquet (2011, p. 29), o paralelismo implicaria em homologias e correspondências biunívocas entre as ideias e as coisas, ou seja, a mente e o corpo. Deleuze (2002, pp.73-7), por sua vez, defende o paralelismo do espírito (mente) e do corpo ao dizer que há dois tipos de paralelismo: 1) o “paralelismo ontológico”, ou seja, a relação entre os modos e seus atributos substanciais e 2) o “paralelismo epistemológico”, ou seja, a relação da ideia e o seu objeto, a mente e o corpo.

O *Paralelismo psicofísico* foi um termo inventado por Gustav Theodor Fechner (1801-1887) para designar a doutrina segundo a qual o psíquico e o físico seriam realidades paralelas onde nenhum age sobre o outro. Por sua vez, Spinoza não teve a intenção de afirmar a independência causal recíproca entre fatos físicos e mentais, mas a subordinação comum à causalidade direta de substância. Por conseguinte, a doutrina sobre o corpo e a mente em Spinoza não teria sua explicação pelo paralelismo, mas por um monismo. Segundo Spinoza, as substâncias conhecidas por extensas e pensantes são, na verdade, uma só substância (Deus) a partir de seus atributos extensão e pensamento. Diferentemente de Descartes, Spinoza diz que a substância pensante e a substância extensa são, na verdade, atributos de Deus e não substâncias a parte. Entre o atributo extensão e o atributo pensamento, existe uma só ordem e mesma conexão de causas. Segundo Spinoza (E2P9D2), “O que quer aconteça no objeto de uma ideia qualquer, disso é dada a ideia em Deus [...] não enquanto é infinito, mas enquanto considerado afetado por outra ideia de uma coisa singular [...]”. O homem como vimos acima, é um modo finito dos atributos

15 Algumas traduções da *Ética* traduzem mente por espírito (*l'esprit*), mas Spinoza utiliza o termo latino *mens* para mente, diferenciando-se, assim, também do conceito escolástico de alma (*anima*).

16 “Essa doutrina [paralelismo], cuja paternidade, como se sabe, é de Leibniz” (JAQUET, 2011, p. 25). Trata-se da obra LEIBNIZ, G.W. *Considerações sobre a doutrina de um espírito universal* (1702), §XII, *Gerh., Phil. Scr.*, VI, p. 533. Apud JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filo/Espinosa).

17 Sobre o problema da identidade ontológica do corpo e da mente, diz Gueroult (1997a, p.447), “A identidade da alma [mente] e do corpo como identidade de uma mesma coisa sob dois atributos diferentes é senão a identidade da mesma coisa, mais exatamente, a identidade da ação causal pelos seus respectivos atributos os produzem como dois modos de essência diferente, no mesmo ponto de encadeamento de causas.” (tradução livre).

18 “Curiosamente, o adjetivo *aequalis* (igual) é empregado no corolário da mesma proposição [E2P7C] que serviu de base para a aplicação do ‘paralelismo’ ao sistema espinosano.” (SILVA, 2013, p. 196).

19 Só existe uma noção de união se considerar a composição dos dois modos finitos corpo e mente que constituem o homem porque a mente é a ideia do corpo e o corpo é objeto da mente. (E2P21). “[...] a união não é algo que lhes acontece, mas aquilo que um corpo e uma mente são quando são corpo e mente humanos.” (CHAUI, 2011, p.176).

extensão e pensamento e sua essência não pertence ao ser da Substância. Por conseguinte, se a extensão e o pensamento são atributos divinos, logo, a mente, que é um modo finito do atributo pensamento, é uma “parte do intelecto infinito de Deus;” (E2P11D). Adiante, Spinoza deixa claro esta conexão e ordem, demonstrada nas proposições anteriores, da simultaneidade (*simul*) entre o corpo e a mente:

O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na Mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente. (E2P12).

Como vimos, a análise psicofísica gira em torno da afirmativa de que a mente é a ideia do corpo e o corpo é objeto daquela, ou seja, “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo certo da extensão, existente em ato e nada outro.” (E2P13). Mas, adverte Spinoza, “Dissonãosomente entendemos que a Mente humana é unida ao Corpo, mas também o que se há de entender por união de Mente e Corpo.” (E2P13S). Para Spinoza, ninguém compreendeu adequadamente esta união²⁰, pois teríamos que conhecer primeiro a natureza do corpo. Quanto mais o corpo age simultaneamente sobre um número maior de coisas, por exemplo, tanto mais a mente é capaz de perceber um número maior de coisas. Spinoza, ao tratar especificamente sobre os corpos, constrói uma Proposição (E2P13) na *Ética* que ficou conhecida como a “Pequena física dos corpos”.

Nos dois primeiros axiomas, Spinoza define algumas propriedades dos corpos, segundo a física clássica do princípio da inércia:

20 Para Spinoza, os atributos extensão e pensamento exprimem a mente e o corpo como dois modos finitos distintos que agem e atuam, simultaneamente. Esta relação entre a mente e o corpo enquanto ideia e seu objeto é o que permite dizer que haja uma união. Sobre o problema da união entre o corpo e a mente, diz Jaquet (2011, p. 26), “[...] todo o problema é discernir a essência dessa união psicofísica que implica simultaneamente a identidade e a diferença entre o corpo e a mente e determinar com precisão suas modalidades de expressão.”

que os corpos estão ou em movimento ou em repouso e que ora se movem mais lentamente ora mais velozmente. Num processo *ad infinitum*, o movimento e o repouso de um corpo são causados por outros corpos, que por sua vez, são determinados por outros corpos e assim numa infinita cadeia causal. (E2P13L3). Quando corpos quaisquer se justapõem, “todos em simultâneo compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.” (E2P13Def). Spinoza também faz uma abordagem minuciosa do corpo quanto às seguintes propriedades:

[...] chamarei *duros* aqueles corpos cujas partes aderem umas às outras segundo grandes superfícies; *moles*, aquelas cujas partes aderem umas às outras segundo pequenas superfícies; e, enfim, *fluidos*, aqueles cujas partes se movem umas por entre as outras. (E2Ax3).

Segundo Spinoza, mesmo os corpos sendo duros, moles ou fluidos, eles conservam sua natureza sem qualquer mudança de forma. (E2P13L5). Por conseguinte, nestes termos da física dos corpos, a natureza inteira, diz o filósofo, pode ser considerada “[...] um indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança do indivíduo inteiro.” (E2P13L7S). Spinoza afirma nos *Postulados*, que o corpo humano é aquilo que é constituído de muitos indivíduos compostos (fluidos, moles e duros) que são afetados por corpos exteriores de muitas maneiras. O corpo humano, então, necessita de uma conservação (*conatus*) através de outros corpos onde possa se mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras. Por sua vez, a “mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras.” (E2P14). Como dito acima, a mente e o corpo agem implicando sempre numa mesma ordem e conexão, pois por ser ideia do corpo, a mente percebe a natureza de seu corpo e de outros corpos.

A memória e a imaginação são conceitos centrais no que se refere à atividade coexistente e recíproca da mente com o corpo, pois segundo

Spinoza: “Se o corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros.” (E2P18). Estas memórias são imagens das coisas, ou seja, as afecções do corpo humano. A memória é, por conseguinte, uma “[...] concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano.” (E2P18S). Em consequência disto, a mente humana não conhece o corpo humano senão pelas ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado (E2P19), pois a mente e o corpo (dois modos finitos de dois atributos diferentes) são um único e mesmo indivíduo (o homem). Segundo Spinoza (E2P20), a mente humana que existe em Deus, tem uma ideia ou um conhecimento que se segue em Deus, e a ele está referido à ideia e ao conhecimento do corpo humano.

Nas proposições 23 e 26, Spinoza mostrou que a mente humana não conhece a si mesma e nem percebe nenhum corpo existente em ato (exterior) senão pelas ideias das afecções do corpo. Segundo Spinoza: “Da duração de nosso corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado.” (E2P30). Ou seja, um conhecimento inadequado é aquele seguido de ideias inadequadas (falsas) e com isso, segue-se que as ideias das afecções corpóreas enquanto estão referidas apenas ao corpo são confusas. O corpo é determinado a existir e a operar por causas que foram determinadas por outras e assim até o infinito.

Em suma, Spinoza conclui dizendo que, cada mente de cada corpo ou ideia singular envolve necessariamente a essência de Deus, pois a mente humana, diz o filósofo holandês (E2P47), tem um conhecimento adequado desta essência substancial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] Que compreende ele [Descartes], afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estreitamente unido a uma certa partícula de quantidade?

Gostaria muito que ele estivesse explicado essa união por sua causa próxima. Ele havia, entretanto, concebido a mente de maneira tão distinta do corpo que não pôde atribuir nenhuma causa singular nem a essa união, nem a própria mente, razão pela qual precisou recorrer à causa do universo inteiro, isto é, Deus”. (E5Pref).

No século XVII, René Descartes critica alguns dogmas escolásticos inaugurando a filosofia moderna e racionalista que retoma a base da metafísica platônica, sobretudo nas obras *Meditações Metafísicas* e nos *Princípios da Filosofia*, segundo as quais defendem o corpo e a mente como duas Substâncias de naturezas distintas: a *res extensa* e a *res cogitans*. São substâncias que, por sua vez, são oriundas de outra Substância infinitamente perfeita (Deus). Para Descartes, somente a mente e não a união do corpo e da mente (*mens*) nos proporciona um conhecimento verdadeiro e seguro, pois, enquanto estamos alojados e misturados aos corpos, estamos sujeitos a muitos erros.

Por sua vez, Spinoza rompeu com todos os conceitos tradicionais da modernidade como Deus, o corpo, a alma e as paixões e mostrou-se inovador em relação à problemática do dualismo substancial de Descartes. Não existem várias substâncias distintas para expressar o corpo e a mente, mas os modos finitos dos atributos extensão e pensamento de uma única Substância (Deus). Descartes, diz Abbagnano (2014), também retomou a noção de Modo, mas como qualidades secundárias mutáveis das substâncias contrapondo aos atributos enquanto qualidades necessárias. Para Spinoza, o problema da união psicofísica consiste na relação epistemológica de unidade da mente com o corpo enquanto ideia e seu objeto e na relação ontológica do corpo e da mente (modos finitos) com a Substância (Deus).

A ética de Spinoza expôs a potencialidade do corpo e da mente e a forma como ambos, mesmo fazendo parte de diferentes atributos, conseguem unir-se numa só ordem e conexão compondo o homem. Mais ainda, o filósofo holandês conseguiu desconstruir todo o preconceito da antiguidade acerca do corpo, muitas vezes, considerado um mau, origem

de todos os pecados e vícios para a mente. O corpo não determina a mente nem esta àquele, provando que não há uma hierarquia entre ambos, pois, se esforçam, agem e pensam simultaneamente. Contrário à ideia de Descartes, segundo a qual a uma ação do corpo corresponde a uma paixão na mente e vice-versa, para Spinoza, uma ação e uma paixão do corpo refletem, simultaneamente, uma ação e uma paixão na mente.

Portanto, a filosofia imanente de Spinoza repassou para a história da filosofia moderna uma inovadora forma de explicar o corpo e a mente sem modelos metafísicos e transcendentos (vigentes na ciência e na filosofia modernas), e assim, analisando a natureza e a potência do corpo e da mente numa ética que também nos legou uma “Pequena física dos corpos”.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia.** Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

CHAUÍ, M. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUÍ, M. **Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade.** São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes.** Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DELEUZE, G. **Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978, 1981).** Tradução para o português: Emanuel Angelo da Rocha Frago, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EdUECE, 2012.

DELEUZE, G. **Espinosa Filosofia Prática.** Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, R. **As Paixões da Alma.** Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1991a.

DESCARTES, R. **Meditações.** Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1991b.

DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia.** Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

GUEROULT, Martial. **Spinoza. v.1 (Dieu).** Paris: Aubier, 1997a.

GUEROULT, Martial. **Spinoza. v.2 (L'âme).** Paris: Aubier, 1997b.

HUENEMANN, C. **Racionalismo.** Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2012.

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente:** Afetos, ações e paixões em Espinosa. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza.** Tradução: Jaime A. Clausen. Petrópolis: Vozes, 2006.

SILVA, F. L. **Descartes:** a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.

SPINOZA, B. **Ética.** Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, B. **Obra Completa II:** Correspondência Completa e Vida. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.



UMA VISÃO BIOQUÍMICA DA RELAÇÃO CORPO E MENTE

EM BENEDICTUS DE SPINOZA

Daniela Ribeiro Alves *
Karine Vieira Miranda **

INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza¹ (1632 - 1677) resignifica mente e corpo, assim como outros termos, suscitando novo olhar sobre a filosofia psicofísica atrelada à neurofisiologia e posteriormente à bioquímica. Em alguns estudos recentes, sobre a relação mente e corpo em Spinoza, têm sido recorrente o uso do termo neurobiologia. No presente artigo tomaremos o termo bioquímica tendo em vista que Spinoza indica a necessidade de conhecer as coisas por suas causas primeiras.

Bioquímica é a ciência que estuda os processos químicos que ocorrem nos organismos vivos (GOMES; RANGEL, 2006). Traduz-se no estudo da estrutura molecular e atividade metabólica de biomoléculas, e seus elementos celulares e virais, como carboidratos, proteínas, enzimas, lipídios, ácidos nucleicos, entre outros. Sendo assim, bioquímica é uma ciência de conhecimento basilar e multidisciplinar. Sem esta não seria possível a compreensão da específica Neurobiologia, sendo os processos bioquímicos os que antecedem todos os processos biológicos, incluindo os processos neurais (KALIA, 2005).

A relação entre mente e corpo é um problema que surge a partir da modernidade,

* Licenciada em Ciências Biológicas, mestra em Ciências Veterinárias e Doutoranda em Ciências Veterinárias pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ.

** Licenciada e Bacharel em Filosofia, mestra em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ e professora efetiva da SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DO ESTADO DO CEARÁ.

1 Para o nome do filósofo, será utilizado, no decorrer deste trabalho a grafia *Spinoza*, em virtude de o autor, após sua excomunhão pela Comunidade Judaica de Amsterdã, passar a assinar seu nome em latim, Benedictus de Spinoza, supondo-se assim uma preferência.

com o filósofo dualista René Descartes², tendo a concepção dualista contrariada pelo monismo de Spinoza. Para Descartes, o caminho para que o homem conheça suas paixões é através do exame da diferença entre corpo e alma [mente].

Outros filósofos também trataram de questões concernentes ao corpo e a mente. Platão, por exemplo, que tanto no *Banquete*, quanto no *Fédon*, no *Fedro* e nos livros centrais da *Republica*, deixa clara a *teoria das ideias*, também chamada de *teoria das formas*. No *Timeu*, Platão atribui realidade ao mundo das ideias, não ao mundo sensível. Platão via no corpo um obstáculo para o conhecimento, defendendo que o inteligível se sobressai ao sensível. Platão, assim como outros epistemólogos antes de Descartes, trataram de mente e corpo, mas nenhum preocupou-se efetivamente em explicar a relação entre o sensível e o inteligível, entre corpo e mente.

Tanto Descartes quanto Spinoza analisaram “[...] os afetos como manifestações conjuntas do corpo e da mente [...]”, não estando as paixões na dependência exclusiva da mente ou do corpo, mas de ambos. Assim, as paixões conservam um aspecto psicofísico. (CHANTAL, 2011, p. 43-44). Segundo Cottingham (1999, p. 14) todos os filósofos modernos concordam que o problema da relação entre mente e corpo é “[...] *um quebra-cabeças filosófico-científico de enorme importância e que as ideias de Descartes sobre a questão tiveram, para bem ou para mal, uma influência extraordinariamente penetrante nas formas seguintes de enfocá-lo*”.

Não há aqui o intuito de denunciar, como já o fizeram outrora, que Spinoza afiance um primado do cérebro sobre a mente e sim

2 A preocupação de Descartes com a distinção entre corpo e alma está nítida em sua obra *As Paixões da Alma*, *Discurso do Método*, *Meditações* e *Princípios de Filosofia*, sendo essa distinção o fundamento do cartesianismo.

corroborar que, para ele, a mente não causa o corpo e o corpo não causa a mente, ou seja, o homem não é um ser duplo nem uma junção de duas substâncias, posto que corpo e mente são modos diferentes de mesma origem. Esta união psicofísica ultrapassa a esfera de compreensão da neurobiologia contemporânea. O objetivo principal desse texto é apresentar algumas ponderações sobre a unidade do corpo e da mente, sua distinção, substância, importância e interação.

CORPO E MENTE

Partamos do corpo, que é um modo finito da extensão que é, por sua vez, o atributo eterno que exprime a essência de Deus. O corpo é existente em ato, é “[...] *toda quantidade que tenha comprimento, largura e profundidade, e que seja delimitada por alguma figura definida* [...]” (E1P15S), é um modo que exprime a essência de Deus de forma definida e determinada, enquanto coisa extensa (E2Def1), é “o objeto da ideia que constitui a mente humana”, é o objeto da mente humana (E2P13), consistindo o homem de uma mente e um corpo (E2P13C). Como a essência de Deus foi supracitada, cabe acrescentar sobre a essência que é aquilo cuja presença atribui existência a determinada coisa e cuja ausência atribui a não existência da mesma (E2Def2).

O corpo, para Spinoza, é uma coisa singular (E2P13L3Dem), “*determinada a existir e a operar de uma maneira definida e determinada, por outra coisa singular*” (E2P31dem). A união de corpos singulares forma um corpo composto ou indivíduo, ou seja, “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos [...]” (E2P13Post).

O que é o corpo humano? Um modo finito do atributo Extensão, isto é, um indivíduo extremamente complexo constituído por uma diversidade e pluralidade de corpúsculos duros, moles e fluidos relacionados entre si pela harmonia e equilíbrio de suas proporções de movimento e repouso. (CHAUÍ, 1995).

Agora, de posse das breves definições que se referem ao corpo, passemos a algumas considerações sobre a mente. Esta é um modo de Deus, é o próprio pensar, é eterna, é composta de ideias, “*é a própria ideia, ou o conhecimento do corpo humano, ideia que existe em Deus* [...]” (E2P19d).

As ações da mente surgem das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem das inadequadas. O conhecimento ao que é imediato ou local é inadequado. O entendimento verdadeiro ou adequado é o entendimento das causas, ou seja, quando a mente aprende suas causas ou de suas ideias. Spinoza também se refere ao conhecimento inadequado como imaginação, já que através dela formam-se ideias confusas.

A única potência da mente é a potência da inteligência (E5Pref). Nas palavras de Juliana Merçon (2009), “*a mente é passiva ao domínio da imaginação*”. O que é então, a mente humana, para Spinoza? “*É uma parte do intelecto infinito de Deus*” (E2P11C), que como tal, não tem vontade absoluta ou livre (E2P48), mas volições, que são modos de pensar de afirmação ou negação, só podendo ser concebidas simultaneamente à ideia da coisa (E2P49dem). Vontade e Intelecto é a mesma coisa e são “[...] *as próprias volições e ideias singulares*” (E2P49dem).

A partir daqui é preciso compreender claramente o *conatus* de Spinoza. E o que é *conatus*? É a essência humana, “*essência ou potência dos modos finitos*” (MERÇON, 2009, p. 25). “*A mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse esforço*” (E3P9)³.

Esta Vontade e Intelecto, na neurobiologia podem ser entendidos como sinais sinápticos. Segundo o dicionário da língua portuguesa (FERREIRA, 1999), sinapse é a zona de contato entre dois neurônios na qual ocorre a transmissão do fluxo de neurotransmissores (serotonina, dopamina, ocitocina, vasopressina, dentre outros).

Se fossemos analisar, por exemplo, passo a passo do início de um relacionamento amoroso, à luz da ciência, veríamos a seguinte cadeia de eventos: O hipotálamo, situado exatamente ao centro do órgão pensante, libera dopamina, um neurotransmissor que causa êxtase e excitação (LIEBOWITZ, 1983). Com o aumento de dopamina há a consequente

3 Cf. o original: “*Mens tam quatenus claras, & distinctas, quàm quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse per severare indefinitâ quâdam duratione, & hujus sui conatus est cõscia*”. (E3 P9, SO2, p. 147).

diminuição de serotonina, resultando em sentimentos de paixão e obsessão (GIULIANO; ALLARD, 2001). Hormônios como a ocitocina e a vasopressina são responsáveis pela conexão e comprometimento.

Em resumo estas substâncias afetam diferentes áreas do cérebro e, pela proximidade de algumas destas áreas, desencadeiam fenômenos, tais como: a capacidade de julgamento do outro diminui e a pessoa, enquanto dominada por este sentimento, se sente menos estressada ou temerosa, resultando no sentimento de satisfação, confiança e união com o outro. Quando em alta de produção, a serotonina desencadeia a felicidade e sensação de bem-estar (NEHLIG, 2004).

De igual modo a relação entre o medo e o objeto do medo geram também resultados fisiológicos, como a depressão, comportamento obsessivo compulsivo e mesmo agressão. Quando existem picos de produção de dopamina estes desencadeiam esquizofrenia, quando há baixa de produção desencadeia ansiedade. Se a baixa de produção de dopamina for correlata com serotonina, desencadeia depressão (BARISHPOLETS; FEDOTOVA; SAPRONOV, 2008).

A palavra PSICOPATOLOGIA é composta de três palavras gregas: *psychê*, que produziu psiquismo, psíquico; *pathos*, que resultou em paixão, sofrimento; e *logos*, que produziu lógica, conhecimento. Psicopatologia pode ser definida então como o conjunto de conhecimentos [*logos*] sobre o sofrimento [*pathos*] da mente [*psique*] (CECCARELLI, 2005).

Há ainda o aparecimento de doenças psicossomáticas, quando uma doença física ou não, tem seu princípio na mente (NEMIAH, 1970). Estas doenças podem se manifestar em diversos sistemas que constituem nosso corpo, como por exemplo: gastrointestinal [úlceras, gastrite, retocolite]; dermatológico [vitiligo, dermatite]; endócrino e metabólico [diabetes]; nervoso [enxaqueca, vertigens]; das articulações [artrite, artrose, tendinite, reumatismos]; respiratório [asma, bronquite]; cardiovascular [hipertensão, taquicardia].

Além das psicossomáticas, existem ainda as neuropatias [Alzheimer, Parkinson, Esclerose, Epilepsia, dentre outras] e transtornos

de personalidade antissocial [sociopatias, psicopatias, dentre outros].

Quanto as neuropatias, ao exemplo do Alzheimer, esta era considerada uma doença que surgia devido à degeneração das células do hipocampo, área cerebral da qual dependem os mecanismos da memória. Recentemente um grupo de pesquisadores italianos demonstrou em publicação na revista *Nature Communications* a verdadeira origem do Alzheimer (NOBILI et al., 2017). Diferentemente do que se acreditava até então, a doença não surge na área do cérebro associada à memória, mas sim da morte de neurônios da região vinculada à produção de dopamina, neurotransmissor associado às mudanças de humor.

Neste ponto podemos partir da hipótese de que o que Spinoza chama de *Conatus*, a ciência chama de neurotransmissor? São estes mesmos neurotransmissores que, quando em desarmonia, levam o corpo às enfermidades ou, quando em harmonia, o mantém saudável. Os neurotransmissores flutuam de acordo com as paixões e os afetos.

É Deus a causa da existência e da essência do corpo humano (E5P22dem). O corpo é o objeto da mente e a mente é parte do intelecto de Deus. O corpo possui a aptidão de, constantemente, afetar e ser afetado. O corpo ativo não deixa de sentir ou de ser afetado, mas deixa de sê-lo passivamente.

Logo no começo de suas reflexões sobre as neuroses, Freud (1976) lançou a ideia geral que cada marca psíquica contém valor afetivo, descrevendo três modalidades gerais de produção de marcas: o processamento motor, o processamento por palavras ou o processamento associativo. Era preciso explicar como os afetos se transformavam, como o prazer virava desprazer, por exemplo, nos sintomas e nos sonhos penosos.

Por sua vez, Debray (2001) afirma que “*separar nos indivíduos humanos o que atua na cena psíquica do que se vive ao nível do corpo é injustificado. De fato, a antiga dicotomia psique/soma não resiste a esta evidência: somos todos seres psicossomáticos*”. Contudo, o futuro desses sujeitos psicossomáticos opera de modo diferente conforme a organização psíquica de cada um e de sua

percepção de afetos. Esta percepção pode mostrar-se precária ou estável, desarmônica ou harmônica.

A mente, ao perceber as coisas por meio da “*ordem comum da natureza*”, ou seja, “*pelo encontro fortuito com as coisas*”, sendo exteriormente determinada, não tem um conhecimento adequado, mas sim um conhecimento confuso (E2P29S). Para Spinoza, o cidadão exemplar seria aquele guiado pela razão, aquele que conhece os seus afetos, pois quanto mais os conhece, menos a mente padece.

menos o corpo e a mente padecem. O melhor remédio para os afetos, segundo Spinoza é, portanto, o verdadeiro conhecimento deles (E5P4S). Spinoza estava certo.

Conclui-se que, corpo e mente são inseparáveis e de mesma origem [Substância]. Corpo é um modo da extensão e a ideia do corpo é o modo de pensar que se forma a partir do corpo. Mente é a percepção de si e do mundo exterior, é a maneira de pensar o corpo e a ideia formada por ela é mais ou menos adequada a partir das afecções que a modificam.

CONCLUSÃO

Seria inadmissível para a tradição a igualdade entre corpo e mente, tendo em vista a moralidade estabelecida, que aponta o corpo como a fonte do pecado, do vício e como o responsável pelo afastamento do homem de suas virtudes. Spinoza trata da igualdade do corpo e da mente, afirmando que “*a mente e o corpo, são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão*” (E2P21S). Chauí (1995, p. 66) diz que é em Spinoza que “*pela primeira vez, em toda a história da filosofia, corpo e alma [mente]*⁴ são ativos ou passivos juntos e por inteiro, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles”.

Segundo Spinoza, mente e corpo são inseparáveis e estão em patamar de igualdade, em correspondência mútua. “*A mente está unida ao corpo porque este é objeto daquela*” (E2P21d). Corpo e mente são o mesmo ser, apenas expressos de maneira diferente.

Seria igualmente inadmissível para a ciência negar a igualdade entre corpo e mente. A investigação das psicopatologias somáticas inspira considerações metapsicológicas que contemplem os lugares do corpo e dos afetos. Hoje, perda de memória e depressão demonstraram-se duas faces da mesma moeda. Pacientes com doenças psicossomáticas são tratados pelo clínico responsável e por um psicólogo ou psiquiatra. O conhecimento sobre o corpo e como este opera está mais tangível ao vulgo. Quanto mais se conhece a causa das coisas e se tem o conhecimento adequado,



4 Colchetes e observação nossos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARISHPOLETS, V. V.; FEDOTOVA, I.; SAPRONOV, N. S. Structural and functional organization of the cerebral dopaminergic system. **Eksperimental'naia i klinicheskaia farmakologiya**, v. 72, n. 3, p. 44–49, 2008.

CECCARELLI, P. R. O sofrimento psíquico na perspectiva da psicopatologia fundamental. **Psicologia em Estudo**, v. 10, n. 3, p. 471–477, 2005.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Espinosa: uma filosofia da liberdade.** São Paulo: Moderna, 1995.

COTTINGHAN, John. **Descartes: a filosofia da mente de Descartes.** Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (Coleção Grandes Filósofos)

DEBRAY, R. (2001) *Épître à ceux qui somatisent.* Paris: PUF.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa.** 3 ed. tota ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GIULIANO, F.; ALLARD, J. Dopamine and male sexual function. **European Urology**, v. 40, n. 6, p. 601–608, 2001.

GOMES, K.; RANGEL, M. Relevância da Disciplina Bioquímica em Diferentes Cursos de Graduação da UESB, Cidade de Jequié. **Rev Saúde Com**, v. 2, n. 2, p. 161–168, 2006.

JAQUET, Chantal. **A Unidade do Corpo e da Mente: afetos, ações e paixões em Espinosa** / Chantal Jaquet; Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luis Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Filô / Espinosa; 1)

KALIA, M. Neurobiological basis of depression: An update. **Metabolism: Clinical and Experimental**, v. 54, n. 5 SUPPL., p. 24–27, 2005.

LIEBOWITZ, M. R. **The chemistry of love.** Little, Brown, 1983.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado Ético-Afetivo: uma leitura spinozana da educação.** Campinas: Alínea, 2009.

NEHLIG, A. **Coffee, tea, chocolate, and the brain.** [s.l.] CRC Press, 2004.

NEMIAH, J. C. Affect and fantasy in patients with psychosomatic disorders. **Modern trends in psychosomatic medicine**, v. 2, p. 26–34, 1970.

NOBILI, A. et al. Dopamine neuronal loss contributes to memory and reward dysfunction in a model of Alzheimer's disease. **Nature Communications**, v. 8, p. 14727, 2017.

SPINOZA, Benedictus. **Ética.** Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.



A AMIZADE ENTRE ESPINOSA E SIMON DE VRIES

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA *

UMA ÍNTIMA AMIZADE

De todos os correspondentes de Espinosa (1632-1677), Simon Joosten de Vries (1633?-1667) foi certamente um dos mais próximos, amigo íntimo e familiar¹. Nas últimas décadas, vários documentos novos estão surgindo e fazendo emergir uma série de dados e registros mais precisos sobre a relação entre as famílias de Espinosa e Simon. Contudo, os únicos testemunhos concretos da amizade que os uniu provêm de três cartas que eles trocaram no ano de 1663, além de algumas menções nominais feitas por amigos comuns em outras cartas.

A correspondência entre Espinosa e Simon (cartas 8, 9 e 10) contém as principais dificuldades do epistolário espinosano. Apesar de curta em relação a outras correspondências clássicas dos seiscentos, como, por exemplo, a de Descartes e a de Locke, a correspondência do filósofo (*Epistolae*) requer cuidados metodológicos importantes. Há, no caso aqui examinado, cartas com duas versões diferentes que devem ser levadas em consideração; há também na apresentação das cartas nítidos hiatos textuais feitos provavelmente pelos editores, a fim de preservar identidades e suprimir informações pessoais e comprometedoras.

A Carta 8 possui duas versões latinas: uma da *Opera Posthuma* (OP), com aparos de

* Formado em Pedagogia e Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS. Mestre em Educação pela mesma instituição e doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

1 Entre os amigos próximos de Espinosa estão também, pelo menos, Pieter Balling (cf. Carta 17) e Johannes Bouwmeester (cf. Carta 37). Destacamos aqui a singularidade da proximidade pessoal entre Espinosa e Simon de Vries porque ao caso da amizade entre eles se acrescenta, conforme mostraremos, uma intimidade familiar.

estilo e omissão de dados pessoais, e outra assinada. No texto, os membros do *collegium*² de Amsterdã, empenhados naquela ocasião em estudar a primeira versão da *Ética*, comunicam ao filósofo, por intermédio de Simon, suas questões e dúvidas. Há também duas versões em latim da carta-resposta (Carta 9): a da OP não tem um parágrafo inicial e trata o remetente no singular (*tu*, dirigindo-se apenas a Simon); a outra (assinada) registra o parágrafo inicial e se dirige ao destinatário no plural (*vós*, em referência a todos do *collegium*). A Carta 10, por sua vez, contém uma versão latina (OP) e outra holandesa em *Nagelate Schriften* (NS); esta última contém uma frase inicial que falta à primeira. Escrita por Espinosa, tal missiva responde a outra (enviada por Simon) e que está até hoje desaparecida³. Mais curta que as demais, a Carta 10 foi provavelmente alterada, pois não há nenhuma referência pessoal, afóra a simples dedicatória.

Este artigo pretende analisar a correspondência entre Espinosa e Simon, tendo em vista esclarecer os aspectos biográficos que nela emergem e que permitem aprofundar o conhecimento das relações entre Espinosa e seu círculo próximo. Importa-nos adentrar não os detalhes do debate intenso sobre a verdadeira definição que ali ocorre, mas perceber como

2 Emprega-se *collegium* (como no original) de preferência a *colégio* (tradução mais literal) para evitar que se considere o *collegium* como *colégio* em sentido contemporâneo, muito marcado pela noção de escolaridade/escolarização.

3 Repetidas vezes o leitor da correspondência de Espinosa se depara com esta inquietante situação de encontrar menções a cartas que até hoje não apareceram e poderiam, em contrapartida, iluminar uma série de questões importantes. Sabe-se que Espinosa, antes de morrer, queimou vários papéis, entre os quais provavelmente deviam estar algumas cartas. Cópias de alguns desses itens talvez ainda existam e como durante o século XX outras cartas de Espinosa foram aparecendo, não se deve excluir a possibilidade de que um dia surjam coisas novas (CHAUI, 2000, p. 46).

estava se dando o contato de Espinosa com o *collegium* e com seu discípulo Caseário no momento exato em que as primeiras definições da *Ética I* estavam sendo elaboradas. A correspondência com Simon abre caminho para que capturemos a forma do pensamento do filósofo no tempo da edificação dos primeiros pilares de seu *opus magnum*: o começo do ano de 1663, mais precisamente de 24 de fevereiro (data da primeira carta) até meados do mês de março (data provável da última). Para tanto, convém antes conhecer o perfil dos dois parceiros por volta deste período⁴.

ESPINOSA E SIMON NO ANO DE 1663⁵

Os estudiosos conhecem pouco o percurso de vida de Espinosa até o início do ano da correspondência com Simon: a educação hebraica na infância, a convivência com mundo do comércio ao qual seu pai pertencia, a formação humanista aprofundada depois do distanciamento da comunidade judaico-portuguesa de Amsterdã, a mudança desta cidade para Rijnsburg e, finalmente, o prosseguimento da redação das primeiras obras, entre elas, o *Tratado da emenda do intelecto* e a *Ética*.

A carta enviada por Espinosa a Oldenburg em meados de julho de 1663 (Carta 13) noticia que em abril desse mesmo ano – portanto dois meses depois de ter concluído seu intercâmbio epistolar com Simon – o filósofo havia terminado sua mudança de Rijnsburg para Voorburg. Quando seus últimos móveis chegaram a sua nova habitação, ele seguiu para Amsterdã, onde “alguns amigos” lhe pediram para fazer uma cópia de “certo tratado” que ele havia ditado a um jovem, contendo “em resumo, a segunda parte dos *Princípios* de Descartes, demonstrada segundo o método geométrico, e os principais temas tratados na metafísica” (GIV, p. 63). Os

4 Seguimos, portanto, a mesma orientação de Atilano Domínguez em seu estudo sobre a correspondência Espinosa-Oldenburg (DOMÍNGUEZ, 2000).

5 Todas as citações de Espinosa estão referenciadas conforme a numeração de volume e página da edição Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*. Para nossa análise, foram consultados os originais da *Correspondência* e da *Ética* (OP e NS), bem como a versão latina e holandesa do *Breve Tratado*. As traduções utilizadas do texto latino/holandês de Espinosa estão descritas, algumas com leves alterações, nas referências bibliográficas.

Princípios da Filosofia Cartesiana, finalizados segundo o próprio autor em menos de quinze dias, viriam a ser acrescidos de um prefácio (escrito pelo amigo Meyer) e de um apêndice, os *Pensamentos metafísicos*.

Podemos concluir que Espinosa, ao escrever as cartas 9 e 10, é então um jovem pensador, autor de algumas obras ainda não publicadas ou no prelo. Neste período, talvez mais do que em outros, Espinosa é frequentemente visitado por jovens universitários dispostos a conhecer a nova ciência que ia sendo comunicada conforme se divulgava pela Europa as obras de Descartes e Galileu (BUYSE, 2013, p. 45-46).

Simon, por sua vez, é um rico comerciante de Amsterdã. Ele participou não só da história do pensamento de Espinosa, mas também da vida íntima do filósofo. Eles foram vizinhos, segundo Colerus (1995, p. 144). Quando irrompeu a peste que chegou a matar mais de 24.000 pessoas na cidade, o filósofo ficou hospedado em uma casa da família de Simon em Schiedam⁶.

A circunstância biográfica em que ele e Espinosa aparecem de forma ainda mais amistosa é habitualmente lembrada pelos intérpretes quando se trata de atestar o elevado desinteresse e o enorme desprendimento por bens materiais, típicos de uma ética espinosana. Conta Colerus – e Lucas apenas menciona o caso sem citar nomes – que Simon desejou dar ao amigo uma soma de 2.000 florins por mês, para que ele pudesse levar uma vida

6 Ver nota n. 131 da tradução castelhana da Carta 19 (de Espinosa a Blijenbergh), na qual o tradutor Atilano Domínguez alude ao número de mortos em Amsterdã em função da peste durante o ano de 1664. Ainda sobre o contexto da peste, ver também Meinsma (1983, p. 284-285). As cartas 19, 21 e 23 (enviadas a Blijenbergh) confirmam a indicação de Meinsma, segundo a qual Espinosa se hospedou na casa dos De Vries em Schiedam durante o inverno de 1664-1665. Espinosa afirma ter recebido uma carta no dia 26 de dezembro de 1664 “estando em Schiedam” e desejar permanecer naquele local (Lange Bogart) por três ou quatro semanas, antes de voltar a Voorburg (Carta 19). Ao fim de outra carta, o filósofo marca: “Schiedam, 28 de janeiro de 1665” (Carta 21). Finalmente, em missiva escrita de Voorburg em 13 de março de 1665, Espinosa afirma que uma das cartas de Blijenbergh, de 19 de fevereiro, foi-lhe repassada a partir de Schiedam (Carta 23).

tranquila e mais dedicada à filosofia; a oferta foi terminantemente negada por Espinosa. Tempos depois, o mesmo Simon protagonizou outra demonstração de amizade: por não ser casado nem ter filhos, quis fazer de Espinosa o herdeiro de suas posses⁷. Essa nova oferta foi também negada. Espinosa recomendou fazer herdeiro o irmão de Simon, como determinava a lei. Reconhecendo os argumentos, o comerciante garantiu seguir a legalidade desde que ele aceitasse do herdeiro legal uma pensão de 500 florins. Espinosa, em nova prova de desapego, recusou a proposta, e não aceitou mais de 300 florins (COLERUS, 1995, p. 144).

Três propostas, três negativas, um conselho seguro, uma condição e um aceite. Para além de suas vidas, mesmo depois mortos, a amizade indiretamente permaneceu. Colerus (1995, p. 138) afirma que o irmão de Simon enviou por carta, pela mediação do livreiro de Amsterdã Jan Rieuwertsz, o dinheiro para as despesas com o enterro e com o pagamento das contas deixadas de Espinosa, tendo em vista “mostrar seu bom coração e demonstrar que o falecido havia sido um bom amigo seu”.

Apesar de ser uma bela fotografia do caráter de Espinosa, o caso carece parcialmente de comprovação historiográfica. Salomon Vaz Diaz, por meio de uma atenta pesquisa documental, veio a colocar em cheque a existência de um irmão de Simon habitante de Schiedam. A suspeita de que tal figura não tenha existido é pertinente e envolve, para seu desvelamento, uma complexa e truncada teia de uniões conjugais na família de Simon. O fato é que os avós de Simon, Frans Jacobs de Vries e Trijntje Joosten, tiveram quatro filhos: Fijtje Frans, Trijntje Frans, Jacob Frans e Joost Frans, este último o pai do amigo de Espinosa. Jacob Frans (tio paterno de Simon) casou-se com Annetie de Wolff e com ela teve

seis filhos. Joost Frans (o pai) casou-se com Maritje de Wolff, irmã de Annetie, que, além de Simon (o caçula que morreu solteiro), teve outros três filhos: Trijntje Joosten (casada com Alewijn Gijzen), Isaak Joosten (casado com Annetje Purmerent) e Frans Joosten (casado com Sytien Jacobs Vien). Os seis primos de Simon, nascidos do casal Jacob Frans e Annetie de Wolff são Katharina, Clementine, Joost, Frans, Isaack e Lijsbeth, todos com sobrenome Jacobs de Vries.

Segundo os registros holandeses pesquisados (DIAZ, 1989, p. 9), há sérias dúvidas de que existisse um irmão de Simon vivendo em Schiedam no tempo de sua morte. A irmã Trijntje Joosten, esposa de Alewijn Gijzen, chegou a se mudar para Schiedam; Frans Joosten jamais residiu lá, foi mercador em Amsterdã e uma das vítimas da peste, vindo a falecer quase ao mesmo tempo em que sua esposa Sytien, em maio de 1664. Também nunca habitou Schiedam o outro irmão, Isaac Joosten, falecido antes de 1660.

A questão que fica é: poderia o De Vries de Schiedam – citado por Colerus que tão seguramente nos conta ser a pessoa que pagou os débitos pendentes de Espinosa com seu hospedeiro por intermédio do editor Jan Rieuwertsz – ter sido outro parente, talvez um primo de Simon? Simon teve três primos [homens]: Joost Jacobs, Frans Jacobs e Isaack Jacobs (...). O primeiro, Joost, morreu em 1663 na casa da mãe de Simon; o segundo, Frans, parece ter sido, de acordo com vários instrumentos notoriais, sócio de seu primo e cunhado Frans Joosten; ele, por conseguinte, também viveu em Amsterdã e estava certamente vivendo lá quando declarou a sucessão colateral dos bens de Simon. Nós não sabemos nada sobre o terceiro, Isaack Jacobs de Vries, e ele deve ter vivido em Schiedam (DIAZ, 1989, p. 10).

A história do pagamento ao hospedeiro Van der Spick, embora careça de comprovação documental definitiva, não pode ser, contudo, ignorada. Imagina-se que Colerus era familiar às conexões entre os De Vries de Amsterdã com Schiedam.

Seja como for, Simon e Espinosa foram amigos de longa data. Sendo assim, não é de estranhar que Simon pudesse escrever ao filósofo de modo a revelar tão funda intimidade.

7 O “Registro de Sucessão Colateral” de Amsterdã, feito quando um cidadão falece sem deixar descendente ou cônjuge, assegura que as posses de Simon então envolviam: I) a terça parte de uma casa chamada De Vries em Koningsgracht (Singel); II) a décima segunda parte de uma casa em Nieuwe Zijds Voorburgwal; III) a sexta parte de três pedaços de um pasto de 1 ½ “morgen”, ao sul do polder Hogeбан; IV) a sexta parte de três casas chamadas *De Vries* em Lange Bogart; e V) três pedaços de pasto pertencentes a tais casas no campo de Out Matenes (DIAZ, 1989, p. 6-7). Eis, provavelmente, a herança que Espinosa recusou.

Sabemos, ademais, por carta de Espinosa a Meyer – datada de 6 de agosto de 1663 (Carta 15) – que o prefácio dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* foi trocado entre eles por intermédio de Simon⁸. Esta não foi a única contribuição do comerciante de Amsterdã para o lançamento da obra: além de tudo, ele contribuiu financeiramente para sua publicação.

O tratamento mutuamente cortês que dispensaram nas saudações mostra, além de familiaridade, extremo respeito. A única carta de Simon (Carta 8) saúda o filósofo como “ilustríssimo senhor” (*clarissimo viro*) e “integérrimo amigo” (*amice integerrime*)⁹; as duas respostas de Espinosa (cartas 9 e 10) empregam “doutíssimo jovem” (*doctissimo juveni*) e “estimado amigo” (*amice colende*).

Ambos não só se encontravam pessoalmente com alguma frequência (como comprova a já citada carta a Meyer), como também desejavam permanentemente se reencontrar¹⁰. Escreve Simon no princípio da primeira carta que será aqui analisada:

Faz tempo que desejo te visitar pessoalmente, mas o tempo e o longo inverno não me permitiram. Às vezes me queixo de minha sorte que interpõe entre nós um espaço que nos mantém separados. (...) Contudo, ainda que nossos corpos estejam tão separados, você tem estado muitíssimas vezes presente em meu espírito, especialmente quando me dedico aos seus escritos e os toco com minhas mãos (GIV, p. 38-39).

A essa demonstração de carinho, Espinosa responde com um gentil agradecimento (*maximas gratias*) e, depois, com uma generosa mensagem que não fica aquém em intimidade:

8 Simon é citado por Espinosa também no rodapé dessa carta: “O amigo De Vries havia prometido te levar pessoalmente essa carta, mas como você não sabe quando voltará a visitá-lo, eu a envio por outro...” (Carta 15; GIV, p. 73). Como se lê em certa passagem da carta de Simon a Espinosa, em outra ocasião ambos estiveram em Haia, conversando sobre metafísica (Carta 8; GIV, p. 40).

9 Na despedida de sua carta, Simon de Vries ainda escreve: “*tibi addictissimus*”.

10 Realmente, o encontro entre os dois não era tão fácil. Os escritos de Espinosa contendo a primeira versão da primeira parte da *Ética*, assunto das cartas 8 e 9, não puderam ser entregues pessoalmente por Simon, que foi obrigado a usar a mediação de Balling (Carta 8, GIV, p. 41).

Sua longa ausência não tem sido para mim menos incômoda do que para você; porém, ao menos, agrada-me [saber] que minhas modestas elucubrações resultem úteis a você e aos nossos amigos [membros do *collegium*]. Pois assim, ainda que estejam ausentes, falo com vocês a partir de minha ausência (GIV, p. 42).

Simon alude à separação dos corpos, ou seja, aos infortúnios da distância que Espinosa abriu entre eles ao sair de Amsterdã. O afastamento encontra afago no toque da mão do amigo sobre a obra do filósofo ainda em construção. Já Espinosa, mantendo-se também no campo semântico da presença-ausência, dispara a imagem de um “falar a partir da ausência” que “ao menos” conforta e consola um distanciamento necessário. A demonstração de amizade fecunda entre estes dois jovens que rondavam os vinte e oito anos de idade se traduz filosoficamente nas cartas trocadas, sobretudo no que tange às notícias do *collegium* e às opiniões quanto ao jovem Caseário.

COLLEGIUM E CASEÁRIO

Costuma-se dizer que houve vários círculos de amigos de Espinosa: o primeiro de Amsterdã e Rijnsburg, o segundo de Voorburg e Haia e o terceiro, formado depois da morte do filósofo. Simon é recorrentemente colocado como parte do primeiro grupo, como amigo íntimo, junto com Koerbagh, Boreel e Balling (CHAUI, 2000, p. 49), ou mesmo com Jelles, Hudde, Bouwmeester, Rieuwertsz e Meyer (GEBHARDT, 1940, p. 63-64). Agrupamento heterogêneo, constituído por místicos, filhos de comerciantes, hobbesianos, racionalistas cartesianos, médicos e advogados, cada um procurava no pensamento de Espinosa uma fonte para viver suas próprias opções políticas, filosóficas e religiosas (CHAUI, 1999, p. 14n, nota n. 71).

É precisamente nesse contexto que se formou, por iniciativa do próprio Simon ou de algum outro amigo (GEBHARDT, 1940, p. 62), o *collegium*, coletivo que se reunia para estudar os escritos de Espinosa que àquela altura coincidiam com a primeira versão da *Ética*. Situado em Amsterdã, quando Espinosa já havia se mudado para Rijnsburg (ou mesmo antes disso), o grupo comunicava ao filósofo quais eram os procedimentos de estudo:

No que diz respeito ao *collegium*, ele está organizado da seguinte forma: um de nós (por turno) lê uma passagem, a explica segundo seu critério e, além disso, demonstra todas as proposições conforme a ordem que você deu. E se acontece que a resposta que um dá não satisfaça a outro, pensamos que vale tomar nota disso e escrever-lhe, para que nos esclareça, se é possível, a fim de que, com sua ajuda, possamos defender a verdade contra os supersticiosamente religiosos e cristãos, e manter-nos firmes frente aos ataques de todo mundo (Carta 8; GIV, p. 39).

As primeiras linhas citadas são puramente descritivas e explicitam o modo de proceder dos amigos do *collegium*. Em relação a esse método de estudo, Espinosa expressa pleno acordo em sua resposta. Todavia, o que merece maior destaque é a finalidade para a qual o grupo havia sido formado: defender a verdade contra (e resistir aos ataques dos) supersticiosos.

Conforme defendemos em outro trabalho (OLIVEIRA, 2008a), o *collegium* cumpria uma agenda educativa bastante singular. Evidentemente, não se tratava de uma educação tomada em sentido formal, mesmo dentro daquilo que era entendido como sendo formal na Holanda do século XVII, isto é, a instrução universitária nos moldes do ensino que Leiden então promovia¹¹. Espinosa, como se sabe, era contra a universidade daquele tempo, instituída sob a tutela da religião ou sob o comando do Estado. O filósofo criticou, no último parágrafo do capítulo 8 do *Tratado Político*, as instituições formadas à custa do império (OLIVEIRA, 2010). Ele recusou, como mostra a carta de resposta a Fabritius (Carta 48), o convite para se tornar professor de filosofia em Heidelberg, justamente por não poder desfrutar de liberdade frente à religião publicamente estabelecida (OLIVEIRA, 2008b). Apesar de tudo, Espinosa não se negava a toda e qualquer ação educativa: esta atividade entre os membros do *collegium*, bem como a atuação enquanto professor particular de Caseário (a quem muito provavelmente ensinou

os *Princípios* de Descartes geometricamente demonstrados)¹², são, enfim, evidências de uma prática pedagógica não concretizada em regime estatal.

Este mesmo Caseário é mencionado na carta de Simon de Vries a Espinosa. Ao lamentar a distância que os separava, o comerciante escreveu: “Feliz, realmente feliz, é Caseário, teu companheiro, que vive sob o mesmo teto e que nos passeios e às refeições pode conversar contigo sobre as coisas mais importantes” (Carta 8; GIV, p. 39). A resposta de Espinosa, um claro depoimento sobre o aluno, foi:

Não debes invejar Caseário: ninguém me é mais odioso do que ele e não há pessoa de quem desconfie mais do que dele. Por isso quero que saibas, bem como nossos amigos, que nenhuma das minhas opiniões deve ser-lhe comunicada antes que alcance uma idade mais madura. É ainda muito criança e pouco constante, mais interessado pela novidade do que pela verdade. Mas espero que se emendará desses vícios com o passar dos anos, direi mais: pelo que posso julgar de seu engenho, estou certo de que isso acontecerá. Por isso sua índole leva-me a amá-lo (Carta 9; GIV, p. 42).

Resposta no mínimo curiosa: em primeiro lugar, a demonstração de desconfiança, um pedido de sigilo aos amigos, críticas de caráter, denúncia da inconstância de alguém que mais se interessa pela novidade do que pela verdade; em segundo lugar, a esperança – e esperança certa – de emenda do aluno que, no fim das contas, conduz o professor a amá-lo. A figura deste universitário nos aparece, pois, como um elemento singular na correspondência entre os amigos.

Caseário provavelmente nasceu em Amsterdã no ano de 1642, dez anos depois de Espinosa. Seus pais morreram jovens. Seja por obra deles ou dos tutores, o garoto conseguiu concluir os estudos elementares, de tal forma que no dia 21 de maio de 1661 ele estava matriculado na universidade de Leiden, cursando Teologia. No começo do ano de 1665, tempos depois, ele apareceu matriculado na universidade de Utrecht. Todos os indícios levam a crer que Caseário foi realmente

11 Em regime formal, a educação universitária seguia então os contornos da educação pública descrita por Luzuriaga (1959, p. 1-2), a *educação pública religiosa*, nascida no século XVI, mantida pela Igreja e desenvolvida até o século XVIII.

12 William Rabenort (1911) discutiu profundamente este ponto.

um aluno que apresentou dificuldades de comportamento. Meinsma chega a supor que essas dificuldades tinham por base não uma insuficiência de intelecto, mas a falta de gosto pela leitura. O discípulo terminou como pastor luterano, atuou na Costa do Malabar e se tornou célebre por uma obra sobre botânica, intitulada *Hortus malabaricus*, em treze volumes, dos quais participou ativamente. Chegou a ser homenageado pelos botânicos, tendo seu nome dado a uma planta, *Casearia* (MEINSMA, 1983, p. 172-176).

Aos vinte anos de idade ele suscitou inveja em Simon; em Espinosa, incitou aversão e, ao mesmo tempo, amor. É bem verdade que a inveja de Simon não foi propriamente inveja, mas a mera e triste contemplação da própria impotência. A Caseário, Simon dedicou mais admiração do que inveja, afinal de contas, não pareceu ser capaz de desejar o mal do menino, nem demonstrou ser vil a ponto de se alegrar com a inconstância dele. O fato puro e simples é que Caseário se alimentava e passeava com Espinosa, compartilhava uma intimidade que ele mesmo, Simon, estando à distância, não podia reviver. E a contemplação disso, no corpo e na mente de Simon, provocava inevitavelmente uma tristeza.

Fixemos agora a atenção sobre o depoimento de Espinosa a respeito do discípulo. De início, parece impossível ser pior. Ninguém é mais odioso do que Caseário; não há quem, do círculo de Espinosa, mereça mais precaução e desconfiança do que ele. Tanto é assim que Espinosa adverte com veemência: “nenhuma das minhas opiniões deve ser-lhe comunicada antes que alcance uma idade mais madura”. Esta cautela com a comunicação de suas ideias, um dos marcos fundamentais do lema “Caute!”, foi também objeto da conclusão do *Breve Tratado*:

Para concluir, resta-me apenas dizer algo aos amigos para quem escrevo: não vos assusteis com essas novidades, pois bem sabeis que uma coisa não deixa de ser verdadeira só porque muitos não a admitem. E como não desconheceis a disposição do século em que vivemos, rogo-vos encarecidamente que sejais muito cuidadosos na comunicação dessas coisas a outros. Não quero dizer que devais

guardá-las inteiramente para vós, mas somente que, se começardes a comunicá-las a alguém, não tenhais outro propósito nem outros móveis que a salvação de vosso próximo, assegurando-vos junto a ele que vosso trabalho não seja em vão (BT, Conclusão; GI, p. 112).

Caseário estava entre os conhecidos aos quais se vetava comunicar as opiniões próprias de Espinosa. Ainda que não passe de especulação, podemos conjecturar que o mal da intolerância típica da “disposição do século” (que exigia cuidado na divulgação das ideias revolucionárias), abatia o jovem aluno. O comedimento de Espinosa na conclusão do *Breve Tratado*, ao recomendar cuidado aos amigos, evidencia que ele estava consciente do perigo da possível presença de suas ideias em mentes preconceituosas, ávidas por aclamá-lo publicamente como incréu. Inversamente, em gesto de extrema audácia, Espinosa não exigiu sigilo sobre sua filosofia, apenas cautela quanto ao propósito para o qual a empregariam. “Se começardes a comunicá-las a alguém não tenhais outro propósito nem outros móveis que a salvação de vosso próximo”. Caseário não era alguém cuja salvação poderia ser conquistada (ainda) com a filosofia de Espinosa¹³. Entretanto, diferentemente do interlocutor presumido no *Breve Tratado*, ou seja, um indivíduo avesso à novidade porque ela ainda não está bem estabelecida como *verdade* entre todos, o jovem Caseário desejava imoderadamente a novidade (surgida da nova ciência), mas não parecia preocupado em entender a *verdade*, produto da filosofia espinosana e da crítica de Espinosa a Descartes.

Quais vieram a ser, enfim, as razões para Caseário ser tomado como odioso e pouco confiável? Seria, por acaso, em virtude de sua índole desde cedo tendente a um protestantismo intolerante? Seria igualmente sua formação universitária demasiadamente controlada pelo Estado e pela Religião? A índole do garoto leva o mestre a amá-lo; seu perfil de formação segue o mesmo padrão de qualquer Academia

13 Recordemos que, para Espinosa, a salvação não implica nenhum sentido religioso: “[...] entendemos claramente em que coisa consiste nossa salvação ou felicidade ou Liberdade: no Amor constante e eterno a Deus, ou seja, no Amor de Deus aos homens” (EVP37S; GII, 303).

do século XVI e XVII. A verdadeira causa de sua baixa confiabilidade é sua pouca idade.

Caseário era um menino (*puer*). Por isso, ele abrigava os males que afligem a todas as crianças: a oscilação permanente, a inconstância típica e o gosto pelo novo acrescido do desdém pelo verdadeiro. Espinosa, na *Ética*, declarou que a criança, por ter um corpo como que em permanente equilíbrio, é frequentemente levada a imitar os afetos que lhe surgem no mundo exterior: ela chora ao ver outros chorando, ou sorri ao ver outros sorrindo (EIIIP32S; GII, p. 165). Se Caseário não era um bebê, ele ao menos agia como um. O testemunho de seu mau comportamento e inquietude para a leitura reforça tal conclusão. As crianças – escreve Espinosa – têm um corpo muito pouco apto à multiplicidade dos encontros com o mundo e não têm quase nenhum conhecimento sobre si mesmas e sobre as coisas exteriores. Mas com o tempo vão tendo o corpo passivo transformado em outro corpo, apto a muitas coisas (EVP39S; GII, p. 305). O tema da passagem da impotência para a potência, ou como preferiu Deleuze (1968, p. 267), o problema do devir-ativo, é a chave para entendermos por qual motivo a aversão inicial de Espinosa a Caseário se converteu em sentimento de amor.

A causa que desagradava Espinosa quando ele se referiu a Caseário é a mesma que o levou ao rompimento com outro discípulo, Albert Burgh, um vigoroso e inteligente aluno que se tornou, tragicamente, seguidor fanático do catolicismo. Cansado de divergir desde os princípios com o jovem, Espinosa desistiu de continuar a discussão, dizendo que Burgh necessitava mais de *tempo* do que de *razão* para alcançar o juízo (Carta 76; GIV, p. 317). Como afirmamos, Caseário também não podia ser informado da filosofia de Espinosa até que chegasse a uma idade mais avançada. O mesmo trato de cautela que Espinosa solicitou aos amigos na conclusão do *Breve Tratado*, ele dispensou a Caseário.

Ao encerrar o depoimento e passar ao assunto que realmente ocupa a correspondência entre eles, Espinosa revelou a “esperança certa” de quem, diante de uma personalidade inconstante, não duvida de sua emenda ou

correção; e trabalha, por conseguinte, para que esta personalidade se transforme em outra, mais potente e menos oscilante. A garantia de Espinosa, suficiente para tornar menos instável sua esperança na emenda, é o engenho (*ingenium*¹⁴) do aluno cuja índole levava-o irresistivelmente ao afeto de amor.

Como mentor espiritual do círculo de Amsterdã ou como preceptor de Caseário, Espinosa aparece aqui como formador. Este perfil de formador ou educador é ainda acentuado pelas evidências do final da Carta 8, quando Simon relatou que começara a acompanhar o curso de anatomia e que, ao concluí-lo, seguiria para o curso de química e depois para o de medicina, seguindo os *conselhos* do amigo (Carta 8; GIV, p. 41). Espinosa poderia ser estimado aqui como um legítimo *pedagogo*, concebendo o termo em sentido mais original, como orientador ou conselheiro de estudos.

O próprio trabalho do *collegium*, evidente pelas cartas, mostra que a composição da *Ética* também foi perpassada pela atividade epistolar na forma de ensinamento (FERREIRA, 2012, p. 16-20). A partir das dificuldades de leitura apontadas pelos amigos – e explicitadas na correspondência – Espinosa alterava a redação de certas passagens do livro, acrescentava advertências, mudava a ordem dos itens do texto, mantinha, enfim, a obra em aberto.

14 Difícil captar em um só lance toda a polissemia da noção de *ingenium* aqui traduzido como engenho. O *ingenium*, no sentido percebido no depoimento de Espinosa sobre Caseário, parece indicar certa *personalidade singular*, resultado das impressões que marcaram seu corpo e sua mente ao longo do tempo, tornando-o singular ou especial. Andrea Pac estudou a fundo a noção de *ingenium* em Espinosa. Segundo ela, esta passagem da Carta 9 contém o sentido de engenho que se estabelecerá nas obras maduras do filósofo. “En efecto, la primera parte de su descripción del joven reconoce sus afectos dominantes, que por el momento lo distraen de la verdad. Sin embargo, Spinoza afirma que conoce su ingenio, no como si dijera que conoce su talento o su inteligencia (porque de hecho no la manifiesta), sino como si dijera que conoce su ‘pasta’ (si se permite la expresión coloquial). Y esto es más que su condición puramente intelectual. Spinoza se ve inclinado a amarlo por este motivo, por el conocimiento de sus posibilidades de morigerar sus pasiones y aumentar su potencia de pensar. Y éste es un detalle también interesante en el uso que aquí tiene *ingenium*: por el conocimiento del ingenio del joven, el filósofo no admira su capacidad, sino que ama su persona” (PAC, 2013, p. 84).

Um exemplo disso é a questão da diferença entre a substância e o atributo discutida entre Simon e Espinosa, dois temas referentes ao começo da parte I da *Ética*. A questão colocada por Simon dizia respeito ao conteúdo que, naquela redação da *Ética* (debatida em 1663), correspondia ao terceiro escólio da proposição 8. Na versão final da obra hoje conhecida, refere-se ao escólio da proposição 10. Nele Espinosa afirmou que conquanto os atributos sejam realmente distintos (cada um deles constituído sem o recurso ao outro), nem por isso eles formam substâncias distintas, já que pertence à natureza da substância ter atributos infinitos, atributos que nela existem simultaneamente, diferentes e concebidos por si mesmos.

Simon e o grupo pedem a demonstração deste raciocínio, sugerindo que a definição de Deus como ser absolutamente infinito não permitiria por si só essa conclusão. Parece-lhes muito mais razoável pensar que a substância possui um atributo e que, quando pensam em dois atributos, logicamente devem deduzir a existência de duas substâncias diferentes¹⁵. Eles apontam ao filósofo certa obscuridade, afinal, solicitam “uma explicação mais clara” (*clariorem explicationem*) sobre o assunto.

A resposta de Espinosa é bastante direta: os amigos do *collegium* não atentaram para as duas demonstrações oferecidas nessa primeira versão da *Ética*: a primeira (“evidentíssima”) é a de que todo ser é concebido sob algum atributo e, quanto mais realidade um ser possuir, tanto mais atributos deverão ser atribuídos a ele; a segunda (a “melhor” das duas demonstrações) explica a mesma coisa, afirmando que quanto mais atributos uma coisa tem, tanto mais se deve reconhecer que existe e, assim, tanto mais ela deve se conceber verdadeiramente¹⁶.

Esta afirmação cuja demonstração Espinosa já havia dado em outras ocasiões¹⁷ reaparece bem explicada no escólio da proposição 10 da *Ética* I, destacando a clareza

do que está sendo dito¹⁸. É possível cogitar que o tropeço do *collegium* levou o autor à revisão deste pedaço da obra, esforçando-se por uma maior transparência de seu texto.

A correspondência entre Espinosa e o amigo é prova manifesta de que a última versão da *Ética* se produziu em meio a uma interação com o *collegium* e, em última instância, com amigos e discípulos. O dado que torna excepcional o momento deste intercâmbio epistolar é ambos estarem discutindo ali as primeiras definições e demonstrações da obra central do filósofo, justamente na fábrica do *espinosismo*.

UMA ESTREITA UNIÃO

A amizade aparece na obra de Espinosa em geral e na *Ética* em particular como uma virtude do ser humano livre, o único capaz de cultivá-la¹⁹. Todavia, qualquer ser humano, seja livre ou servo, está sempre mais ou menos exposto a ver nascer a discórdia de alguma amizade. A proposição 35 da parte III da *Ética* enuncia com objetividade ímpar:

Se alguém imaginar que a coisa amada se une a outro por um vínculo de Amizade igual ou mais estreito do que aquele com que ele próprio a possuía sozinho, será afetado de Ódio pela coisa amada e invejará aquele outro (GII, p. 166).

Embora Simon tenha se referido a Caseário expressando sentimento de inveja, seu amor por Espinosa não se converteu, conforme explicamos, em ódio. Ao contrário, a substância da amizade que os unia muito se assemelhava ao amor que votamos a Deus quando seguimos guiados pelo terceiro gênero de conhecimento. Conforme enuncia a proposição 20 da parte V:

O Amor a Deus não pode ser manchado nem pelo afeto de Inveja, nem pelo de Ciúme, mas é tanto mais fomentado quanto mais imaginamos mais homens unidos a Deus pelo mesmo vínculo de Amor (GII, p. 292).

Ao ver Espinosa unindo-se a Caseário e a muitos outros jovens universitários que

15 Há de se reconhecer que é um modo de conceber muito próximo do cartesianismo.

16 Sobre a resposta de Espinosa, ver o estudo de Trompeter (1981).

17 Ver *Breve Tratado* I, 2; *Pensamentos Metafísicos* I, 1 e 3; EIP08S e EIP09.

18 Espinosa repete duas vezes no escólio de EIP10 a ideia de clareza: “*nihil in naturâ clarius...*” (nada é mais claro na natureza...) e em seguida: “*nihil etiam clarius...*” (nada também é mais claro...) (EIP10S; GII, 52).

19 A articulação da amizade como virtude do homem livre aparece em várias ocasiões na *Ética*. Por EIIIP35; EIIIP59S; EIVP37S1; EIVP70D; EIVP71D, entre outras.

o procuravam, Simon se limitava a admirar o amigo, sem esconder a dose de tristeza inevitável causada pela separação física.

Espinosa, ao mostrar a Simon que estar na posição de Caseário não valia a pena, direcionava a atenção dos presumivelmente enciumados amigos de Amsterdã à necessidade de serem cautelosos com ele, não de o invejarem. O amor declarado a Caseário no encerramento do depoimento não poderia também reacender no grupo ou em Simon a inveja e o ciúme, comuns a quem vê um amigo afrouxando seus laços de amizade em favor de outras e novas amizades. E isso por uma clara razão: ao colocar Caseário na circunstância de “vir a ser” e ao elevar os amigos do *collegium* à posição de responsáveis éticos pela doutrina que estão estudando, Espinosa também se abre ao grupo, debatendo linha por linha o que há de “mais importante para se conversar”²⁰: os primeiros passos da Ética, o grande livro que guarda, agora sim, as suas próprias opiniões. Estes são os passos que Caseário não pode palmilhar, pois se mantém unido a Espinosa por um vínculo de amizade ainda pouco estreito.

Simon e Espinosa, produzindo o *collegium* em sua dinâmica mais profunda, estão corporalmente ausentes, mas seguem unidos pelo desejo comum, de mútua erudição²¹, a fim de aprender o que há de mais firme e constante no conhecimento e na natureza, isto é, as definições verdadeiras e suas condições, as noções de substância, atributo e modo, bem como todas as primeiras deduções da *verdadeira filosofia*. Tal é, afinal, o conteúdo das cartas 8, 9 e 10 que desde sempre dominou a atenção dos comentadores da ontologia e da epistemologia espinosanas.

20 Relembremos o detalhe da Carta 8: Simon dizia invejar Caseário, porque ele podia “conversar sobre as coisas mais importantes” aos passeios e às refeições com Espinosa (GIV, p. 39).

21 A noção de *mútua erudição* como decorrência da atividade epistolar aparece em uma das cartas de Espinosa a Blijenbergh. Após longo debate sem consenso final, o filósofo escreve: “Não creio, portanto, que nossa troca epistolar possa servir para nos erudirmos mutuamente (*in vicem erudire*)” (Carta 21; GIV, p. 126). Se com Blijenbergh esta mútua erudição era impossível, com Simon não era.

No ser humano, o desejo de estreitar cada vez mais os laços de amizade evidencia a busca por uma união mais coesa entre ideias e corpos; uma união que pode até se estender, dada a beleza, para depois da morte. A perseverança da amizade entre Bento e Simon não se deu como continuidade supersticiosa e romântica no além-mundo, mas se encarnou na terra, no ato do enterro, provavelmente personificado por algum primo De Vries, mandando das cercanias de Schiedam, o dinheiro para saldar as contas deixadas pelo filósofo recém-falecido. Nada mais imanente: a conservação de uma amizade até quando os próprios amigos já não podem conservar mais nada.

Em sua primeira resposta a Henry Oldenburg, o secretário da Real Sociedade de Londres, Espinosa afirmou que fazia muito gosto do início daquele diálogo, afinal, “todas as coisas entre os amigos, principalmente as espirituais, devem ser comuns” (Carta 2; GIV, p. 7)²². Entre os amigos todas as coisas são comuns porque entre eles há uma união (mais ou menos estreita) entre dois corpos-mentes; tal união só é possível graças às relações de comunidade e coerência entre as partes e o todo da natureza que produzem totalidade. A união entre Simon e Espinosa é desses momentos nos quais corpos e mentes se unem e criam um estreitamento mais firme, uma articulação mais refinada e mais comum.

Em sua primeira resposta a Willen van Blijenbergh, um agente holandês de grãos e filósofo nas horas vagas, Espinosa formulou um raciocínio que muito se disseminou:

De todas as coisas que estão fora de meu poder, não há nenhuma que mereça mais consideração do que ter a honra de poder estabelecer laços de amizade com pessoas que amam sinceramente a verdade. Pois creio que nada de quanto há no mundo que esteja fora de nosso poder podemos amar com mais tranquilidade do que a tais homens. Com efeito, é tão impossível dissolver este amor, que reciprocamente

22 Recorrentemente a fonte desta sentença (um provérbio de origem pitagórica) é atribuída a Terêncio, poeta e dramaturgo romano, na comédia *Adelphi* (verso 803): “*amicorum omnia (...) debere esse communia*”. Entretanto, ela aparece antes na tragédia *Orestes* (verso 735) do grego Eurípedes. Sobre este ponto, ver Araújo (2008, p. 33).

têm, por estar fundado no amor que cada um deles tem pelo conhecimento da verdade, quanto não abraçar a verdade, uma vez que esta é percebida. Além disso, como nenhuma coisa é capaz de unir inteiramente distintos sentidos e espíritos, ela é a mais elevada e a mais agradável que pode dar-se às coisas que estão fora de nosso poder (Carta 19; GIV, p. 86-87).

que não perece; são amigos que conversam tranquilamente sobre o melhor caminho para a invenção da filosofia verdadeira.



No apêndice da parte IV da *Ética* (Capítulo 17), ao abordar o cuidado dos pobres como tarefa que cabe à sociedade inteira (ou seja, à coerência una e a todas as suas partes), Espinosa escreve: “a capacidade de um só homem é por demais limitada para poder unir todos a si por amizade” (GII, p. 271). Não obstante, como bem sabemos, um indivíduo pode se unir pelo menos a um ou a alguns amigos por estreito vínculo, um vínculo que pode não se dissolver facilmente. Esta amizade emerge do amor a seres humanos que amam a verdade e que obtêm nesta união a tranquilidade e a segurança. Simon e Espinosa também se amaram, amando reciprocamente a verdade, isto é, a busca do conhecimento de Deus – a maior virtude da mente (EIVP28) – comum a todos e a que todos podem alçar com igualdade: o *bem comum* que jamais perece²³.

Na despedida de sua carta, Simon faz um elogio ao escólio da proposição 19 daquela primeira versão da *Ética*, dizendo que gostou muito do que leu. Seja qual for o conteúdo deste escólio atualmente impossível de localizar, a investigação do sistema de Espinosa, em plena produtividade e criação, deve ter proporcionado extrema alegria a Simon e a todos os amigos do *collegium*. O amigo De Vries, por ter falecido dez anos antes de Espinosa, em 1667, não acompanhou o desenrolar dos acontecimentos: a publicação do *Tratado Teológico-político*, a finalização da *Ética* e todos os contratempos políticos que atravessaram a Holanda e toda a Europa. No entanto, travou com ele uma amizade desde os princípios. É notável, ressaltamos, que a memória da união entre Simon e Espinosa seja precisamente um debate sobre aquilo

23 “O sumo bem daqueles que seguem a virtude é comum a todos, e todos podem igualmente gozar dele” (EIVP36; GII, p. 234).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Orlando Luiz. Encenando a amizade: Píldes e Orestes na tragédia. **Letras Clássicas**, n. 12, 2008, p. 25-35.

BUYSE, Filip. Spinoza, Boyle, Galileo: was Spinoza a strict mechanical philosopher? **Intellectual History Review**, n. 22, mar. 2013, p. 45-46.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real** (Volume 1). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena. Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus. **Discurso**. São Paulo, n. 31, p. 45-88, 2000.

COLERUS, Jean. Biografia de Spinoza. In: DOMÍNGUEZ, Atilano (comp.) **Biografías de Spinoza**. Tradução: Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1995.

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

DIAZ, Salomon Vaz. **Spinoza and Simon Joosten de Vries**. Tradução: Sytha Bijvoet-Hart. Delft: Eburon, 1989.

DOMÍNGUEZ, Atilano. A correspondência entre Espinosa e Oldenburg. **Discurso**. São Paulo, n. 31, p. 285-322, 2000.

ESPINOSA, Bento. **Os Pensadores**. Tradução: Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ESPINOSA, Bento. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos (GEE/USP). São Paulo: Edusp, 2015.

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Spinoza como professor. In: **Spinoza** – octavo colóquio. Córdoba: Brujas, 2012, p. 16-20.

GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Tradução: Oscar Cohan. Buenos Aires: Losada, 1940.

LUZURIAGA, Lorenzo. **História da educação pública**. Tradução: L. Damasco Penna e J. B. Damasco Penna. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

MEINSMA, Koenraad Oege. **Spinoza et son cercle**. Tradução: S. Roosenburg. Paris: Vrin, 1983.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia. **O lugar da educação na filosofia de Espinosa**.

Dissertação de Mestrado. Campinas-SP, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, 2008a.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia. Por que Espinosa recusou o convite para ser professor em Heidelberg? **Trilhas Filosóficas**. Caicó-RN, n. 1, p. 101-112, jan./jun., 2008b.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia. Espinosa e a liberdade de ensinar. **Pro-posições**. Campinas-SP, n. 61, p. 197-212, jan./abr. 2010.

PAC, Andrea. **Ingenium en la filosofía de Spinoza**: una perspectiva realista para pensar la multiplicidad en la sociedad política. Universidad Nacional de Córdoba, 2013.

RABENORT, William. **Spinoza as educator**. New York: Columbia University, 1911.

SPINOZA, Benedictus. **Opera**. Im Augrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925; 2: Auflage 1972, 4 vols.

SPINOZA, Baruch. **Correspondencia**. Tradução: Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

SPINOZA, Benedictus. **Breve Tratado**. Tradução: Luis César Oliva & Emanuel Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

TROMPETTER, Linda. Spinoza: a response to De Vries. **Canadian Journal of Philosophy**, volume 11, n. 3, sep. 1981, p. 525-538.



UMA LEITURA DA “DEDUÇÃO DO PARALELISMO”

GLAUBER CESAR KLEIN *

1 O MÉTODO ESTRUTURALISTA

Em resenha¹ ao primeiro tomo do comentário de Gueroult (1968) à Ética de Espinosa, Deleuze saudava o autor que “renovou a história da filosofia graças a um método estrutural-genético”².

Em contraste com o historiador das ideias, cujo método de leitura pressupõe um “conteúdo latente”, “um dito que devesse ser descoberto sob o que é dito”, uma “ordem oculta” na filosofia a ser decifrada pelo intérprete, o historiador da filosofia persegue a estrutura, que “está sempre à flor da pele do sistema”, “sempre explícita e manifesta”, “idêntica ao fato de dizer, puro dado filosófico”³.

Ora, se a estrutura de um sistema filosófico é transparente, por que se dão tantas disputas interpretativas e, portanto, a necessidade de estabelecer um método de leitura que as ultrapasse? A fim de responder a esta questão e, a seguir, percorrer a leitura de Gueroult, cumpre explicitar a definição deste método geral, colhendo assim os elementos a serem identificados em seu comentário.

Segundo Gueroult, são duas as técnicas do historiador da filosofia para explicação de uma obra filosófica: a crítica e a análise das

estruturas. A primeira, necessariamente prévia⁴, lida com o problema da fonte dos textos, suas variações e suas evoluções⁵ (a propósito de seus comentários a Descartes⁶ e a Espinosa⁷, o autor considera que a crítica já se encontrava em bom estado); a segunda, opera por análise objetiva das estruturas, que possuem o caráter geral de serem demonstrativas⁸: “sempre se trata de um processo de validação”, que “combina os meios lógicos com os meios arquetônicos”⁹. Se os meios lógicos são praticamente universais à

4 Gueroult (1997), p. 185.

5 Mas não só, pois dois anos depois (19 de outubro de 1970), em conferência ministrada na Faculdade de Filosofia da Universidade de Ottawa, Gueroult pode alargar consideravelmente os objetos próprios à crítica historiográfica: “Na primeira [a crítica historiográfica ou, como ele aqui a denomina, a história horizontal da filosofia], chegamos por um viés à história propriamente dita, através da prática do método das fontes e da biografia, o qual se assemelha ao de uma história literária. Atento às circunstâncias da vida, à época, à educação, às leituras do autor, ela explica sua obra em parte através das obras dos outros, em parte também pela atenção que dispensou às preocupações, à cultura, aos costumes intelectuais do público ao qual ela se dirigia. Em suma, cada filosofia é tratada como um acontecimento que se passou num dado momento. Sem dúvida, esse método é indispensável. O meio em que nasceu e se desenvolveu uma doutrina, as filosofias às quais ela sucedeu, às quais ela teve de se opor ou se espelhar, o significado da linguagem da época, os problemas que lhe são próprios, nada disso pode ser negligenciado sem que se impeça definitivamente a compreensão da obra” (Gueroult, 2015, pp. 162-3).

6 *Ibidem*, p. 183.

7 Gueroult (1968), pp. 441-442. As traduções do comentário de Gueroult (1968 e 1974) são nossas.

8 Gueroult (1997), p. 185: “Recomendável para todas as filosofias, aqui tal análise parece particularmente necessária. A filosofia cartesiana se quer rigorosamente demonstrativa. Seu autor não cessa de repetir que segue a ordem dos geômetras, que não há boa demonstração em filosofia que não seja matemática, que sua obra não pode ser captada por aqueles que não têm o espírito matemático”.

9 *Ibidem*, p. 183.

* Graduado (bacharel e licenciatura), mestre e doutorando em Filosofia pela UFPR. Na linha de História da filosofia, fez pesquisa em Filosofia clássica alemã (Kant, Jacobi, Reinhold, Fichte e Schopenhauer) e, atualmente, em Espinosa (a ontologia da *Ética*). Doutorando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Bolsista CAPES. Membro do grupo de pesquisa “A noção de infinito qualitativo em Hegel”. Atualmente, pesquisa individualmente sob a seguinte rubrica: “Causalidade eficiente e formal: a produção imanente dos infinitos modos infinitos”.

1 *Espinosa e o método geral de Martial Gueroult*, in: Deleuze (2006), pp. 189-201.

2 *Ibidem*, p. 189.

3 *Ibidem*, p. 190.

análise e ao comentário¹⁰, não ocorre o mesmo em relação ao arranjo e desenho completo da obra.

Em contraste às interpretações que negligenciam a arquitetônica dos sistemas filosóficos, Gueroult evoca Descartes, à altura em que o filósofo francês adverte o leitor para que esteja atento à ordem das razões¹¹, condição sem a qual a apreciação da sua filosofia – em concreto, das suas *Meditações* – estará arruinada:

[...] quanto àqueles que não cuidando de compreender a série e o nexos de minhas razões, aplicar-se-ão apenas a chicanejar cláusulas isoladas, como é do costume de muitos, [e] não perceberão eles o grande fruto na leitura deste escrito [...].¹²

À análise estrutural, *a contrario*, cumpre combinar lógica e arquitetônica, pois é a imbricação destes elementos que explica em toda filosofia a sua sistematização, que só entendida assim não é uma “organização extrínseca de um conteúdo anteriormente dado”¹³. Se a análise das estruturas pressupõe a crítica historiográfica, essa por si só não é suficiente para evitar que o historiador da filosofia se perca na história das ideias. Esta concepção que Gueroult faz de

seu método pode ser apreciada no contraste, constante em seu comentário a Espinosa, com a interpretação de Wolfson:

É um truísmo dizer que Espinosa concebeu sua filosofia meditando sobre os problemas legados pelas tradições judaica e cristã e os que lhe ofereceram a ciência e a filosofia de seu tempo. Certamente que, tanto uns quanto os outros, informaram-no amplamente. É igualmente um truísmo dizer que, aqui como alhures, o conhecimento das fontes é indispensável para melhor situar, captar o sentido das alusões e das controvérsias, apreciar exatamente sua originalidade, etc. Ao revelar suas múltiplas fontes, M. Wolfson, seguindo Joël e Freudenthal, prestaram aos historiadores do spinozismo um serviço do mesmo gênero que o de M. Gilson – esse, de modo magistral – aos historiadores do cartesianismo. Por outro lado, é um desafio aflitivo querer reduzir a doutrina original de um pensador poderoso a um “puzzle” feito de pedaços díspares recortados de filósofos pregressos.¹⁴

Eis porque a pedra de toque do método de Gueroult é a análise das estruturas que se revelam, a rigor, pela ordem das razões, verdadeiro antídoto às disputas de interpretação. Conflitos cuja origem é, em grande medida, “o esforço para epiligar o texto e proceder a golpes de referências disjuntas”, a partir das quais é possível levar o sentido do texto a muitos lados, uma vez que “os mesmos termos têm um sentido diferente, e até oposto, segundo o lugar em que se encontram na cadeia das razões”¹⁵. Método cujo rigor historiográfico, ademais, parece justificar-se plenamente quando seu objeto é uma filosofia como a de Espinosa, que, por um lado, demonstra-se em ordem geométrica, por outro, é sobrecarregada pelos historiadores das ideias de termos exógenos, gerais ou ambíguos, como panteísmo, monismo, fatalismo, etc.

Antes de avançarmos a análise da dedução do paralelismo feita por Gueroult, convém voltar à resenha de Deleuze, pois o autor resume e nos fornece as *balizas de leitura*. Retomando a definição de estrutura pela ordem das razões, o filósofo francês acrescenta ainda que essas razões são os “elementos diferenciais

10 Gueroult confere fundamental importância à lógica não apenas enquanto elemento argumentativo que é objeto da análise do historiador, mas sublinhadamente enquanto constituição de uma filosofia, cf. Gueroult (2007), p. 235: “o elemento lógico deve assumir em toda filosofia, não uma função de tradução (de uma paisagem mental ou de uma intuição), mas uma função de validação e até de constituição”. Se aqui destacamos a atenção que o método estruturalista presta à arquitetônica, deve-se a duas razões: 1. Ainda que privilegiada, a análise lógica não é, por si só, critério suficiente para caracterizar o método, função deste momento de nossa investigação, a saber: apresentar o método que subjaz à leitura que o comentador francês faz da *Ética*; 2. A “arquitetônica” da obra identifica-se com aspectos essenciais do pensamento espinosano: o conceito de ordem e a noção de gênese. Neste sentido ainda, a *Prop. 7* da Parte II da *Ética* opera justamente com o sentido espinosano de ordem, e cuja demonstração, corolário e escólio operam por demonstração genética – o mesmo que, na linguagem de Gueroult, denomina-se dedução ou, ainda, encadeamento.

11 cf. Descartes (1979), *Resposta do autor às segundas objeções*, p. 166: “A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem”.

12 Descartes (2005), *Prefácio ao leitor*, p. 16.

13 Gueroult (2007), p. 236.

14 Gueroult (1968), pp. 441-442.

15 Gueroult (1997), p. 184.

e geradores do sistema [...], verdadeiros filosofemas que só existem em suas relações uns com os outros”¹⁶, relações que marcam o “caminho ao longo do qual as matérias são dissociadas segundo as exigências dessa ordem”, disposição argumentativa pela qual “as ideias são decompostas segundo seus elementos diferenciais geradores”, que assim “se organizam em “séries”, havendo também cruzamentos de problemas ou de soluções”¹⁷.

Com essas balizas de leitura, percorreremos a análise de Gueroult à dedução do paralelismo na Parte II da *Ética*, atentos à sua determinação das séries e dos nexos da demonstração espinosana, assim como à identificação dos elementos diferenciais geradores.

2 SENTIDO E ESTRUTURA DA PARTE II DA ÉTICA: A PASSAGEM DA ONTOLOGIA À PSICOLOGIA

No primeiro capítulo do seu comentário à Parte II da *Ética* (*Estruturas do livro II da Ética*), Gueroult contrasta a ordem seguida por Espinosa com a de Descartes. Nas *Meditações*, Descartes trata primeiro da natureza da alma humana (2ª meditação), depois de Deus (3ª meditação); na *Ética*, Espinosa trata primeiro de Deus (Parte I), depois da natureza e origem da mente (Parte II). De acordo com a teoria dos gêneros de conhecimento, como Espinosa a deduzirá no *Escólio II* da *Proposição 40* da Parte II, o terceiro gênero ou ciência intuitiva “procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”¹⁸. Realizando este gênero de conhecimento em sua *Ética*, Espinosa parte da ideia da essência de Deus, deduzida na Parte I, para, nesta Parte II, deduzir a ideia adequada de seus atributos e, desta, a ideia da essência das coisas, em concreto, da essência da natureza humana¹⁹. Assim, a perfeição da Parte II será a de deduzir a ordem que leva ao conhecimento da essência humana. Eis o que o prefácio do *De Natura et Origine Mentis* esclarece: a inflexão traçada à dedução da *Ética* e qual é o ângulo de articulação entre as partes

I e II, mas também entre as duas primeiras partes e as três seguintes, pois a ideia da felicidade suprema da mente humana só será perfeitamente deduzida na Parte V²⁰:

Passo agora a explicar o que deve seguir necessariamente da essência de Deus, ou seja, do Ente eterno e infinito. Decerto não tudo, já que [...] dela seguem infinitas coisas em infinitos modos, mas apenas o que nos pode levar, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua suma felicidade.²¹

Gueroult entende que “o filósofo apenas privilegia esta via por uma razão subjetiva”²². Novamente contrastando Espinosa a Descartes, o comentador ressalta que para o último a metafísica se circunscreve “à busca do fundamento da Física”, enquanto que para o primeiro a Psicologia racional-metafísica e a Física defendidas nesta Parte II da *Ética*, assim como a “psicologia da afetividade” da Parte III, são expedientes empreendidos à medida que o requer a “busca do fundamento da *Ética*”. Nesta via e, desta vez, remontando a filosofia de Espinosa às “tendências do neoplatonismo e do agostinismo”, a Parte II encontra-se “dentro da perspectiva de um progresso intelecto-espiritual, que liga estreitamente o estatuto afetivo do homem ao seu estatuto gnosiológico, que orienta por si mesmo o comportamento ético”²³.

Mas o que significa dizer que a dedução, que parte de uma infinidade infinitamente infinita de coisas que se seguem da essência de Deus e leva à explicação da felicidade e da liberdade humanas, deve-se a uma razão subjetiva?

Em primeiro lugar, a expressão de Gueroult funciona de modo a antecipar um mal-entendido: a alma não é deduzida imediatamente depois da dedução da essência de Deus porque seria o primeiro de seus efeitos. Com efeito, a alma é um *modo* do atributo Pensamento, um dos infinitos modos de um dos infinitos atributos infinitos da substância

16 Deleuze (2006) p. 189.

17 *Ibidem*, pp. 190-191.

18 Espinosa (2015a), p. 201.

19 Gueroult (1974), p. 9.

20 Sobre este propósito da obra, de escopo fundamentalmente ético, cujo fim é a explicação da liberdade, cf. Espinosa (2015b), §§ 12-17, pp. 33 e 35.

21 Espinosa (2015a), p. 125.

22 Gueroult (1974), p. 11.

23 *Idem*.

absolutamente infinita²⁴, não se afigurando, assim, em nenhum sentido, como expressão *eminente* da essência divina. A isso se acrescenta que, para Espinosa, a alma *simpliciter* não é a essência do Homem (o é a união do corpo e da alma, na expressão de Gueroult), mas a ideia do corpo. Sob outra ótica, em segundo lugar, Gueroult insiste no contraste a Descartes, para quem a alma é, para nós, conhecida antes e melhor que o corpo, o que explica parte do título da 2ª Meditação: *Da natureza da mente humana*. A Parte II da *Ética*, diversamente, intitula-se *Da natureza e origem da Mente*. Como modo finito do atributo Pensamento, a alma não é privilégio do Homem, pois, segundo a *Ética*, em grau diverso, tudo é animado.

Ora, a Parte II deduz, primeiro, a essência da alma, depois, a essência da alma humana. Por isso, neste ponto, se apresenta um novo motivo para a expressão “razão subjetiva”: a alma é ideia do corpo, então todo corpo é animado; o corpo humano, no entanto, devido à sua complexidade, possui uma alma complexa suficiente para existir enquanto entendimento, ou seja, não apenas como imaginação (ideia das afecções do corpo), mas como *reflexão* espontânea que, da comparação das próprias afecções e destas com as afecções de outros corpos, forma noções comuns, isto é, conceitos universais. A potência de reflexão, explica Gueroult, permite ao Homem, e apenas a ele, percorrer o caminho que leva à liberdade e à felicidade. Eis, então, o reforço da razão subjetiva que justifica a inflexão dedutiva operada pela Parte II da *Ética*. Razão subjetiva que, agora, indica o caráter reflexivo do entendimento humano²⁵.

3 CONCEITOS E ESTRUTURAS ESSENCIAIS: A DEDUÇÃO DO PARALELISMO – OS ELEMENTOS DIFERENCIAIS

O início da Parte II da *Ética* é fundamental para toda a sequência da obra, pois é a partir *Proposição 8* que o *procedimento de replicação*

24 No mesmo sentido apontado por nós na seção anterior, nesta passagem (1974, p. 12), Gueroult alude à diferença entre os atributos e a substância absolutamente infinita; enquanto o atributo é (pela *Def. 2* da Parte I) infinito em seu gênero, ou seja (pela *Explicação* da *Def. 6* da Parte I), aquilo de que podemos negar infinitos atributos, embora não seja limitado por nenhuma outra coisa, a substância absolutamente infinita não envolve qualquer negação.

25 Gueroult (1974), p. 13.

passa a operar. A replicação é um elemento diferencial e gerador dentro da série e nexos da dedução. Se ele ocorre neste momento preciso, é porque está fundado em dois conceitos fundamentais, a saber, o de ideia e o de paralelismo, que foram deduzidos justamente no momento anterior, nosso objeto neste artigo. Nesta via, retomemos a análise de Gueroult, agora recuperando em detalhe a dedução destes dois conceitos.

Segundo Gueroult, há em Espinosa dois conceitos de ideia: ideia como *ideia do objeto* e ideia como *ideia da ideia*. O primeiro conceito foi deduzido na *Proposição 3 – Em Deus, é dada necessariamente a ideia tanto de sua essência quanto de tudo que dela segue necessariamente*²⁶ –, com a seguinte demonstração: Na *Proposição 1*, estabeleceu-se que o Pensamento é um poder (*potestas*) de pensar uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos, e, assim sendo, é um atributo divino (pois um atributo, como vimos, é aquilo que é em si e concebido por si, portanto, infinito em seu gênero; como em Espinosa toda natureza é definida pela causa eficiente, o que é infinito em seu gênero é aquilo que produz uma infinidade de coisas, seus modos; sendo o Pensamento concebido por si, isto é, sem a ajuda de qualquer outra coisa, ou ainda, não sendo explicado como efeito da Extensão ou de outro atributo, ele é a produção infinita de ideias). Isto significa que o Pensamento é um poder que expressa o poder da substância. Como a substância é aquilo que é em si e por si, não em seu gênero, mas absolutamente, isto é, como ela é causa de si, a única e a mesma e infinita, o seu poder de pensar – isto é, de produzir ideias – é o poder de produzir a ideia de si mesma e de todas as coisas que ela produz, ou seja, de tudo que existe. Ora, uma ideia é um modo de pensar, mas diferentemente do ente de razão e da quimera, é o modo de pensar que tem por objeto um ente real²⁷. Um intelecto infinito e um entendimento puro (na expressão de Gueroult) são constituídos pelas ideias que possuem, isto é, ideias adequadas; assim, como o Pensamento é uma essência divina (seu poder de produzir ideias) e como tudo que existe é substância ou modo desta

26 *Ibidem*, p. 131.

27 Espinosa (2015c), p. 197.

substância, o seu entendimento é constituído da ideia de sua própria essência e de tudo que dela se segue necessariamente, os modos.

O Pensamento é, como poder de pensar, um atributo divino, então é infinito e perfeito; sabemos, assim, que o entendimento divino é constituído pelo conjunto das ideias que possuem entes por objetos: tudo que existe, substância e modo. Aqui, destacamos o que, de fato, não pode passar despercebido desta dedução:

Esta *Proposição* permitiu passar do poder (*potestas*) à potência (*potentia*)²⁸. Na *Proposição 1*, o poder de pensar, isto é, de conceber uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos, poder de concepção infinita que define o entendimento infinito, permitiu passar à essência infinita e eterna ou atributo. Na *Proposição 3*, a ideia desta essência revelou este poder (*potestas*) como potência (*potentia*), a qual se deduz necessariamente da essência e é indissociável mesmo de sua necessidade (I, *Prop. 34*).²⁹

O poder é indeterminado, diz Gueroult, mas a potência é necessária: o intelecto de Deus não produz ideias possíveis, ideias de entes que podem existir, mas tão somente ideias do que necessariamente existe³⁰. E desta dedução se seguem duas consequências: o conceito de ideia como ideia do objeto e a passagem da infinidade

para a infinidade infinitamente infinita de modos ou ideias.

A primeira: o Pensamento é um atributo, isto é, uma potência divina; potência de produzir ideias, enquanto estas são modo de pensar os objetos que necessariamente existem, ou seja, substância e modos; ora, os modos do atributo Pensamento são, justamente, modos e, portanto, como o atributo Pensamento é a potência de Deus de produzir ideias de todos os modos, ele produz ideias dos seus próprios modos, isto é, ideias de ideias. Nas palavras de Gueroult: “A ideia se desdobra, pois, em modo ou coisa produzida por Deus e ideia deste modo, duplicação que, longe de excluir sua coincidência, a exige”³¹.

A segunda: O atributo é infinito em seu gênero, assim, há uma infinidade de coisas que se seguem do atributo Extensão, ou do atributo Pensamento, ou de qualquer outro atributo. Ora, a demonstração da *Proposição 3* deduziu, justamente, que o Pensamento é a potência infinita da substância absolutamente infinita – isto é, que é constituída de infinitos atributos infinitos –, e, assim sendo, produz as ideias de todos os modos de todos os atributos. Por isso, o Pensamento é a potência de produzir uma “infinidade infinitamente infinita de modos ou ideias”³².

Este primeiro conceito de ideia como ideia do objeto introduz duas espécies de replicação: Replicação nº 1 – *do objeto à ideia*: o que é a coisa, a ideia é também. Se a coisa é simples, a sua ideia é simples; se a coisa é infinita, sua ideia é infinita; isto significa que “o que acontece no objeto é necessariamente percebido pela ideia deste objeto”³³. Replicação nº 2 – *da ideia ao objeto*: o que a ideia é, a coisa é também; se a ideia existe, seu objeto existe; isto significa que “se a ideia percebe as afecções de uma coisa, esta coisa é seu objeto”³⁴. Ou seja, a ideia é um *correlato* do seu objeto. Ora, como a Alma é a ideia do Corpo, deduzir os modos do Pensamento que constituem a alma é deduzir os modos da Extensão que constituem o corpo; ou ainda, como o corpo humano é constituído

28 A palavra *potência*, que não aparece na demonstração da *Proposição 3*, surgindo na primeira linha do *Escólio*, dedicado ao comentário do conceito de potência. – Sobre *potentia* e *potestas*, cf. Gueroult (1968), cap. XIV, §§ VIIIss, pp. 387-389.

29 Gueroult (1974), pp. 49-50, que a seguir explica: “A *potestas*, nela mesma, é indeterminada, porque a sua operação não é necessária, indeterminação sobre a qual se baseiam os partidários do livre-arbítrio. A *potência* (de pensar) é, ao contrário, o *poder* (de pensar) necessariamente determinado pela essência a produzir todos os pensamentos (I, *Prop. 35*) e se reduz à necessidade interna da essência (I, *Prop. 34*). 2° As coisas que o pensamento pode e deve pensar encontram-se determinadas como a infinidade infinitamente infinita de modos que decorrem necessariamente da essência de Deus, assim como esta essência mesma. 3° Os pensamentos dessas coisas são determinados, por sua vez, como ideias. Pensar (*cogitare*) uma coisa é produzir sua ideia (*formare ideam*). Em suma, o universo das ideias compreendidas na ideia que Deus tem de sua essência é doravante distintamente concebido e solidamente fundado em Deus mesmo” (grifos no original).

30 *Ibidem*, p. 51: “Demonstrando definitivamente que a ideia de Deus é o efeito necessário de sua essência, Espinosa confirma a refutação da doutrina do entendimento criador, pela qual operam o *Escólio* da *Prop. 17* e as *Proposições 30, 31 e 32* do livro I”.

31 *Idem*.

32 *Idem*.

33 *Ibidem*, p. 14.

34 *Idem*.

de afecções, é possível deduzi-los deduzindo as afecções da alma: “a dedução das afecções da Alma deve ser a *réplica* da dedução das afecções do Corpo”³⁵.

Aqui está justificada a primeira formulação do paralelismo, que “está estreitamente unido ao conceito de ideia como ideia do objeto”, a saber: a “identidade de encadeamento das ideias no pensamento e das coisas ou das causas fora do Pensamento”³⁶. Assim, explica-se a identidade da ordem e da conexão das ideias e da ordem e da conexão das coisas da *Proposição 7*.

A seguir, sempre segundo Gueroult, esta “correspondência geral da ideia e da coisa”, que, como acabamos de ver, está baseado na replicação da ideia ao objeto e o conceito de paralelismo como identidade de encadeamento das ideias e das causas fora do Pensamento “introduz uma nova espécie de replicação: O encadeamento das causas se produzindo no Pensamento (a Alma e suas afecções) é o mesmo que o encadeamento das causas se produzindo na Extensão (o Corpo e suas afecções)”, pois, pela replicação nº 2, o que a ideia é, a coisa é também, por exemplo, se a ideia de dor se segue da ideia de ferimento e ela está presente na alma, então há uma dor no corpo que se seguiu de um ferimento neste mesmo corpo. Está dada, assim, a *replicação nº 3 – do encadeamento das afecções do Corpo ao encadeamento das ideias destas afecções na Alma*.

As duas primeiras replicações assentam-se sobre o primeiro conceito de ideia – ideia como ideia do objeto – e o primeiro conceito de paralelismo – identidade de encadeamento das ideias no Pensamento e das coisas ou causas nos outros atributos –, mas há ainda outro conceito de ideia – ideia como ideia da ideia – e outro conceito de paralelismo – não mais a identidade entre os modos de atributos diversos, mas uma identidade “no interior unicamente do atributo Pensamento”³⁷. Este novo conceito de ideia fora deduzido da consideração de que Deus produz a ideia tanto de si mesmo quanto de tudo que dela se segue, isto é, de infinitas coisas de infinitos modos, ou seja, as ideias de todos os modos de todos os atributos e, como o Pensamento é um

atributo e seus modos são ideias, segue-se que da ideia de Deus seguem-se as ideias dos modos do Pensamento, em uma só expressão: ideias das ideias. O aspecto reflexivo do entendimento puro, portanto, envolve a correlação das ideias das ideias. Eis o que Gueroult designa a segunda formulação do paralelismo, acima enunciada e que contém dois aspectos: “(1) como identidade do encadeamento das ideias e das causas no Pensamento; (2) como identidade neste mesmo Pensamento do encadeamento das ideias e das ideias das ideias”.

Estas formulações diversas do conceito de paralelismo são sumariadas da seguinte maneira pelo nosso autor:

Este paralelismo, ocorrendo sob seus dois aspectos no interior do Pensamento, pode ser dito *intracogitativo*. Por oposição a ele, há o paralelismo *extracogitativo*: identidade do encadeamento das ideias no Pensamento e o das coisas ou causas nos outros atributos. Somente do ponto de vista do Pensamento, o paralelismo é *epistemológico*; do ponto de vista superior da ontologia, o paralelismo é *universal*.³⁸

Como a formulação do paralelismo intracogitativo possui dois aspectos, é necessário esmiuçá-los. Ele expressa a identidade, em primeiro lugar, entre as ideias e as causas das ideias, em segundo lugar, entre as ideias e as ideias das ideias. O primeiro aspecto baseia-se no ax. 4 da Parte I da *Ética* – que, ademais, como vimos, é o único recurso evocado na *Demonstração da Proposição 7* da parte II –, a saber: *o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve*, ou ainda, *conhecer é conhecer pela causa*. Assim, uma ideia verdadeira é a ideia da causa. Por isso, o encadeamento (*ordem e conexão*) verdadeiro das ideias no Pensamento nada mais é que o encadeamento verdadeiro das causas. Como se trata aqui do paralelismo intracogitativo, isto é, no interior do Pensamento, a identidade do encadeamento de ideias e de causas estabelece a “ordem genética” das ideias em sua “produção no atributo Pensamento”. Portanto, quando a *Proposição 7* enuncia que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”, seu sentido, segundo este primeiro aspecto do paralelismo intracogitativo, é:

35 *Ibidem*, p. 15. Grifo no original.

36 *Idem*.

37 *Idem*.

38 *Ibidem*, pp. 15-16.

o encadeamento das ideias é idêntico ao encadeamento das causas – encadementos de causas significando a geração de uma ideia por outra ideia, por exemplo, a causa da ideia de círculo é a geração de uma figura pelas ideias de semireta, eixo móvel e movimento: o círculo é a figura gerada pelo movimento de uma semireta na qual um eixo é fixo e outro móvel.

O segundo aspecto considera a “forma” do conceito de ideia: ideia como ideia da ideia. Neste sentido, a ideia da ideia é a forma ou essência de uma ideia, isto é, uma ideia nada mais é que o conhecimento da causa; a forma de uma ideia é conhecimento de sua própria causa. Por isso, a formulação da *Proposição 7 – a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas* – significa, agora: o encadeamento das ideias é idêntico ao encadeamento das ideias das ideias.

Estas duas formulações do paralelismo intracogitativo já operam sob o segundo conceito de ideia: não mais a ideia como ideia do objeto, isto é, a ideia considerada em relação àquilo de que ela é ideia, mas a ideia considerada em sua natureza mesma de ideia, ou seja, a ideia em si mesma.

Neste sentido, é necessário retomar duas definições desta Parte II da *Ética*. A *Definição 3* definiu o que é uma ideia: “um conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante”³⁹. Segue-se a esta definição, uma explicação, pela qual o filósofo contrasta a ideia com a percepção, esta indicando uma passividade ou, talvez, uma exterioridade do objeto em relação à alma. A ideia, por sua vez, é um conceito, “já que conceito parece exprimir a ação da mente”⁴⁰. Eis aqui a “forma” da ideia evocada por Gueroult em seu conceito de paralelismo intracogitativo.

Por outro lado, é preciso evocar ainda a *Definição 4*: “Por ideia adequada entendo a ideia que, enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira”⁴¹. Para explicar esta definição, o filósofo faz outra oposição, desta vez entre denominação ou propriedade intrínseca e extrínseca, pois

esta envolve “a conveniência da ideia com seu ideado”⁴².

Quando o comentador francês argumenta segundo este conceito de ideia, ideia como ideia da ideia (e, conseqüentemente, justificando os dois aspectos do paralelismo intracogitativo) e o define como “ideia independentemente dessa coisa”⁴³, é recorrendo às *definições 3 e 4*. Diferentemente da primeira formulação do paralelismo, ou paralelismo universal, ou ainda paralelismo extracogitativo, que operava pelo conceito de ideia como ideia do objeto, portanto, pela ideia considerada em suas propriedades extrínsecas, isto é, na conveniência com seu ideado^{44/45}.



39 Espinosa (2015a), p. 125.

40 *Idem*, p. 127.

41 *Idem*.

42 *Idem*.

43 Gueroult, 1974, p. 16.

44 Cf. Carta 60, a Tschirnhaus, Spinoza (2014), p. 248: “Não reconheço qualquer diferença entre a ideia verdadeira e a ideia adequada, senão que a palavra verdade relaciona-se apenas à concordância da ideia com seu objeto, enquanto que a palavra adequada relaciona-se com a natureza da ideia em si mesma. Não há, portanto, qualquer diferença, além dessa relação extrínseca”.

45 Isto não é tudo, pois a esta dedução do paralelismo intracogitativo, seguem-se quatro novas replicações. Estas novas replicações irão operar na dedução posterior à *Proposição 7*, por isso não as expusemos neste artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, G. **A ilha deserta: e outros textos**, São Paulo: Iluminuras, 2006.

DESCARTES, R. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**, São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores, 2. ed.).

DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. São Paulo: Perspectiva, 1999. ECO, Umberto. **Lector in fabula**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

ECO, Umberto. **Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ESPINOSA, B. *Ética*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015(a).

ESPINOSA, B. **Tratado da emenda do intelecto**, Campinas: Editora da Unicamp, 2015(b).

ESPINOSA, B. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos**, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015(c).

GUEROULT, M. **Spinoza**, t. I, *Dieu (Éthique, 1)*, Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

GUEROULT, M. **Spinoza**, t. II, *L'Âme (Éthique, 2)*, Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

GUEROULT, M. “Prólogo” a Descartes segundo a ordem das razões. **Dissenso: revista de estudantes de filosofia**, nº 1, 1997, USP.

GUEROULT, M. Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. **Trans/Form/Ação**, v. 30, nº 1, 2007, UNESP.

GUEROULT, M. O método em história da filosofia. **SKÉPSIS**, ano VIII, nº 12, 2015.

PERSE, Saint-John Perse, *Amers, Marcas Marinhas*, Cotia: Ateliê Editorial, 2003,

SPINOZA, B. **Obra completa II: correspondência completa e vida**. São Paulo: Perspectiva, 2014.



WHAT IS “PERSONALITY”? AN UNDEREXAMINED PARAGRAPH IN SPINOZA

Jacob Adler *

In Spinoza’s *Cogitata Metaphysica* (known in English as the *Metaphysical Thoughts*) we read the following paragraph:

The will of God, by which He chooses to love Himself, follows necessarily from His understanding, by which He knows Himself. But we do not know how His essence and His understanding, by which he knows Himself, differ from His will, by which he chooses to love Himself. Nor does the term *personality*, which the theologians use to explain this, escape our notice. Although we are not ignorant of the term, we are ignorant of its significance, and unable to form any clear and distinct concept of its content. Nevertheless, we consistently believe in the beatific vision of God, which is promised to faithful ones that this would be revealed to them.¹

Spinoza may disavow any knowledge of what the theologians mean by the word *personalitas*, but that leaves us with the question: What does it mean? Or, more precisely, what is the theologians’ use of the word of which Spinoza disavows any knowledge?

Surprisingly, this question has received virtually no attention. Writers do suggest answers, but seemingly without awareness that there is a disputed question here. In particular, there are two basic answers. Most present one answer or the other; at least one person advocates both. But in every case, there is little or no argumentation supporting the proposed answer. The issue is of some importance, for our interpretation of the paragraph depends on the meaning given to the word in question.

The two answers are as follows: *Personalitas* may mean “the condition of being a person” or “the characteristics that are distinctive

of persons,” as opposed to animals or inanimate objects. We might now say “personhood.” On this interpretation, the question is whether God is a Person, or whether there is only an impersonal God. This is the meaning given to the word by Harry Austryn Wolfson, Nancy Levene, H. H. Britan, Marilena Chauí (in one publication), Clement Webb, E. E. Harris.²

The other answer is that *personalitas* refers to the characteristics that distinguish one Person of the Holy Trinity from the others. This is the answer advocated by Carlos Fraenkel and Yitzhak Melamed.³

The only writer who shows an awareness that there are two possible answers seems to be the above-mentioned Marilena Chauí, who refers both of them in a subsequent publication.⁴ But even here we find only a passing mention in an endnote. Her discussion in that note, brief though it is, at least addresses the issue. She cites one relevant source for the Trinitarian interpretation, namely, Augustine’s *De Trinitate*. However, with regard to the concept of personality as personhood, she notes (quite correctly) that Spinoza elsewhere denies the personhood of God, and she then merely reads that denial into the paragraph in question.

In considering this issue, we have one other text that needs to be taken into consideration: In Letter 12A, Spinoza writes to Lodewijk Meijer, “Finally, it eludes me what the theologians mean by the word ‘personalitas,’ but I am aware of the meaning attached to

2 Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 329-330; Levene, *Spinoza’s Revelation*, 97-98; Britan, “Introduction,” xxxv-xxvi; Chauí, “Ser Parte e Ter Parte,” 83; Webb, *God and Personality*, 70; Harris, *Salvation from Despair*, 380.

3 Fraenkel, “Could Spinoza Have Presented [...]?” 22 n.49; “Christus Secundum Spiritum,” 146).

4 Chauí, “A instituição do campo político,” 320-321, n. 20. I thank Professor Chauí for directing me to this passage.

* University of Arkansas, Philosophy Department.

1 Spinoza, *Metaphysical Thoughts*, Part 2, Chapter 8, Paragraph 1; *Complete Works*, 200.

it by philologists.”⁵ The word ‘philologists’ here translates the Latin *critici*, a synonym of *philologi* and *grammatici*. One of their functions is “*glossarum explicatio*,” i.e., the explanation of unusual words.⁶

In this paper I will argue that the second meaning is the correct one: Spinoza is talking about *personality* in the specifically theological sense of *the state of being a person of the Holy Trinity*. I argue first, negatively, that there are good reasons to reject the interpretation of personality as personhood. Secondly, there are good reasons to support the Trinitarian sense of “personality.”

Why should we care about this point? Aside from the intrinsic interest in understanding what Spinoza wrote, my proposed answer is, I suggest, indicative of Spinoza’s interest in and knowledge of Christianity, down to what one might consider a fine point of Christology.

As for the negative, Spinoza says quite clearly that he knows what philologists mean by the term. That would be the ordinary meaning of the term—that is, what we might now call “personhood.” There is nothing particularly theological about this concept, although theologians (along with everyone else) may make use of it. So “personhood” cannot be the meaning at issue here. This simple argument, brief though it is, seems to be fairly conclusive, as far as it goes.

This leaves us with the positive task of finding a possible usage of the word *personalitas* that is unique to the theologians. And there is, indeed, such a usage. Thomas Aquinas describes it in his *Disputed Questions on Power*. Aquinas writes, “The fact that *person* designates one thing in God and another in man must be referred to a difference in suppositivity rather than in the signification of the word *person*: and equivocation arises from a difference in signification but not in suppositivity.”⁷ In

particular, *person* as applied to God refers to a kind of relation, whereas when applied to human beings and angels, it refers to something absolute.⁸ These relations within God, Aquinas says, are called by some *personalities*.⁹ Here we have, clearly stated, the difference between the philologists’ and the theologians’ usages of the word *personalitas*.

This usage of the word *personalitas* is abundant in Roman Catholic writers, as may be easily seen from an internet database search,¹⁰ but it is found also among the Protestant writers of Spinoza’s time and place, whose version of Christianity is the principal one that Spinoza had to deal with. For example, Johannes Hoornbeek, professor of theology at the Universities of Leiden and Utrecht, writes:

We know that God is one in essence and one in name [...]. The persons are distinguished from [God’s] essence not as distinct things or entities, but by personality, that is to say¹¹ the manner of subsisting, *τρόπῳ ὑπάρξεως*, with the invariable unity and identity of essence remaining unchanged.¹²

Dutch Protestant writers of Spinoza’s time also note the distinction between the meaning of “person” as applied to God and to creatures. Paul Voet, son of the famous theologian Gijsbert Voet, for example, provides an extensive discussion of the point in his *Philosophia Naturalis Reformata*.¹³ Antonius Walaeus, citing

8 Thomas Aquinas, *On the Power of God*, Q. 9, Article 4, obj. 6 (vol. 3, 111).

9 Thomas Aquinas, *On the Power of God*, Q. 8, Article 4, answer (vol. 3, 92).

10 If searching digitized texts from the seventeenth century and before, which make use of the long ‘S,’ one must often use the form *perfonalitas* and its derivative forms as a search term.

11 Reading *seu* in place of *ceu*. I thank Mark Reynolds for this suggestion. The reading found in the text yields no intelligible meaning.

12 Hoornbeek, *Pro Convincendis et Convertendis Judaeis*, 401. Cf. Hoornbeek, *Institutiones Theologicae*, 718, §§28-30: “Having considered God’s essence, we now turn also to the persons, which are three, the Father and the Son and the Holy Spirit, which are of one and the same essence, being distinguished only by personalities.” See also, among other Protestant writers of Spinoza’s time and place, Maccovius, *Loci Communes Theologici*, 243; P. Voet, *Theologia Naturalis Reformata*, 117-118; D. Voet, *Compendium Pneumaticae*, 46-47, 175-176; Desmarests, *Dissertatio Theologica*, 366-367.

13 P. Voet, *Philosophia Naturalis*, 57-61, 124-125.

5 Spinoza, *Complete Works*, 792.

6 Lehrs, *De Vocabulis Philologos, Grammatikos, Kritikos*, 1,11.

7 “[H]oc quod persona aliud significat in Deo et homine, pertinet ad diversitatem suppositionis magis quam ad diversam significationem huius communis, quod est persona. Diversa autem suppositio non facit aequivocationem, sed diversa significatio.” Thomas Aquinas, *On the Power of God*, Q. 9, Article 4, repl. obj. 6 [vol. 3, 217]; Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*.

Augustine, is perhaps closest to Spinoza. He writes that the term *personality*, as applied to God, cannot truly be understood.¹⁴ Walaeus is willing to use the word anyway; Spinoza is not.

The points brought up by Spinoza in this paragraph of the *Cogitata Metaphysica* have their home in a theory of the Trinity propounded by St. Thomas Aquinas, followed by many others. The idea is that God understands himself, and in understanding himself he has an internal Word – the object of His knowledge. God as Knower is the Father; God as Known is the Son. The operation of God’s will leads him to love Himself – sometimes it is said that the love is between the Father and Son – and this love is the Holy Spirit. These two aspects of the origin of the persons are called the *processions*. This explanation of the Trinity is, one must note, in no way intended as a proof or rational argument for the conclusion that there is such a Trinity. The Trinity can be known only by faith; in theological terms, it is a *mystery*.¹⁵ The account in terms of understanding and love merely gives us a way of conceiving that which can be known only by faith. Indeed, if we were to use natural reason, there would be no reason to stop at two internal operations: we could say that God not only knows and loves Himself, but that He requests things of Himself, proposes things to Himself, prays to Himself.¹⁶ Each of these self-relations would result in a different “Person,” and there would be not just a Trinity but an infinity of Persons.

These details relevant to this concept of the Trinity are put forward by Thomas in many places.¹⁷ Catholics were thus naturally aware of this way of thinking about the Trinity, but Protestants took note of it as well. A very clear statement of it is found in Antonius Walaeus’ *Enchiridion Religionis Reformatae*, a prominent theological textbook.¹⁸ On a more popular level, the same line of reasoning can be found in a didactic poem by Joost van den Vondel,

often called the Shakespeare of Holland.¹⁹ The Vondel connection is particularly important, because Vondel’s poetic account is referenced by Spinoza’s friend, Jarig Jelles, in his *Confession of the Universal Christian Faith*, a book that Spinoza knew and (apparently) approved of.²⁰ Spinoza in any case would probably have learned of this theory of the Trinity from members of the Amsterdam Jewish community, many of whom had lived double lives as Conversos in Portugal and were thus educated in Roman Catholic theology.

It seems clear, then, that Spinoza is talking about this concept of the Trinity, based on God’s self-knowledge and self-love, and the concept of *personalitas* by which the Persons are said to be distinguished.

There is one further reason to reject the personhood interpretation and accept the Trinitarian interpretation. Those who argue in favor of the former view point out the distinctness of intellect and will in persons, something indeed not present in Spinoza’s God.²¹ However, the paragraph in the *Cogitata Metaphysica* emphasizes the distinctness of understanding, intellect, and *essence* in God. Essence seems not to be in play in the personhood interpretation. It is, however, very much in play in the Trinitarian interpretation.²²

What then of the wry remarks with which Spinoza concludes the paragraph? Spinoza says he can form no clear and distinct concept of *personalitas*. That is hardly a surprise: the concept is part of the mystery of the Trinity, and a mystery is something that transcends human

14 Walaeus, *Enchiridion Religionis Reformatae*, 236.

15 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1.32.1, Answer.

16 On God’s prayer, see Babylonian Talmud, Tractate Berakhot, p. 7a.

17 For example, Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1.27.3, Answer; Thomas Aquinas, *Compendium of Theology*, ch. 37 and 52.

18 Walaeus, *Enchiridion Religionis Reformatae*, 30.

19 Vondel, *Bespiegelingen*, 748.

20 Jelles, *Belydenisse*, 48 (pp. 26-27 of the first ed.); Spinoza, Ep. 48B. The editor of the first edition of the *Belydenisse* transcribes the relevant verses of Vondel’s *Bespiegelingen* on pp. 165-166. On Spinoza’s approval of this work of Jelles, see the editorial notes to Ep. 48A and Ep. 48B in Spinoza, *The Letters*, 252 n. 245 and 255 n. 248. Spinoza’s statement – ambiguous in itself – that Jelles need make no changes is actually in response to Jelles’ question as to whether the *Belydenisse* (“Confession”) agrees with the truth of the matter. In suggesting no changes, Spinoza would therefore appear to commit himself to the view that the *Belydenisse* does agree with the truth.

21 See the above-cited passages from Wolfson, Levene, Britan, et al.

22 See, for example, the quotation from Hoornbeek’s *Pro Convincendis et Convertendis Judaeis* presented above.

understanding and can be known only by faith—in other words, for Spinoza, it is something that cannot be known at all.

The reference to the “beatific vision” clinches the points just made. The beatific vision is indeed, as Spinoza says, the vision of God that will be granted to those who die free of mortal sin. In this state they will “see the divine essence by intuitive vision [...] with no mediating creature, serving in the capacity of an object seen, but divine essence immediately revealing itself plainly, clearly, and openly, to them.”²³ The particular promise mentioned by Spinoza was made by Pope Eugenius IV in the Papal Bull “Laetentur Coeli” of 1439, where it is stated that those who die without mortal sin will “see clearly the one and triune God Himself, just as He is [...]” (Denzinger, *Sources* §693). This view is confirmed by Reformed theologians as well, though they differ in detail.²⁴ We don’t need a beatific vision to understand what is meant by calling God a person, as opposed to impersonal: most would say that that is a clear concept of natural theology. We do need a beatific vision to pierce through the cloud of mystery and perceive clearly the nature of the Trinity.

We may, then, at least provisionally conclude as proposed: Spinoza is referring in this paragraph to the Holy Trinity and the concept of *personalitas* invoked by theologians in an attempt to explain the distinctions between the Persons of the Trinity. There is, however, one last consideration that must give us pause. We have seen that Meijer did substantial editorial work on the *Cogitata Metaphysica*. It is possible that the paragraph on which we are focusing is one of those edited by Meijer, following Spinoza’s instructions in *Ep.* 12A? Spinoza there instructs Meijer that he should eliminate the statement, “the Son of God is the Father himself,” if it seems to him that it would give offence to the theologians. Meijer evidently did think so, for the statement does not occur in the *Cogitata Metaphysica* that was published. Instead

we find a more subtle statement to the much same effect. It may be, then, that it is Meijer, not Spinoza, who wrote the sentences we have been discussing. If Meijer did write the words in question, can we still attribute to Spinoza such a knowledge of Christian theology? I would answer that whether Spinoza or Meijer inserted the lines under discussion here, Spinoza would have known about. Surely an author as careful as Spinoza would make a point of knowing what was in his own book, even if he had to learn it was edited by Meijer. Spinoza in general showed considerable concern for the reception of his books and knew that he would have to defend controversial statements. So if Meijer did happen to write these lines, Spinoza would have all the more reason for making sure he understood them. Our conclusion, then, remains in place.

This conclusion sheds light on a related problem, the paradox that for Spinoza, God’s attributes are identical yet different. Orthodox Christians must explain how each of the Persons is God, and yet the Persons are distinct. Spinoza must in parallel manner explain how each of the Attributes is God, and yet the Attributes are distinct. Structurally, the two problems are one. Indeed, Spinoza must have known that the Medieval philosophical Hebrew word for “Person [of the Trinity]” is *to’ar*, which also the word for “attribute.”²⁵ These considerations

25 Implicit in Maimonides, *Guide of the Perplexed*, 1:50 (ed. Shlomo Pines [Chicago: University of Chicago Press, 1960], p. 111): “If [...] someone believes that He is one, but possesses a certain number of essential attributes, he says in his words that He is one, but believes Him in his thought to be many. This resembles what the Christians say: namely, that He is one but also three, and that the three are one; explicit in Saadya Gaon, *Emunot ve-De’ot*, Bk. 3, ch. 5, p. 92; Ḥasdai Crescas, *Bitul Ṭkere ha-Notsrim*, chapter 3, p. 251, with commentary by Joseph ben Shem Tov ibn Shem Tov on pp. 268-270; Profiat Duran, *’Igeret ’Al Tehi ka-’Avotekha*, in *Melo Ḥofnayim*, ed. Abraham Geiger (Berlin: W. Wilzig, 1840), Hebrew section, p. 43; Joseph ben Shem Tov ibn Shem Tov, Commentary to Profiat Duran, *’Igeret ’Al Tehi ka-’Avotekha*, in *’Igeret Ogeret*, ed. Isaac Akriš, 2nd ed. (Breslau, 1844): unpaginated, but the relevant passage begins on the page with the numeral 2 at the bottom; Profiat Duran, *Kelimat ha-Goyim*, 15; Leon Modena, *Magen va-Herev*, 21, 25. And see further references in Crescas, *Bitul*, p. 131, n. 1. Spinoza was surely acquainted with the above-cited passage from Maimonides. As for the other writers cited here, we cannot know if he read their works; they are adduced to show that the word *to’ar* was used as the translation of the word *person* [of the Trinity], a fact that Spinoza likely did know.

23 Pope Benedict XII, “Benedictus Deus” (1334), in Denzinger, *Sources* §530.

24 Walaëus, *Loci Communes*, 526-527; Polyander, *Synopsis*, Disputation 52, Theses 21-22. The *Synopsis* was a very popular and often reprinted textbook for Reformed theology students: see Belt, 148 and Werkgezelschap, *Projectbeschrijving*.

provide a bit of support for those who see in Spinozism a philosophized Christianity, or at least something approaching it.²⁶

Be that as it may, Spinoza’s serious interest in the details of Christian theology deserves our attention when it comes to interpreting his frequent though scattered statements on Christian topics.



REFERENCES

AKKERMAN, F., and H. G. Hubbeling. “**The Preface**” to **Spinoza’s Posthumous Works** (1677) and Its Author, Jarig Jelles (c.1619/20 – 1683).” *Lias* 6 (1979): 103-173.

[BALLING, Pieter.] *The Light upon the Candlestick*. In Sewel, Willem. ***The History of the Rise, Increase and Progress of the Christian People Called Quakers***. Trans. Willem Sewel. Burlington, N.J.: Isaac Collins, 1774: 807-812. (First published in Dutch, 1662, and in English, 1663.)

BELT, Henk van den. ***The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust***. Leiden: Brill, 2008.

BOËTHIUS. *A Treatise against Eutyches and Nestorius*. In ***The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy***. Translated by H. F. Stewart et al. London: William Heinemann, 1918: 73-127.

BRITAN, Halbert Hains. Introduction. In **Spinoza. *The Principles of Descartes Philosophy***. Chicago: Open Court, 1905.

CHAUÍ, Marilena. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na *Ética* IV.” **Discurso** 22 (1993): 63-122.

CHAUÍ, Marilena. “A instituição do campo político.” In **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CREASEY, Maurice A. “The Quaker Interpretation of the Significance of Christ,” **Quaker Religious Thought** 2.2 (1959): 2-15.

CRESCAS, Hasdai. ***Bitul‘Ikere ha-Notsrim***, Hebrew text with Spanish translation by Carlos del Valle Rodríguez under the title *La Inconsistencia de los Dogmas Cristianos*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2000.

DENZINGER, Henry. ***Sources of Catholic Dogma***. Translated by Roy J. Deferrari. Fitzwilliam, N. H.: Loreto Publications, [2001].

DESMARETS, Samuel. *Dissertatio Theologica de Vocibus Trinitatis, Essentiae, Personae, Homoousiou, et Similibus, in Ecclesia Retinendis, Adversus Stephanum Curcellaeum, Sociniano-Remonstrantem*. In **Joanna Papissa Restituta**. Groningen: Typis Johannis Cölleni, 1658. Separately paginated.

26 Jelles, ‘Voorreeden’, 3v – 4v; Klever, *Definitie van het Christendom*; Farrar, *History of Interpretation*, 383-384; Hunter, *Radical Protestantism*; and see Lech Szczucki’s discussion of Christophorus Sandius in “Sandius,” 381.

- DURAN, Profiat. *Kelimat ha-Goyim*. In **Kitve Pulmus li-Profyat Duran**. Ed. Efraim Talmadge. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar u-Merkaz Dinur, 1981. Pp. 2-67.
- FARRAR, Frederic W. **History of Interpretation**. London: Macmillan, 1886.
- FRAENKEL, Carlos. “Could Spinoza Have Presented the *Ethics* as the True Content of the Bible.” In **Oxford Studies in Early Modern Philosophy, Volume IV**. Ed. Daniel Garber and Steven Nadler. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- HARRIS, E. E. **Salvation from Despair: A Reappraisal of Spinoza’s Philosophy**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- HOORNBEEK, Johannes. *Institutiones Theologicae ex Optimis Auctoribus Concinnatae*. Leyden: Ex Officinâ Francisci Moyardi, 1658.
- HARDEVELD-KOOI, I. van. **Lodewijk Meijer (1629-1681) als lexicograaf**. Diss. Leiden University, 2000. Available online at <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/514>.
- HOORNBEEK, Johannes. **Pro Convincendis et Convertendis Judaeis**. Leyden: Ex Officinâ Petri Leffen, 1655.
- HUNTER, Graeme. **Radical Protestantism in Spinoza’s Thought**. Aldershot, Hampshire, England: Ashgate, 2005.
- KLEVER, W. N. A. **Definitie van het Christendom: Spinoza’s Tractatus theologico-politicus opnieuw vertaald en toegelicht**. Delft: Eburon, 1999.
- JELLES, Jarig. **Belydenisse des algemeenen en christelyken Geloofs, vervattet in een Brief aan N.N.** With Italian translation by Leen Spruit. Macerata: Quodlibet, 2004. (Original publication: Amsterdam: Jan Rieuwertsz, 1684.)
- [JELLES, Jarig.] “Voorreeden”. In Spinoza, Benedictus de. **De Nagelate Schriften van B. D. S.** [Amsterdam: Jan Rieuwertsz], 1677.
- LEHRS, Karl. **De Vocabulis Philologos, Grammatikos, Kritikos**. Königsberg: Degen, 1838.
- LEVENE, Nancy. **Spinoza’s Revelation: Religion, Democracy, and Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- MACCOVIUS, Johannes. **Loci Communes Theologici**. Franeker: Sumptibus Ioannis Arcerii, 1650.
- MELAMED, Yitzhak. “Christus Secundum Spiritum’: Spinoza, Jesus, and the Infinite Intellect.” In **Jesus among the Jews: Representation and Thought**. Ed. Neta Stahl. Milton Park, Abingdon, Oxon.: Routledge, 2012. Pp. 140-151.
- MODENA, Leon. **Magen va-Herev**. Ed. Shelomo Simonson. Jerusalem: Mekitse Nirdamim, 1960.
- POLYANDER A KERCKHOVEN, Johannes, et al. **Synopsis Purioris Theologiae**, 3rd ed. Leiden: Ex Officinâ Elzeviriana, 1642. (First ed. 1625).
- SAADIA GAON. **Sefer ha-’Emunot veba-De’ot**. Józefów: B. Zetser, 1885.
- SAND, Christoph. **Nucleus Historiae Ecclesiasticae**. Cosmopolis [i.e., Amsterdam]: Libertum Pacificum, 1668.
- SPINOZA, Benedictus de. **Complete Works**. Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 2002.
- SPINOZA, Benedictus de. **The Letters**. Ed. Steven Barbone, Lee Rice, and Jacob Adler. Indianapolis: Hackett, 1995.
- STEIN, Ludwig. **Spinoza und Leibniz**. Berlin: Georg Reimer, 1890.
- SZCZUCKI, Lech. ‘Sandius (Sand) Jr., Christophorus’. In NAUTA, Doede, HOUTMAN, C. et al. **Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme**. Kampen: Kok, 1978-. Vol. 4, 379-381.
- AQUINAS, Thomas. **Compendium of Theology**. Translated by Cyril O. Vollert. St. Louis: Herder, 1947.
- AQUINAS, Thomas. **On the Power of God**. 3 vols. Translated by Fathers of the English Dominican Province. London Burns Oates & Washbourne, 1932.
- AQUINAS, Thomas. **Quaestiones Disputatae de Potentia Dei**, Quaestiones 8-10. <http://www.corpusthomisticum.org/qdp8.html>
- AQUINAS, Thomas. **Summa Theologica**. Translated by Fathers of the English Dominican Province. London : Burns, Oates & Washbourne, [1920-42].

VOET, Daniel. **Compendium Pneumaticae**.
Utrecht: Ex Officinâ Henrici Versteegh, 1661.

VOET, Paul. **Theologia Naturalis Reformata**.
Utrecht: Ex Officina Johannis a Waesberge,
1656.

WALAEUS, Antonius. **Enchiridion Religionis
Reformatae**. Leyden: Ex Officina Francisci
Hackii, 1693 (First edition, 1643).

WALAEUS, Antonius. **Loci Communes S.
Theologiae**. In his *Opera Omnia*. Leiden: Ex
Officina Francisci Hackii, 1643.

WEBB, Clement Charles Julian. **God and
Personality**. London: Allen & Unwin, 1918.

Werkgezelschap Oude Gereformeerde Theologie.
**Projectbeschrijving Synopsis Purioris
Theologiae**. <http://noster.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/05/Projectbeschrijving-Synopsis-Purioris-Theologiae.pdf> (accessed 18 July 2013).

WOLFSON, Harry Austryn. **The Philosophy
of Spinoza**. Cambridge: Harvard University
Press, 1934.



O MÉTODO GEOMÉTRICO EUCLIDIANO

JORGE GONÇALVES DE ABRANTES *

1 MÉTODO

A questão acerca da designação e utilização de um método para conduzir melhor as investigações na busca pelo conhecimento verdadeiro das coisas é longa, pois já está presente nas obras de Aristóteles¹ e de Euclides². O auge dessa questão se deu no Seiscentos, sobretudo com o advento do Racionalismo e do Empirismo³, notadamente nas obras de Descartes e Galileu⁴, respectivamente. Devido à forte influência que Descartes e Galileu exerceram na filosofia e na ciência do Seiscentos, a questão do método⁵ consolidou-se e perpassou de maneira bem-sucedida para a Contemporaneidade⁶, notadamente nas ciências exatas e naturais⁷. Assim, o fato de o termo *método* estar presente na tradição filosófica e científica desde longa data, justifica e legitima a importância dos estudos e das pesquisas referentes à questão do método na filosofia e na ciência, sobretudo nas obras e nos tratados dos filósofos e cientistas que se serviram de um método (ou construíram um método) para

direcionar (ou validar) suas investigações (ou meditações) sobre a natureza das coisas.

Para termos uma compreensão razoável da questão do método, faz-se necessário, antes, termos uma noção do que seja método. Assim,

O termo “método” (do latim *methodus*), tem um significado etimológico de ‘necessidade’ ou de “demanda”. Por consequência, num sentido mais genérico, é definido como um modo de proceder, uma maneira de agir, um meio ou um caminho para se atingir um fim. Nesse sentido, método não se distingue de investigação ou doutrina, podendo significar qualquer pesquisa ou orientação a ser seguida para um estudo. É a este significado que se referem expressões como método dialético ou método geométrico (FRAGOSO, 2011, p.17).

Genericamente, o método seria um caminho para se chegar a algo esperado; uma via para se alcançar um objetivo almejado. Também seria o ato de planejar ou conceber meios para atingir aquilo que se busca. Entretanto, esta concepção de método, por ser bastante generalista, pode gerar equívocos, pois há casos particulares e situações únicas e exclusivas, de modo que se faz necessário também termos em mente uma concepção mais restrita de método. Assim, em um

[...] sentido mais específico, o termo “método” é definido como um programa, um roteiro, que regularia previamente uma série de operações, ou um conjunto de determinadas ações, que se deve realizar em vista de um resultado determinado. Nesse sentido, mais restrito, método se refere a uma técnica particular de pesquisa, indicando um procedimento de investigação organizado, passível de ser repetido e de se corrigir, que garanta a obtenção de resultados válidos (Id, p. 17-18).

Em resumo, de maneira a conciliar as concepções genérica e específica de método

* Mestre em filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA.

1 Em suas investigações filosófico-científicas, Aristóteles fazia uso de dois métodos, a saber, o método demonstrativo e o método dialético. Cf. FERIGOLO, *A Epistemologia de Aristóteles*.

2 Euclides de Alexandria. Mais adiante falaremos de Euclides e discutiremos o método euclidiano.

3 Estamos nos baseando nas concepções de racionalismo e empirismo dadas por Johannes Hessen. Cf. HESSEN, *Teoria do conhecimento*, p. 48-59.

4 Descartes e Galileu, cada qual a seu modo, usaram um método para orientar suas investigações. O método cartesiano é caracterizado sobretudo pelo racionalismo, ao passo que o método galileano é caracterizado sobretudo pelo empirismo.

5 A adoção e o emprego de um método para orientar as investigações filosóficas e científicas.

6 Séculos XIX, XX e XXI.

7 Sobretudo na matemática, na física, na química e na biologia, respectivamente.

expostas acima, podemos afirmar que todo método é uma sucessão ordenada de regras ou procedimentos estabelecidos para ser seguidos de modo a orientar e sistematizar as investigações e especulações com vistas à obtenção de conhecimento certo sobre algo. Nesse intuito, há vários tipos de métodos elaborados e idealizados pelo ser humano conforme os objetivos desejados, preferencialmente na ciência e na filosofia. Por exemplo, o método de pesquisa predominante nas ciências naturais é o método empírico; e nas ciências exatas predomina o método dedutivo⁸.

No tocante a filosofia spinozana, a discussão sobre o método é relevante porque Spinoza utiliza um método para elaborar e expor sua Ética. Portanto, não haveria como evitar ou omitir a discussão em torno do conceito de método aqui. O método empregado por Spinoza para expor sua Ética foi o método geométrico. Assim, para se ter uma certa noção do que seja o método geométrico, é imprescindível apresentar, examinar e discutir o método geométrico, incluindo suas origens, características, desenvolvimentos e usos.

2 AS ORIGENS DO MÉTODO GEOMÉTRICO

Aqui nos disporemos a apresentar e discutir brevemente o método geométrico na época de Euclides, tendo por referência principal o seu tratado de matemática, intitulado *Os elementos*. Para tanto, apresentaremos e discutiremos as concepções de *definição*, *postulado*, *axioma* e *proposição* no tempo de Euclides, assim como estão postos em *Os elementos*, de modo que isso será feito através do exame do conteúdo desses enunciados matemáticos, amparados e legitimados por textos de autores, comentadores e historiadores da matemática.

Na atualidade, a matemática se apresenta como um saber abstrato e formal, situando-se inteiramente além dos fatos empíricos. (DA

COSTA, 1977, p. 37). Conforme Boyer (1989), a matemática surgiu originalmente como parte da vida diária do homem, isto é, como um conhecimento prático, totalmente diferente de como a conhecemos e a concebemos na atualidade, isto é, como um conhecimento teórico, completamente afastada da experiência. Boyer assinala que a matemática, em suas origens primitivas, ocupava-se do mundo que nossos sentidos percebem, e, por isso, era dependente das limitações sugeridas pelas observações da natureza. Os registros e documentos históricos mais remotos sobre a matemática provêm do Egito Antigo e da Mesopotâmia, e sugerem que o uso da matemática era destinado sobretudo à demarcação de terras e à construção de templos e altares. Por conta de a linguagem desses escritos antigos estar mais próxima de casos concretos, a maioria dos historiadores assinala uma evidente ausência de abstração na matemática egípcia e babilônica. Assim, em seus primórdios, a matemática surgiu como um conhecimento prático e foi desenvolvida com vistas às suas aplicações reais.

A matemática primitiva se resumia às práticas de contagem e medidas, isto é, a aritmética e a geometria, associadas às atividades e técnicas cotidianas, voltadas, principalmente, para necessidades e propósitos quantitativos. A aritmética e a geometria são, portanto, tão antigas quanto a escrita, de modo que é muito complexo e arriscado afirmar qual das duas surgiu primeiro, ou se ambas surgiram quase que simultaneamente, isto é, se apareceram em momentos temporais bem próximos. Em relação à geometria, sabemos que

[...] Heródoto e Aristóteles não quiseram se arriscar a propor origens mais antigas que a civilização egípcia, mas é claro que a geometria que tinham em mente tinha raízes mais antigas. Heródoto mantinha que a geometria se originava no Egito, pois acreditava que tinha surgido da necessidade prática de fazer novas medidas de terras após cada inundação anual no vale do rio. Aristóteles achava que a existência no Egito de uma classe sacerdotal com lazeres é que tinha conduzido ao estudo da geometria. [...]. Não podemos contradizer com segurança nem Heródoto nem Aristóteles quanto à motivação que produziu a matemática, mas é claro que ambos subestimaram a

⁸ Consiste em uma série de passos lógicos em que a conclusão é derivada diretamente de um grupo de declarações iniciais (premissas). Em matemática, isso inclui o cálculo e a aplicação de teoremas não explicitamente comprovados no decurso do raciocínio, mas que podem ser comprovados separadamente, se necessário. O termo também é usado para se referir ao resultado de tal processo de raciocínio. Cf. CLAPHAM and NICHOLSON, *The Concise Oxford Dictionary of Mathematics*, p. 213.

idade do assunto. O homem neolítico pode ter tido pouco lazer e pouca necessidade de medir terras, porém seus desenhos e figuras sugerem uma preocupação com relações espaciais que abriu caminho para a geometria. Seus potes, tecidos e cestas mostram exemplos de congruência e simetria, que em essência são partes da geometria elementar (BOYER, 1989, p. 6).

Portanto, a geometria não surgiu como um conhecimento dotado de uma estrutura lógica, formal e abstrata, como é no presente, mas surgiu inicialmente como mensuração ou representação do espaço real, isto é, das formas das coisas e objetos do mundo real, de modo que o geômetra primitivo praticava uma geometria aplicada e não pura. (DA COSTA, 1977, p. 3-4). Assim, dado que a presença de determinadas figuras como expressão e representação de certas formas do mundo real não possui características lógico-abstratas, visto que a lógica e a abstração são independentes da existência dos corpos e fenômenos da natureza, a geometria estava longe de ser concebida como uma matemática pura⁹. Essa concepção somente se tornou possível quando se percebeu a possibilidade de conceber e realizar um projeto matemático apenas no âmbito do raciocínio e das ideias, ou dito de outra forma, no âmbito da razão e da lógica.

Assim, ao sair da experiência e estabelecer-se completamente na teoria, a matemática consolidou-se definitivamente como um conhecimento abstrato e formal, livre e independente da prática e da aplicação, tornando-se uma ciência pura¹⁰. Ao dar esse passo e fazer esse movimento, isto é, do concreto ao abstrato, a matemática tornou-

se uma atividade e uma realização exclusiva do pensamento, tornando os seus objetos, antes sensistas (percepção) e quantitativos (contagem, medida), totalmente abstraídos, isto é, desconectados e descomprometidos da realidade. Para tanto, o pensamento matemático abstrato, ou a nova matemática, demandou o uso de uma linguagem capaz de exprimir e representar abstrações tais como *números, funções, conjuntos e figuras geométricas*, de modo que pudessem exprimir ideias numéricas, geométricas e relacionais sem necessitar recorrer às propriedades dos objetos reais e nem as limitações conceituais da linguagem natural (linguagem humana). Ao proceder dessa forma, o matemático pôde estudar as propriedades dos seus objetos somente por meio de um sistema apropriado de símbolos, relevando os seus aspectos e relações com os objetos do mundo real. (*Ibid*, p. 33). Assim, fez-se necessário o uso de uma linguagem formal na matemática via a adoção de símbolos e signos para exprimir e representar os entes e objetos matemáticos. (BOYER, 1989, p. 4-5). Do mesmo modo, houve a demanda por um procedimento formal e rigoroso de operacionalização e automatização que dependesse apenas da lógica e da razão para operar sobre os objetos da matemática de modo a engendrar suas propriedades de maneira exclusivamente especulativa, intelectual e conceitual.

Quando nos referimos a um procedimento formal e rigoroso de operacionalização e automatização da matemática, estamos nos referindo ao método lógico-dedutivo dos matemáticos, mais conhecido pelo nome de *método axiomático* ou simplesmente *axiomática*, concebido exatamente para se alcançar cada vez mais uma rigidez formal e abstrata nas provas matemáticas. Em um sistema axiomático, escolhe-se um certo número de noções e hipóteses iniciais, assumidas como verdades evidentes e suficientes por si mesmas, sobre as quais edifica-se a teoria almejada. Em seguida, procuram-se as consequências dessa coleção de noções e hipóteses primitivas. É desse modo que se estrutura uma teoria axiomática. (DA COSTA, 1977, p. 31). No caso da matemática, parte-se de uma coleção de objetos matemáticos (ou de um grupo de sentenças matemáticas) evidentes e suficientes por si mesmas, e, a partir delas,

9 A geometria pura trata de sistemas e estruturas completamente abstratas, enquanto que a geometria aplicada trata de adequar estes sistemas e estruturas abstratas ao mundo real”. Cf. CLAPHAM and NICHOLSON, *The Concise Oxford Dictionary of Mathematics*, p. 641. Ainda sobre isso, Newton da Costa nos esclarece o seguinte: “A matemática e a lógica não são ciências empíricas. Todavia, outras, como a física e a química, dependem da experiência e da observação do mundo real”. Cf. DA COSTA, *Introdução aos fundamentos da matemática*, p. 58.

10 A matemática e a lógica são consideradas ciências puras porque seus objetos existem exclusivamente no âmbito do raciocínio e da abstração. Cf. DA COSTA, *Introdução aos fundamentos da matemática*.

prova-se efetivamente um amplo conjunto de propriedades e resultados matemáticos. Uma teoria matemática construída mediante uma metodologia axiomática é bastante eficaz e útil porque gera economia de pensamento e promove sistematização e simplificação do conhecimento. (*Ibid*, p. 33 e p. 42). Devido a esses aspectos positivos, o método axiomático adquiriu grande êxito e notoriedade nas ciências puras, de modo que, com o passar do tempo e com a evolução da matemática, especialmente à geometria, o método axiomático tornou-se cada vez mais rigoroso, chegando a um alto grau de perfeição lógica. (*Ibid*, p. 32).

Na empreitada de desconectar e livrar a matemática da influência e dependência dos sentidos e do mundo concreto, o matemático instituiu e consolidou o uso de uma linguagem lógico-simbólica e de um método lógico-dedutivo, de modo que todo o corpo da matemática pudesse ser fundamentado e desenvolvido a partir de princípios lógico-rationais mediante raciocínios puramente lógico-rationais. (*Ibid*, p. 4 e p. 7). Nesse quesito, os matemáticos da Grécia Antiga foram os primeiros a empreender uma tentativa de conceber e realizar uma matemática abstrata e formal, livre das avaliações das sensações corporais e das opiniões pessoais. O caminho que alcançou êxito nessa empreitada se deu através da automatização e racionalização da matemática através da adoção do método dedutivo. Segundo Heródoto, Aristóteles e outros (Proclo, Plínio, Plutarco, Diógenes Laércio), foi Tales de Mileto (600 a.C.) que trouxe a matemática do Egito para a Grécia e lhe deu a forma demonstrativa que sempre teve desde a antiguidade grega, com ênfase na posição central da noção de demonstração dedutiva. (BOYER, 1989, pp. 45-7). Porém, foi somente com Euclides de Alexandria (300 a. C.) que houve uma efetiva e plena realização desse projeto.

Entre os antigos matemáticos gregos havia um grande mal-estar referente à problemática do incomensurável¹¹ e da demonstração *ad*

*infinitum*¹². Foram estas duas questões que ensejaram o surgimento e o emprego do método dedutivo-geométrico. Era comum realizar a mensuração de comprimentos de arcos e de retas e, ao final da medida, encontrar um número inexato (ou infinito, caso se aumentasse cada vez mais a precisão da medida na tentativa de encontrar um valor numérico finito). Da mesma forma, era comum uma demonstração demandar um número interminável de passos e uma cadeia conceitual infundável toda vez que se demonstrasse uma coisa em função de uma outra que não tinha sido previamente estabelecida ou posta. Para evitar lidar com essas demonstrações problemáticas e com esses números indesejáveis, os matemáticos desenvolveram um novo método de prova. Assim, os antigos geômetras gregos, ao desenvolverem uma geometria dedutiva livre da aritmética, acrescentaram à matemática o artifício novo de demonstração puramente geométrica e dedutiva.

Os matemáticos que empreenderam com êxito esse projeto foram os grandes responsáveis por oferecer à matemática toda uma estrutura abstrata e formal, tornando-a um conhecimento intelectual e sofisticado. Toda essa abstração, intelecção e sofisticação alcançaram seu apogeu e sua consolidação com e a partir de *Os elementos* de Euclides, uma robusta e ampla obra que reuniu todo o saber matemático desenvolvido até aquele momento, conferindo-lhe uma exposição lógico-rationais seguida de uma dedução rigorosamente geométrica; um denso compêndio da ciência matemática da época, reunindo tudo o que já se sabia até aquela data, ou ainda: uma enciclopédia do conhecimento matemático da Antiguidade Clássica. (STRUICK, 1987, p. 50).

12 “Não se pode definir nem demonstrar tudo. Assim, para definir um conceito A, necessitamos de outros, por exemplo, de A_1 e A_2 ; para definir A_1 , precisamos de outros, e assim sucessivamente. Logo, numa [demonstração], se pretendemos evitar círculos viciosos, há sempre conceitos que devemos aceitar sem definição e que se denominam conceitos primitivos [...]. Da mesma maneira, qualquer disciplina matemática sempre encerra certas proposições aceitas sem demonstração, chamadas proposições primitivas [...]. Porém, escolhidas as noções e as proposições primitivas, todos os outros conceitos da disciplina, para serem empregados, devem ser definidos em termos das noções primitivas, e todas as outras proposições (verdadeiras) da mesma só devem ser aceitas mediante demonstração [...]” In: DA COSTA, *Introdução aos fundamentos da matemática*, p. 9.

11 Os incomensuráveis são grandezas não exatas e não finitas. Por exemplo, a raiz quadrada do número dois é um incomensurável, e a divisão entre a circunferência e o diâmetro do círculo dá como resultado um incomensurável (número pi). Todos os números irracionais são incomensuráveis. Cf. BOYER, p. 72.

3 Os ELEMENTOS DE EUCLIDES

O tratado de matemática de Euclides, intitulado *Os elementos*¹³, foi composto conforme o método dedutivo dos geômetras¹⁴. Sobre o título desta obra, Aristóteles nos informa, em sua *Metafísica*, que as proposições geométricas são chamadas de elementos¹⁵. Assim, fica claro por que o título desse tratado é *Elementos*, já que, como ficará evidente mais adiante, as proposições euclidianas apresentam e demonstram objetos e propriedades matemáticas de maneira puramente geométrica.

O método dedutivo à maneira dos geômetras, ou simplesmente método geométrico, pode ser facilmente compreendido tão somente pela observação de como o tratado euclidiano está estruturado. Em primeiro lugar são enunciadas as sentenças que não carecem de demonstração; e em segundo lugar são enunciadas aquelas sentenças que necessitam de demonstração. As sentenças requerentes de demonstração são deduzidas e provadas a partir das sentenças indemonstráveis. Os conteúdos das sentenças indemonstráveis referem-se aos entes, objetos e propriedades geométricas, logo a dedução euclidiana é estrita e puramente geométrica.

Numa demonstração matemática, começa-se com algo dado como certo e a partir daí avança-se passo a passo até chegar naquilo que se deseja provar. (BOYER, 1989, p. 88). Há na matemática duas ordens distintas para se realizar uma demonstração: uma sintética e outra analítica. Em outras palavras, o raciocínio matemático¹⁶ é feito de duas maneiras: síntese e análise. Quando a cadeia de raciocínios matemáticos leva das premissas à conclusão (raciocinar a partir do que é conhecido para o que se deve demonstrar),

13 Depois da *Bíblia*, estima-se que os *Elementos* de Euclides foi o livro mais reproduzido e estudado ao longo da história do Ocidente, pelo menos até fins do século XIX. Cf. STRUIK, *A Concise History of Mathematics*, p. 49.

14 Método geométrico. Os matemáticos usam, predominantemente, o termo *método axiomático*.

15 Cf. o original: “[...] denominamos “elementos” das construções geométricas aqueles itens cujas demonstrações estão inerentes nas demonstrações de outros (ou de todos, ou da maioria deles) [...]” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 998a25).

16 O raciocínio matemático é um conjunto de passos que podemos utilizar para assegurar a validade de certas afirmações (conclusões), desde que acreditemos na validade de outras que consideramos como já conhecidas (premissas).

temos a ordem sintética. (*Ibid*, p. 305). Nesse sentido, a ordem demonstrativa empregada por Euclides nos *Elementos* é a ordem sintética, porquanto parte de uma coleção de sentenças autoevidentes (premissas) para derivar uma série de proposições (conclusões). A ordem analítica executa o procedimento inverso ao da síntese, isto é, toma as proposições por verdades autoevidentes (conclusões) e busca os fundamentos e os princípios (premissas) que as legitima e as sustenta como verdades certas e determinadas, raciocinando-se a partir da hipótese de que a incógnita foi dada e, a partir daí, deduzir uma conclusão necessária da qual a incógnita pode ser derivada. (*Ibid*). Por conta de *Os elementos* estar estruturado conforme a ordem dedutiva sintética e, sobretudo, por conta de esse tratado ser uma grande composição geométrica, refere-se também a sua via dedutiva como ordem geométrica¹⁷, de modo que este termo é sinônimo do termo ordem sintética. Nesse sentido, a dedução euclidiana, além de ser puramente geométrica, é também puramente sintética. É importante que se saiba que entre os matemáticos, a geometria euclidiana é chamada de geometria sintética porque as demonstrações são realizadas apenas com o uso de régua e compasso, além de que as representações e construções dos objetos e termos geométricos são feitas tão somente pelo uso da régua e do compasso.¹⁸

A geometria euclidiana, por fazer uso da ordem sintética nas demonstrações, parte de estruturas e conceitos sintéticos¹⁹, também denominados de entes ou conceitos primitivos, tais como a definição de *ponto* e *linha*, para gerar e provar um grupo de conclusões sofisticadas e complexas, chamadas de proposições. Os conceitos primitivos são pressupostos que não necessitam de demonstração, mas que são aceitos como certos e determinados, tomados como os fundamentos e as hipóteses de partida

17 De forma genérica, a ordem geométrica é o percurso dedutivo que vai dos indemonstráveis aos demonstráveis; dos primitivos aos derivados; das premissas às conclusões.

18 Na geometria euclidiana não há nenhum processo quantificador que seja característico de um procedimento analítico. Cf. BOYER, *A History of Mathematics*, p. 304, p. 322, p. 347.

19 Na nomenclatura e denominação dos matemáticos, são aquelas noções extremamente evidentes e simples, tanto que são também denominadas de noções intuitivas.

de uma teoria dedutiva, que, por conta disso, são também denominados de princípios²⁰ ou de indemonstráveis. É dito também que os conceitos primitivos não possuem definição ou não devem ser definidos, nem tampouco devem depender de outros conceitos, o que não ocorre em *Os elementos*, pois Euclides, além de definir *ponto* e *linha*, define-os em função dos conceitos de partes, comprimento e largura, sem tê-los definidos antes em nenhum lugar do texto²¹. De todo modo, é a partir desses princípios, admitidos como verdadeiros e incontestáveis, que Euclides demonstra as suas proposições geométricas, também denominadas de conceitos derivados ou demonstráveis. Assim, Euclides inicia os *Elementos* enunciando os princípios de sua teoria geométrica, que são de três tipos, a saber, *definição*, *postulado* e *axioma* (ou noção comum), para logo em seguida usá-los na demonstração das *proposições*. Dito isso, passaremos a tratar de cada um desses conceitos, levando em consideração o modo como estão expostos nos *Elementos* e a concepção que deveriam ter na época de Euclides.

4 DEFINIÇÕES

Nas *definições*, Euclides apresenta as entidades geométricas de que fará uso, conceituando-as e explicando-as à medida que lhes atribui significados e características. As definições euclidianas são de três tipos: Nominal (ou conceitual), descritiva e construtiva (ou de construção).

As definições euclidianas são nominais, pois não só declaram os entes geométricos, mas, sobretudo, os nomeiam, de maneira que nas definições iniciais dos *Elementos* podemos facilmente perceber isso quando Euclides enuncia os nomes *ponto*, *linha* e *superfície*, acompanhados de suas respectivas acepções, respectivamente: “ ‘Ponto é aquilo de que nada é parte.’; ‘E linha é comprimento sem

largura.’; ‘E superfície é aquilo que tem somente comprimento e largura.’ ” (*Os elementos*, Livro I, definições 1, 2 e 5). Assim, na acepção do termo, a definição nominal explicita o sentido de um nome ou de uma palavra, estabelecendo uma relação recíproca e equivalente entre o nome e o significado desse nome.

As definições euclidianas são também descritivas. A saber: “Consiste a *definição descritiva* na apresentação do ser que desejamos definir, de modo que possamos, pelos dados da definição, ter uma ideia precisa de sua forma e de seus atributos. É de emprego frequente em geometria.” (TAHAN, 1965, p. 7). Dessa forma, Euclides, ao enunciar e significar *ponto*, *linha* e *superfície*, os descreve, pois os adjetiva e os caracteriza. Ao declarar que as “extremidades de uma linha são pontos.” (*Ibid*, def. 3) ou que as “extremidades de uma superfície são retas.” (*Ibid*, def. 6), está caracterizando-as e, inevitavelmente, descrevendo-as, pois nos aponta como esses entes geométricos devem ser inteligidos ou representados.

As definições euclidianas se dão também por construção. A saber: “São de emprego frequente, em geometria, as *definições por construção*. Ocorre esse tipo de definição sempre que o matemático com auxílio de pontos, linhas ou superfícies (elementos esses bem determinados) pretende conceituar um novo elemento geométrico” (TAHAN, 1965, p. 35). Assim, quando Euclides declara o que deve ser inteligido por ângulo plano²², não o está propriamente definindo, mas está nos indicando como esse ente geométrico deve ser construído mentalmente ou pelo uso de régua e compasso.

Dessa forma, a definição euclidiana é uma sentença que enuncia aqueles entes ou objetos geométricos cuja veracidade não necessita de prova, mas que são autoevidentes e autodeterminados. A definição em Euclides se nos apresenta também como uma explicação ou declaração das características desses objetos indemonstráveis, cujo conteúdo deve comportar a significação e as propriedades fundamentais deles. Por conta disso, a própria definição em Euclides é também tida como um conceito primitivo ou um princípio

20 Também denominados *princípios matemáticos*.

21 Sobre isso, os *Elementos* de Euclides é bastante criticado por lógicos e matemáticos, pois espera-se que uma definição seja formulada a partir de termos previamente definidos, de modo que os primeiros termos não comportam definição. Estes primeiros termos seriam apenas nomeados, por isso denominados de “conceitos primitivos”. Assim, não definimos um “termo primitivo”, mas apenas indicamos as regras que regem o seu uso. Cf. DA COSTA, *Introdução aos fundamentos da matemática*, p. 9.

22 “E ângulo plano é a inclinação, entre elas, de duas linhas no plano, que se tocam e não estão postas sobre uma reta.” Cf. EUCLIDES, *Os elementos*, Livro I, def. 8.

matemático. Em vista disso, podemos dizer que os matemáticos contemporâneos de Euclides não viam a necessidade de se demonstrar os princípios da ciência geométrica dedutiva, isto é, as definições, mas apenas tomá-los como certos e confiáveis, limitando-se a iniciar a dedução matemática a partir daquilo que tinha sido acertado como verdadeiro e incontestado no quadro das definições²³.

5 POSTULADOS

O conteúdo das definições não implica na existência²⁴ dos entes geométricos, mas esta função cabe aos *postulados*, responsáveis por garantir a existência de alguns deles. Assim, no primeiro postulado²⁵ dos *Elementos* são requeridos dois pontos distintos para se ter um segmento de reta, ou seja, para se construir uma reta ou um segmento de reta, exige-se necessariamente a existência de dois pontos distintos. Por assim ser, percebe-se também que o postulado é uma sentença requerente, pois requerer algo. Esta observação pode ser melhor compreendida e assimilada quando examinamos o terceiro postulado²⁶, no qual são requeridos um centro e um raio para descrever um círculo.

Na Grécia Clássica, os postulados eram tidos e adotados como verdades particulares, porquanto eram empregados para se referir a ou se tratar de coisas específicas enquanto hipóteses básicas relativas ao ramo específico do saber, neste caso, da geometria sintética, conquanto exprimem propriedades estritamente geométricas. Dessa forma, os postulados pertencem a categoria dos princípios matemáticos, e, assim sendo, não necessitam de

23 Euclides inicia o Livro I de *Os Elementos* com uma lista de 23 *definições*, às quais seguem-se 5 *postulados* e 9 *axiomas* (ou noções comuns).

24 Na matemática, existência é entendida como ausência de contradição. Assim, quando se afirma que a solução de um problema existe, pretende-se dizer simplesmente que nenhuma contradição impede admitir a existência da solução. Um teorema de existência é a prova rigorosa de que a solução existe, mesmo que ainda não tenha sido descoberta. Há também o critério de existência em matemática associado a possibilidade da construção, de modo que não se poder falar de entes matemáticos que não possam ser construídos. Cf. DA COSTA, *Introdução aos fundamentos da matemática*, p. 36.

25 “Fique postulado traçar uma reta a partir de todo ponto até todo ponto.”

26 “E, com todo centro e distância, descrever um círculo.”

demonstração, mas são tomados e aceitos como certos e determinados. Em resumo, o postulado euclidiano é a sentença que encerra verdades peculiares e exclusivas, cujo conteúdo enuncia condições de garantia da existência dos entes e figuras geométricas.

6 AXIOMAS

Para fechar a apresentação dos princípios de sua geometria dedutiva, Euclides enuncia as *noções comuns*, também denominadas de *axiomas*. Os axiomas são as sentenças que encerram verdades universais, isto é, enunciados cujo conteúdo trata de coisas gerais a todas as ciências e saberes, por isso mesmo denominadas de noções comuns, pois são comuns a todo saber, isto é, válidas e evidentes para todo e qualquer tipo de conhecimento. Este entendimento sobre a significação axiomática fica mais claro e evidente quando examinamos diretamente o conteúdo dos axiomas euclidianos, em especial do primeiro²⁷ e do oitavo²⁸, pois tratam de coisas extremamente evidentes e genéricas, tão inequívocas e unânimes que conduzem a aceitação e persuasão imediatas.

Para Euclides e para a maioria dos antigos matemáticos gregos, os axiomas se apresentavam sob um aspecto distinto de todos os demais princípios, porque não eram meramente hipóteses, mas declarações afirmativas de fatos e de verdades evidentes por si próprias, que todos poderiam aceitar e adotar sem nenhum problema. (BOYER, 1989, p. 105). Nesse sentido, os axiomas são mais gerais e mais fortes do que as definições e postulados, mesmo estes sendo indemonstráveis, pois enquanto o primeiro trata de conceitos primitivos e o segundo de especificidades, os axiomas tratam de verdades gerais, comuns e evidentes a todos os saberes.²⁹

7 PROPOSIÇÕES

Estando enunciados os princípios da sua teoria geométrica, Euclides inicia a declaração e prova de uma série de proposições matemáticas, cuja comprovação do conteúdo de

27 “As coisas iguais à mesma coisa são também iguais entre si.” (*Os elementos*, Livro I).

28 “E o todo [é] maior do que a parte.” (*Os elementos*, Livro I).

29 Atualmente, os matemáticos não veem diferença entre axioma e postulado, de modo que ambos possuem a mesma acepção e emprego. Cf. BOYER, *A History of Mathematics*, p. 105.

cada uma delas está, por efeito, fundamentada nas instruções presentes nas definições, nos postulados e nos axiomas. Assim, cumprindo o propósito dos *Elementos*, Euclides apresenta as *proposições* seguidas das suas respectivas demonstrações. Por assim ser, as proposições são sentenças afirmativas contingentes, pois enunciam conclusões ou resultados que podem ser verdadeiros ou falsos. Justamente por conta disso, necessitam ser provadas e validadas.

As proposições são sentenças ditas contingentes porque os conteúdos dos seus enunciados não são evidentes por si próprios, mas concluem propriedades matemáticas que não são simples de entendimento e aceitação imediatas, nem tampouco de assimilação direta e rápida, de modo que precisam ser provadas para serem tidas como afirmações verdadeiras. Por efeito disso, as proposições são encaradas e tratadas como complexas e sofisticadas, já que seus conteúdos necessitam de demonstração para terem o assentimento do estudante. Depois que se dá a demonstração da proposição, todos a tomam por verdade certa e indubitável, passando a ser chamada, a partir daí, de teorema. Esta observação pode ser melhor evidenciada se examinarmos, por exemplo, o conteúdo da penúltima proposição do Livro I dos *Elementos*: “Nos triângulos retângulos, o quadrado sobre o lado que se estende sob o ângulo reto é igual aos quadrados sobre os lados que contém o ângulo reto” (*Os elementos*, Livro I, proposição 47). Esta proposição é bastante notória, pois encerra um dos mais célebres resultados da matemática, comumente conhecida pelo nome de teorema de Pitágoras. Perceba que a simples leitura dessa proposição não nos persuade de sua veracidade, de modo que é preciso demonstrá-la para que, só depois disso, nos convençamos de sua certeza.

A demonstração euclidiana do teorema de Pitágoras se serve das informações contidas nos *princípios*, a exemplo das definições 10 e 19; dos postulados 1 e 4; e dos axiomas 1 e 2, notadamente.³⁰ Isso implica dizer que as

conclusões e resultados que as proposições encerram são consequências diretas das definições, dos postulados e dos axiomas. Por conta disso, os conceitos declarados nas proposições são denominados de conceitos derivados, como tinha de ser, já que são construídos a partir dos conceitos primitivos. Desse modo, o que garante e legitima a veracidade das proposições são as verdades autoevidentes e indubitáveis estabelecidas e consolidadas nos princípios.

Além do teorema de Pitágoras, outros célebres resultados matemáticos já eram conhecidos na época de Euclides, a exemplo das áreas de algumas superfícies e dos volumes de alguns sólidos. Assim como o teorema de Pitágoras, estes resultados não eram autoevidentes, de modo que careciam de demonstração, o que leva Euclides a tomar estes resultados complexos e sofisticados por proposições e, servindo-se da dedução geométrica em ordem sintética, procurar demonstrá-los, tendo em vista que o importante em uma demonstração é que seja válida e que forneça o resultado esperado. Nesse quesito, foi somente com Euclides que encontramos pela primeira vez uma sequência lógica de teoremas gerais com demonstrações apropriadas. (STRUICK, 1987, p. 48-50).

8 CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO GEOMÉTRICO EUCLIDIANO

A partir dessa breve discussão sobre a estrutura dos *Elementos* de Euclides, fica-nos claro que o método euclidiano é do tipo dedutivo sintético; tanto no sentido de partir de um conjunto de premissas (definições, postulados e axiomas) em direção às suas consequências (proposições), quanto no sentido de oferecer uma prova em termos geométricos, apenas com o uso de régua e compasso. De maneira resumida e direta, tendo em mente o exposto acima, podemos dizer que Euclides enuncia um pequeno número de conceitos iniciais que lhe permite demonstrar geometricamente um grande número de propriedades matemáticas.

30 “E quando uma reta, tendo sido alteada sobre uma reta, faça os ângulos adjacentes iguais, cada um dos ângulos é reto, e a reta que se alterou é chamada uma perpendicular àquela sobre a qual se alteou” (def. 10). “Figuras retilíneas são as contidas por retas, por um lado, triláteras, as por três, e, por outro lado, quadriláteras, as por quatro, enquanto multiláteras, as contidas por mais de quatro retas” (def. 19).

“Fique postulado traçar uma reta a partir de todo ponto até todo ponto” (post. 1). “E serem iguais entre si todos os ângulos retos” (post. 4). “As coisas iguais à mesma coisa são também iguais entre si” (ax. 1). “E, caso sejam adicionadas coisas iguais a coisas iguais, os todos são iguais” (ax. 2).

Apesar do rigor lógico e do êxito demonstrativo dos *Elementos*, este tratado geométrico não está imune às críticas. Em sua crítica aos *Elementos* de Euclides, o matemático e lógico Newton da Costa assevera o seguinte:

[...] A obra de Euclides não é inteiramente satisfatória, entre outras razões, porque o geômetra grego, em suas demonstrações, lança mão, em diversas oportunidades, de suposições que não enunciou de modo explícito. Por conseguinte, Euclides não se limitou a tirar consequências exclusivamente dos conceitos primitivos que explicitou, donde sua axiomática não ser perfeita. (DA COSTA, 1977, p. 32).

A crítica que matemáticos e lógicos lançam sobre a axiomática de Euclides³¹ se deve ao caso de algumas definições euclidianas não se apresentarem como legítimas definições. A definição perfeita deve ser aquela sentença que exprime a coisa pela própria coisa de maneira claríssima e evidente. A definição perfeita é também aquele enunciado que exprime a coisa através de outras coisas previamente definidas com clareza e distinção. Conforme as exigências da lógica matemática, esses são os dois critérios fundamentais requeridos para que tenhamos uma genuína definição, de modo que a definição que não cumpre um desses dois critérios não pode ser considerada uma autêntica definição. Assim, por não cumprir estes dois critérios, algumas das definições euclidianas não são encaradas como legítimas definições³², a exemplo das definições de *ponto*, *linha* e *superfície*.

Euclides define ponto em função do termo “parte”, apesar de não tê-lo nomeado de antemão e nem esclarecido previamente o que se deveria entender por “parte”. Não sabemos se Euclides entendia o termo “parte” como uma palavra clara e distinta por si mesma; quer dizer, se Euclides tomava o significado do vocábulo “parte” como extremamente evidente. Assim, se fosse esse o caso, então o termo “parte” não careceria de significação nem de nomeação. Além do mais, não sabemos

com certeza segura se Euclides apenas nomeou “ponto” sem conceituá-lo, ou se foram seus discípulos que tomaram a decisão de conceituar “ponto”, associando-o com “parte”. Essa crítica também é corroborada pelo argumento de que a ideia de “parte” é completamente estranha e alheia à ideia de “ponto”, porque, além de não terem nada em comum, são coisas inteiramente opostas.³³ Da mesma forma, o uso dos termos “largura” e “comprimento” por Euclides, ao definir linha e superfície, recebe a mesma crítica. Além dessas críticas, há também a censura que se faz ao uso dos termos “parte”, “largura” e “comprimento” para exprimir ou descrever coisas e objetos abstratos, dado que esses termos³⁴ se aplicam a caracterização e mensuração de coisas e objetos reais. Portanto, conforme esses critérios e críticas, a axiomática euclidiana é considerada imperfeita. No tocante a natureza das definições euclidianas, diz-se que são definições geométricas por declararem e tratarem tão somente de entes e objetos geométricos.

Sobre os postulados euclidianos, considera-se que são legítimos, porquanto satisfazem os critérios anteriormente citados e discutidos. Afirma-se isso porque os conteúdos dos postulados são dotados de clareza e evidência próprias, e são também enunciados em função de termos previamente nomeados e determinados nas definições. Como vimos anteriormente, os postulados euclidianos são petições que dizem respeito somente às particularidades dos objetos geométricos declarados nas definições, e, por conta disso, diz-se que os postulados euclidianos são postulados geométricos. Nesse quesito, ressaltamos apenas a problemática envolta no quinto postulado³⁵, já que durante muito tempo se tentou demonstrá-lo por se considerar que ele extrapolava as funções e atribuições básicas de uma petição geométrica, e por isso não aparentava ser uma sentença indemonstrável, mas se assemelhava mais

33 Aqui caberia dizer também que se trata de uma definição negativa, isto é, a definição que define a coisa por aquilo que ela não é.

34 Largura e comprimento.

35 “E, caso uma reta, caindo sobre duas retas, faça os ângulos interiores e do mesmo lado menores do que dois retos, sendo prolongados as duas retas, ilimitadamente, encontrarem-se no lado no qual estão os menores do que dois retos.” (Postulado das paralelas, Livro I).

31 O método geométrico euclidiano é um tipo de axiomática.

32 Caso a definição não se apresente sob a forma de um autêntico termo primitivo, deve então satisfazer esses dois critérios.

a uma proposição demonstrativa. Porém, o quinto postulado de Euclides, nos domínios da geometria euclidiana, nunca foi demonstrado, e, por efeito disso, continua sendo um legítimo e autêntico postulado.

Em relação aos axiomas euclidianos, não há dúvidas de que concluem e declaram verdades gerais e comuns a todos os campos da matemática. Nesse quesito, não há dúvidas de que são legítimos axiomas. Os conteúdos dos axiomas euclidianos são claros e evidentes por si mesmos, não tanto pela simplicidade e precisão de seus enunciados, nem ainda pela obviedade das coisas que enunciam, mas, sobretudo, pela força persuasiva de assentimento e inteligibilidade imediatas. Os axiomas euclidianos não dependem nem necessitam daquilo que se declara nas definições e nos postulados, como tem de ser, por isso podem ser enunciados em função de outros termos sem definição prévia. No entanto, a única exigência que se faz é que esses termos sejam muito evidentes e tenham total relação com aquilo que se enuncia no axioma. À exceção do nono axioma, todos os demais, conforme o estabelecido acima, são legítimos axiomas. A problemática do nono axioma³⁶ está em sua semelhança com um postulado, dado que aparenta ser uma petição, pois exige uma condição geométrica básica para termos uma área (superfície geométrica finita ou limitada). Apesar disso, a obviedade e generalidade dessa sentença nos faz acolhê-la como axioma sem maiores problemas, de modo que isso não tira a legitimidade e autenticidade dos axiomas euclidianos. Por fim, cabe esclarecer que os axiomas euclidianos não devem nem podem ser denominados de axiomas geométricos, como tem de ser, já que seus enunciados não declaram nem tratam de objetos ou particularidades estritamente geométricas, satisfazendo a sua universalidade.

Quanto às proposições euclidianas, apenas observamos que todas são legítimas demonstrações geométricas, porquanto são deduzidas de modo puramente geométrico, e nenhuma delas se confunde nem se assemelha às definições, postulados ou axiomas, como tem de ser, já que são sentenças que podem e devem

ser provadas porque não são de rápido e fácil assentimento e compreensão. Como sugerimos acima, a axiomática euclidiana é geométrica em parte devido aos conteúdos das definições e dos postulados serem estritamente geométricos, mas, a axiomática de Euclides é geométrica, sobretudo, devido ao fato de as demonstrações serem realizadas de maneira puramente geométrica. Isso significa dizer que Euclides deduz e prova as suas proposições utilizando, sobretudo, os entes e objetos declarados nas definições e requeridos nos postulados, empregando apenas uma régua e um compasso para operá-los. Por conta disso, o método axiomático euclidiano é também denominado método geométrico.

Portanto, uma perfeita axiomática é aquela que parte de enunciados tão claros e evidentes que são capazes de evitar e afastar os “círculos viciosos” e as “cadeias causais conceituais intermináveis”. Essas exigências e condições são fundamentais para que se realize uma legítima e autêntica dedução sintética, e, por efeito, se tenha uma genuína e fidedigna axiomática. Assim, Euclides procede de maneira axiomática para não cair em uma “regressão conceitual” *ad infinitum*; isto é, para todo conceito que declarar, necessitar de um outro conceito que o explique. Ademais, a própria natureza do método dedutivo sintético (axiomática) exige que seja assim, dado que é um método finito, e, como tal, parte de um número reduzido e fixo de premissas; além de que, por ser um método lógico, a própria lógica demanda a sua finitude.

É importante mencionar que, além de definições, axiomas, postulados e proposições, há também *lemas*, *corolários* e *escólios*, que, de forma geral, são sentenças complementares e explicativas às proposições, quando necessário, e que, por conta disso, sempre são postas depois das proposições ou junto delas, e, assim como as proposições, são passíveis e necessitárias de prova. O corolário é uma consequência ou conclusão deduzida ou induzida diretamente das informações ou dos conteúdos das proposições; o escólio é um tipo de comentário ou interpretação de cunho explicativo que serve, sobretudo, para elucidar ou explicitar melhor determinadas questões ou aspectos das proposições que não ficaram perfeitamente

36 “E duas retas não contêm uma área.” (Livro I).

claros ao longo das demonstrações; e o lema é uma proposição secundária (solidária e subordinada) à proposição central, já que é um tipo de complemento e de suporte à proposição principal, de modo que, por conta disso, não necessariamente está dentro da sequência ou cadeia dedutiva. Vale destacar que Euclides não recorre ao artifício do escólio ao longo de suas demonstrações geométricas, pois utiliza apenas corolários e lemas. Apesar de haver uma clara distinção e separação quanto aos significados e empregos desses artifícios a época de Euclides, atualmente eles são tomados e tidos como sinônimos e equivalentes, de modo que escólio e corolário se referem aos mesmos conceitos e propósitos, assim como também lema e teorema.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O método euclidiano demonstra muitas propriedades matemáticas de forma puramente geométrica, de modo que é nesse quesito que está a originalidade desse método. O modo como Euclides opera é bem simples de entender: ele enuncia uma ampla coleção de entes geométricos (ponto, linha, superfície, ângulo, círculo, entre outros) na forma de premissas (definição, postulado, axioma), e a partir delas demonstra uma extensa lista de proposições matemáticas. Assim é o *modus operandi* de Euclides.

Todas as propriedades sobre círculos, triângulos e demais figuras geométricas que Euclides enuncia nos *Elementos* não são apenas apresentadas, mas são provadas. No sistema dedutivo dos *Elementos*, Euclides demonstra geometricamente as relações e propriedades matemáticas como consequências lógicas de algumas poucas e simples premissas. Por efeito disso, para prosseguir adiante no estudo das demonstrações euclidianas de maneira a depreendê-las efetivamente, deve-se, necessariamente, aceitar as premissas como verdadeiras. Mas, mais que isso, deve-se aceitá-las como afirmações suficientes e determinadas por si mesmas. O rigor lógico do método euclidiano está em ser axiomático, quer dizer, se aceitarmos as premissas, devemos aceitar também todo o restante, de modo que nenhuma dúvida posterior é possível. Nesse sentido, a força do método geométrico também está em ser axiomático porque suas

premissas são apresentadas como fundamentos sólidos e irrefutáveis. Assim, demonstrar geometricamente à maneira de Euclides significa tomar os elementos geométricos e dispô-los sob a linguagem e a ordem do método geométrico. A linguagem do método geométrico é nada mais que as formas e as figuras geométricas, e a ordem do método geométrico é a própria ordem do método dedutivo. Assim, a maneira de demonstrar de Euclides é genuinamente geométrica e puramente dedutiva. Dessa maneira, distinguem-se duas coisas no modo euclidiano de demonstrar, quais sejam, a linguagem e a ordem.

Os elementos geométricos declarados nas premissas são, para os matemáticos, objetos de natureza simples e intuitiva, e nesse sentido são denominados de sintéticos pelos matemáticos, de maneira que é daí que deriva o termo geometria sintética, comumente usado pelos matemáticos para se referirem à geometria euclidiana. Os elementos geométricos que servirão de pressupostos para fundamentar a demonstração das proposições são apresentados inicialmente como verdades autossuficientes e autodeterminadas. Por tomar esta via demonstrativa, o método geométrico é também denominado de método sintético ou simplesmente de síntese. Assim, em Euclides, temos a ideia de método como *linguagem* e *ordem*, ou seja, toma-se o método geométrico euclidiano por “forma de linguagem” e por “maneira de demonstrar”, respectivamente. A concepção de método geométrico apenas como ordem imperará ao longo da história, sobretudo na filosofia do Seiscentos, como mostraremos adiante ao tratarmos de alguns dos principais filósofos desse período.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Metafísica.** *Livros I, II e III.* Campinas: IFCH Unicamp, 2008.

BOYER, Carl B. **A History of Mathematics.** New York, Brooklin: JOHN WILEY & SONS, 2º ed., 1989.

CLAPHAM, Christopher; NICHOLSON, James. **The Concise Oxford Dictionary of Mathematics.** New York: Oxford University Press, 4º ed., 2009.

DA COSTA, Newton C. A. **Ensaio sobre os fundamentos da lógica.** São Paulo: HUCITEC, 3º ed., 2008.

DA COSTA, Newton C. A. **Introdução aos fundamentos da matemática.** São Paulo: HUCITEC, 2º ed., 1977.

EUCLIDES. **Os elementos.** São Paulo: UNESP, 2009.

FERIGOLO, Jorge. **A Epistemologia de Aristóteles.** São Leopoldo, RS: Unisinos, 2014.

FRAGOSO, E. A. da Rocha. **O método geométrico em Descartes e Spinoza.** Fortaleza: EdUECE, 2011.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento.** São Paulo: Martins Fontes, 3º ed., 2012.

STILLWELL, John. **Mathematics and Its History.** New York: Springer-Verlag, 1989.

STRUIK, Dirk J. **A concise history of mathematics.** New York: Dover Publications, 4º ed., 1987.

TAHAN, Malba. **O problema das definições em matemática.** São Paulo: Saraiva, 1965.



MELANCOLIA: DESAGRADO MORAL PARA COM O PRÓPRIO EU

MARIA TEREZA MENDES DE CASTRO *

1 INTRODUÇÃO

Em “Luto e Melancolia”, Sigmund Freud apresenta um estudo sobre a afecção que envolve estes dois momentos de profunda dor, ambos oriundos de um sentimento de perda. A correlação é feita em razão das semelhanças dos sintomas que se apresentam diante destes dois quadros. Ambos se caracterizam “por um estado de ânimo profundamente doloroso, por uma suspensão do interesse pelo mundo externo, pela perda de capacidade de amar e pela inibição geral da capacidade de realizar tarefas” (FREUD, 1917, p. 103).

O enlutado e o melancólico são, a princípio, sujeitos relutantes ao abandono e à perda de seu objeto de amor. Contudo, o estado de luto cumpre um período de dor determinado, onde aquele que sofreu a perda, gradativamente, se reintegrou a sua vida, voltando a realizar suas tarefas cotidianas e superando o estado de sofrimento causado por esta ruptura.

No caso da melancolia, a dor vincula-se de forma mais peculiar à perda do objeto amado. Tal objeto tanto pode ser uma pessoa, como algo que representa um ideal, isto é, algo que “perdeu-se como objeto de amor”, algo que não deixou de existir materialmente, mas que se foi e deixou marcado no ser o sentimento de abandono e desamparo. Freud deduz ainda a possibilidade do surgimento de um sentimento de angústia causado pela falta de clareza daquilo que se perdeu com a ausência do referido objeto. Neste caso, o sujeito tem consciência do objeto perdido, mas não é capaz de saber o que se perdeu em seu próprio Eu com tal ausência. Freud, então, relaciona a melancolia a “uma perda de um objeto que escapa à consciência”,

ou seja, podemos dizer que uma perda objetual é vivida como uma falta profunda, sem que, no entanto, possamos distingui-la ou dizer algo sobre ela.

A falta de clareza acerca daquilo que se perdeu com a ausência do objeto amado e desejado, torna a dor do melancólico enigmática, difícil de ser trabalhada, e, conseqüentemente, impossível de ser reconhecida e dita. Esta dor enigmática se agrava ainda mais por uma característica que o melancólico desenvolve: a depreciação do sentimento-de-Si. Como Freud explica, no luto, o mundo exterior se esvazia, enquanto na melancolia, há um esvaziamento do próprio Eu.

Na escuta do paciente, fica claro para Freud que a depreciação do objeto amado volta-se para o próprio Eu. A carga da libido, antes direcionada ao outro, fica sem orientação diante do desenlace amoroso. Face ao não desapego e à recusa de se abster do objeto, a carga libidinal acaba sendo direcionada e retida no Eu. Uma tensão entre sentimentos opostos se estabelece: amor e ódio. Inicia-se um conflito ambivalente entre o EU que se empobreceu e o EU moral (Super-ego). O outro é internalizado de forma inconsciente e o Eu passa a sofrer uma dor de si sem ter consciência que este estado psíquico é, na verdade, um ódio direcionado ao outro e não a si mesmo, como pode parecer.

Visto que a escolha objetual é feita numa base narcísica, ou seja, a escolha do objeto se dá pela identificação do próprio sujeito com o objeto, ocorrendo a ruptura entre ambos, todo o sentimento de ódio retorna ao próprio Eu do indivíduo. Esta reação que se estabelece no próprio Eu se dá de forma inconsciente, como já mencionamos. O sujeito melancólico consegue, dessa forma, manter vínculo com o objeto perdido, sem abrir mão de sua relação afetiva com ele. Uma relação estabelecida nestes

* Membro Associado em Formação Básica ao CORPO FREUDIANO - ESCOLA DE PSICANÁLISE e Mestre em Filosofia pela UECE.

termos, onde o amor refugiado na identificação narcísica é substituído pelo sentimento de ódio, não poderia gerar outro sofrimento senão uma satisfação sádica. A evolução desse sintoma patológico, segundo o entendimento de Freud, levaria o sujeito ao ato extremo autodestrutivo, isto é, ao suicídio.

2 SUICÍDIO, UM EMBATE ENTRE O AMOR E O ÓDIO

Um gesto desses se prepara no silêncio do coração, da mesma maneira que uma grande obra. O próprio homem o ignora. Uma noite, ele dá um tiro em si mesmo ou se joga pela janela. (O Mito de Sísifo - Albert Camus)

Albert Camus (1913-1960), na introdução de seu ensaio “O Mito de Sísifo” (1942), insere uma questão filosófica fundamental a ser respondida pelo homem: julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida. A decisão entre viver e morrer, segundo Camus, dá-se integralmente no âmbito do pensamento individual: “Começar a pensar é começar a ser atormentado” (CAMUS, 1942, p. 18). Na concepção camusiana, as causas para esse movimento autodestrutivo são germinadas dentro do coração do homem, fato que dificultaria a um observador externo entender o verdadeiro motivo para a sua consumação e, por vezes, até mesmo o entendimento de seu próprio executor. Nesse ensaio, Camus relaciona o suicídio ao *absurdo*, ou seja, à insensatez de nossas vidas em um mundo inexplicável onde nossa sensação de pertencimento se esvai, é como um “[...] divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário” (CAMUS, 1942, p. 20).

Podemos fazer uma aproximação entre essa sensação de despertencimento enfatizada por Camus, e o esvaziamento do Eu, sentimento que caracteriza o melancólico, segundo Freud. Como vimos, enquanto o enlutado consegue dar significado a sua perda, o melancólico não consegue ter a compreensão do que se perdeu com a ausência do objeto, o que aumenta sua sensação de desamparo e esvaziamento. O despertencimento revela uma ausência de lógica num sentimento de ruptura e desconexão com o mundo exterior. Contudo, o efeito desta incompreensão de sentido em estar no mundo se oculta em nosso inconsciente, ou, como escreveu Camus, “no silêncio do coração”.

O amor antes depositado no outro como investimento libidinal, e agora sem destino, retorna ao Eu “modificado”, face a sua identificação narcísica com o objeto. O Eu transformado surge como fusão entre o próprio Eu e o objeto, representando uma unidade composta de sentimentos opostos e conflitantes. O melancólico, não aceitando a perda de seu objeto amado, a nega psiquicamente e utiliza sua energia libidinal para mantê-lo dentro de si. O melancólico não quer se desfazer do amor, mas este sentimento retido no próprio Eu ganha, inconscientemente, outra dimensão.

Reativo à dor do abandono, o sentimento de amor toma forma de outro sentimento que lhe é oposto, o sentimento de ódio. Inconscientemente, o ódio relativo ao objeto antes amado é direcionado ao Eu “duplo”. Esta tensão entre esses dois sentimentos, o amor que deseja conservar o objeto e o ódio que deseja recriminá-lo, leva à tensão entre o Ego e o Super-ego, este cumprindo sua função de consciência moral, e aquele tentando se autoflagelar pela sua culpa. O Eu se enfurece consigo mesmo desencadeando um estado de sofrimento e autodepreciação. Culpa por ter escolhido a si próprio?

O embate entre esses dois sentimentos, ódio e amor, dará origem a duas forças opostas. Freud representará estas forças como um embate entre Tânatos (pulsão de morte) e Eros (pulsão de vida). O primeiro representa o instinto destrutivo de morte, enquanto que o segundo, o de autoconservação. O triunfo de Tânatos, caso comum nas situações patológicas, representaria a efetivação do ato definitivo do sujeito melancólico, dar cabo a sua própria vida.

O suicídio é considerado por Freud, no caso do melancólico, como um ato inconsciente de morte contra o outro, mas que, efetivamente, afeta o Eu identificado com o objeto. Por isso, Freud vincula a dor do sujeito que sofre esta patologia ao sintoma do sádico, pois, na verdade, trata-se de uma vingança revestida de autoflagelação, motivada pela perda do objeto amado. O sadismo é um retorno do Eu a sua própria dor relativa ao objeto exterior.

A dor psíquica é, portanto, neste caso, uma dor de amor. O Eu, para sobreviver, precisa da aceitação do Super-eu, precisa de

seu amor, como um filho que necessita da aprovação do pai. O melancólico anseia por este sentimento, pois investiu toda sua libido no outro, no objeto pertencente ao mundo externo, desejando dele o sentimento de pertencimento e de amparo.

A busca pela manutenção do amor pode ser vista como uma tentativa de Eros de restabelecer laços com aquilo que se foi, numa expectativa de recriar um sentido à própria existência.

3 MELANCOLIA: UMA DOR MORAL

O Super-eu, equivalente à consciência moral, atormentará o Ego submetendo-o ao processo de culpabilidade. Entretanto, esse “ato judicial” é contínuo e independe de uma culpa real; é como se o Super-ego cumprisse apenas seu papel inquiridor propondo constantemente ao Eu sempre uma autoanálise.

Como atesta Freud, a dor que se estabelece volta-se predominantemente para as questões morais, e muito raramente para aspectos ligados à deficiência física, feiura, inferioridade social etc. Freud, em “Luto e Melancolia”, não explica o porquê de não serem considerados tais valores na constituição da dor do melancólico, mas evidencia o profundo desagrado moral do próprio Eu em sua interioridade.

A consciência moral é descrita em “Totem e Tabu” como “a percepção interior do repúdio a determinadas moções do desejo existentes em nós” (FREUD, 1913, p. 118). Pela definição, podemos dizer que a moral está intimamente ligada a uma teoria dos impulsos. Trata-se de uma interiorização de impulsos agressivos sentida como culpa e sujeita à punição. O sentimento moral se origina de um sentimento de medo sob dois aspectos: medo de uma autoridade externa, que nos obriga a renunciar a satisfação de nossos desejos, e o medo ante o Super-eu, autoridade interna, que gera a consciência de autopunição.

Contudo, a não realização de nossos desejos não os elimina, mas os direciona ao próprio Eu, fazendo nascer uma grande insatisfação, o que gera certa agressividade voltada para o próprio Eu. Dessa forma, mente e corpo adoecem e se punem através do sadismo. O sadismo é uma manifestação de um grande

desagrado moral de si mesmo, onde Ego e Super-ego se conflitam.

Mas o que seria uma dor moral? Seria uma dor de si mesmo pelas nossas escolhas inconscientes? Qualquer ser humano tem em si mesmo seu instinto de autopreservação, mesmo que não saiba reconhecer os afetos que envolvem este impulso. A dor moral que surge em nossa consciência tem sua origem neste embate entre o Eu e o Super-eu; um Eu que reconhece a autoridade do Super-ego e que entende que existe algo além de sua consciência. Este sofrimento tem aspecto infinitamente mais dilacerante que a dor física, pois, na maioria das vezes, podemos senti-lo sem podermos entender sua manifestação. Esta é a dor moral do melancólico: um embate entre o desejo de autoconservação e o desejo de auto-destruição acompanhado do sentimento de culpa.

A concepção freudiana de Super-eu está intimamente ligada à função do pai. É a voz do pai sempre ecoando no Eu. A dor moral é uma dor nostálgica que gera um sentimento de culpa e um latente desejo de autopunição.

4 MELANCOLIA, UMA DOR SEM FIM?

Ao final de seu texto, “Luto e Melancolia”, Freud atesta a dificuldade de garantir uma solução para o sofrimento do melancólico. Infere, contudo, que a superação dessa dor possa ocorrer no âmbito do inconsciente de duas maneiras: pelo esgotamento da raiva em relação ao objeto, ou pela desvalorização do objeto antes amado, caso em que o melancólico retomaria sua autoestima.

Poderia ser a melancolia uma dor latente sempre presente no Eu? Sendo nós, seres humanos, sempre desejantes de amor, poderíamos trazer o germe da melancolia em nosso ser? No *Banquete*, Platão utiliza Eros para ilustrar a fundamental característica do amor: sua ambiguidade. Filho de Poros (o recurso) com Penia (a pobreza), o amor tem em sua gênese a dualidade: a perfeição e a imperfeição. O amor é sempre uma necessidade, é sempre insuficiência, mas é também desejo de conquistar e de conservar. O amor é, portanto, um sentimento de busca pelo que nos falta e que nunca se sacia. Sendo assim, amar é procurar sempre por nossa completude. Trazemos,

portanto, essa nostalgia em nosso ser onde, possivelmente, abrigamos nossa melancolia.

A dor melancólica é uma dor angustiante e, por vezes, desesperadora, pois, como afirmou Freud, é uma dor difícil de ser dita, difícil de ser localizada. Não sabemos se ela está a espreita... O filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard (1813-1855), em sua obra “O Desespero Humano” (1849), define o desesperado como um *doente de morte*. O homem, na verdade, não morre desta doença, mas ela lhe é intrínseca e somente cessa com a morte do sujeito. “Quem desespera não pode morrer; “assim como um punhal não serve para matar pensamentos”, assim também o desespero, verme imortal, fogo inextinguível, não devora a eternidade do eu, que é o seu próprio sustentáculo” (KIERKEGAARD, 1849, p. 31).

Podemos dizer que Kierkegaard considera o desespero como uma dor inerente à própria existência do homem. Freud, embora não tenha apontado para uma cura da melancolia, tentou conhecê-la e explicá-la. A melancolia, então, seria um afeto inerente ao nosso ser? Conhecer o processo psíquico nos seria útil no auxílio de sua superação? Sem dúvida! Conhecer aquilo que nos afeta nos oferece uma grande possibilidade de lidar melhor com qualquer forma de afecção. Não podemos evitar nossas paixões, nem mesmo dominá-las, mas, apesar dos afetos constantes, podemos tentar orientar nossos atos para uma via mais produtiva.

Para tentarmos refletir acerca desta via, recorreremos ao pensamento do filósofo Benedictus de Spinoza. Faremos, a seguir, uma breve apresentação de seu pensamento apresentado em sua obra “Ética” (1675). Esta obra se divide em cinco partes, mas abordaremos somente a parte terceira intitulada “A origem e a natureza dos afetos”. Nela, o filósofo fala sobre o engano dos homens em considerarem-se livres pelo simples fato de estarem cômicos de suas ações quando, na verdade, desconhecem o que as determina: “Assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinadas” (ET. III, Proposição 2, Demonstração, p. 171).

5 MELANCOLIA, DE AFETO TRISTE À ALEGRIA

Na obra “Ética”, mais especificamente em sua parte terceira, Spinoza desenvolve uma teoria dos afetos objetivando a compreensão acerca de sua gênese. Atesta que todos os afetos existentes e possíveis originam-se a partir de três: alegria, tristeza e desejo.

“Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (ET. III, Definição 3, p. 163). O afeto é, portanto, a variação de nossa potência de existir. Spinoza relaciona os afetos de alegria e tristeza, ao aumento e à diminuição, respectivamente, da nossa potência de agir.

Para falar sobre afecções, Spinoza não considera somente o corpo como objeto principal, mas dá ênfase também a algo incorpóreo que está unido a ele, ou seja, a nossa mente. “A mente não conhece a si mesma senão enquanto conhece as ideias das afecções do corpo” (ET. II, prop. 23, p. 117). A mente, portanto, produz ideias do corpo; e ressalta “a mente e o corpo são uma só e mesma coisa”. O que nossa mente conhece do nosso corpo são afecções, sendo estas oriundas a partir do encontro com outros corpos no mundo em que estamos inseridos.

Assim, o corpo é potência em ato e é constantemente afetado no mundo por outros corpos (afecções). Nesses constantes encontros de corpos, segundo Spinoza, o homem conhece somente os efeitos gerados em seu corpo, ou seja, é consciente somente das impressões causadas por estes encontros, mas desconhece a verdadeira causa de seus afetos. O homem liga a imagem do afeto ao corpo que o afetou, mas ele mesmo conhece muito pouco sobre este corpo. Em outras palavras, o homem relaciona seu estado afetivo apenas ao corpo que o afetou, pois é somente isto que chega a sua consciência.

Nesses encontros, os corpos podem, entre si, estabelecer relações construtivas e destrutivas. “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor” (ET. III, postulado I, p. 163).

Considerando que todos os seres humanos tendem necessariamente a perseverar em seu ser, Spinoza identifica este esforço de existência a nossa essência: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (ET. III, proposição 7, p. 175).

Este esforço (*conatus*) dá-sesimultaneamente no corpo e na mente de forma inconsciente; o homem é sempre ser desejante, pois não pode ir contra a sua essência e, por esta razão, exerce sempre este esforço em manter-se em sua existência. Entretanto, a sua consciência indica apenas o estado do seu corpo, mas nada lhe diz sobre a causa verdadeira de seus afetos e, conseqüentemente, de seus desejos. O desejo é o inconsciente do homem. Ressaltamos que em sua “Ética”, Spinoza não utiliza o termo “inconsciente”, mas evidencia o desconhecimento da verdadeira causa de nosso desejo.

Feita esta brevíssima explanação sobre a teoria dos afetos, falaremos agora acerca do ponto específico a que se refere o tema deste trabalho: a melancolia. Seguindo o raciocínio spinozista, a melancolia, dor profunda, se origina de um dos afetos primários: a tristeza. Por tristeza, Spinoza compreende a passagem da mente a uma perfeição menor, isto porque o corpo entrou em contato com outro corpo que não se constituiu com a sua própria natureza. Spinoza diz que a melancolia ocorre quando o nosso corpo é inteiramente afetado de tristeza, ou seja, quando nosso corpo estabelece com outros corpos encontros que violam a sua natureza. Por conseguinte, esses encontros reduzem sua potência de agir e, porque não dizer, reduzem o desejo, que é nossa essência, e, por fim, reduzem nossa potência de vida.

A via indicada para a superação dessa tristeza, dessa despotencialização do nosso corpo e de nossa mente, seria a produção de bons encontros, encontros que restabelecem a boa relação com o nosso corpo e nossa mente. A produção de bons encontros é uma responsabilidade do próprio ser humano, o que não é tão fácil assim, já que, em geral, não compreendemos as relações que nossa mente estabelece com o nosso corpo, mas apenas o efeito causado nele.

Bons encontros serão produzidos a partir do momento em que passamos a compreender o que há de comum em nosso corpo com outros corpos. Corpos semelhantes se compõem. Dessa forma, nossa potência de existir é aumentada, aumentando o nosso *conatus*, aumentando nosso desejo de perseverar em nossa existência.

A vida é um constante esforço de existir e, para preservá-la, precisamos compreender a natureza que existe em nós e “qualquer coisa que possa destruir o nosso corpo não pode nele existir” (ET. III, Proposição 10, Demonstração, p. 177).

Bons encontros geram afetos de alegria e esta é a primeira expressão do amor, de conservação, de potência e de vida.

6 CONCLUSÃO

Podemos, enfim, apontar algumas semelhanças entre a análise de Freud em relação à melancolia e a compreensão deste afeto na percepção spinozista.

A dor do melancólico, segundo Freud, é particularizada pelo desenvolvimento de um sentimento de autodepreciação, único sintoma que a diferencia do sentimento de luto. Vimos que a tristeza profunda que caracteriza o estado de melancolia envolve sentimentos de amor, ódio e desejo. A dor causada pela perda do objeto amado e o desejo de manter a força libidinal em nosso Eu, leva-nos a um estado conflitante onde se pronunciam tanto pulsões de vida como de morte. O mesmo amor que antes alegrava a nossa existência, agora perdido, se reveste em ódio acompanhado de uma profunda tristeza. Na “Ética”, Spinoza relaciona estes dois afetos, alegria e tristeza, a nossa maneira de existir no mundo e, além disso, aos afetos de amor e ódio: “O amor nada mais é do que alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior, e o ódio nada mais é do que a tristeza, acompanhada da ideia de uma causa exterior” (ET. III, Proposição 13, Escólio, p. 181). Amamos, portanto, aquilo que nos faz bem, que nos alegra e, portanto, que aumenta nossa potência de agir; quanto ao ódio, é um afeto triste e, por esta razão, diminui nossa potência de agir.

Freud infere que aquele que perdeu seu amor objetual, de imediato, não consegue se

abster desta ausência, e afirma que “a existência do objeto perdido continua a ser sustentada” (FREUD, 1917, p. 104). Spinoza chama esta presença em nossa mente de “imaginação”. Na imaginação, consideramos o corpo que nos afetou como presente em ato, o que faz com que continuemos a formar ideias com base nesta sensação. Segundo o filósofo, esta forma de pensar é, na verdade, uma das maiores causas do sofrimento humano. O homem, enquanto imagina, não consegue ter o conhecimento da verdadeira causa de seus afetos e, por esta razão, mantém-se escravo de suas paixões. O melancólico de Freud, mesmo depois da perda do objeto amado tenta mantê-lo em sua mente, amando-o de forma narcísica, como se aquele objeto ainda existisse. Para ambos, esta forma de pensar nos leva não somente ao engano, mas ao sofrimento.

“Quando a mente imagina aquelas coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do corpo, ela se esforça, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluam a existência das primeiras” (ET. III, Proposição 13, p. 181). Nossa mente não tem o livre poder de lembrar ou esquecer de algo, por isso se esforça e luta para a sua conservação. O melancólico, no caso de Freud, mesmo dentro de seus processo autodestrutivo, inconscientemente busca se preservar quando tenta direcionar sua carga libidinal, antes direcionada ao seu amor objetual, para o seu próprio Eu. Esta tentativa de perseverar no amor, mesmo que este se converta em um sentimento oposto e destrutivo, caso do sadismo, não pode deixar de ser considerada uma forma de perseverar na existência, ou mesmo uma tentativa de dar um sentido à própria existência.

Esse estado que nasce de dois afetos contrários, Spinoza denominou “flutuação do ânimo”. No caso do melancólico, ele é tomado por sentimento de amor e ódio em relação a um mesmo objeto; é como odiar aquilo que se ama e, por isso, uma forma doentia e destrutiva de se relacionar com a vida.

Podemos concluir que tanto para Freud quanto para Spinoza a vida não pode ser triste. Freud acreditava que o amor era necessário para não adoecemos. Spinoza vinculava o amor à alegria, e esta à potência de vida.

Sem dúvida, os métodos psicanalíticos adotados por Freud para superar recalques, traumas, ansiedade etc. através da fala, das interpretações dos sonhos, das percepções dos chistes e dos atos falhos, em nada se assemelha ao que Spinoza propôs em sua “Ética”. Entretanto, ambos deram ênfase à necessidade ao acesso do conhecimento verdadeiro da causa de nossos afetos; ambos perceberam que o desejo não nasce em nossa consciência e que esta é apenas uma reflexão daquilo que já foi produzido em nossa mente, indicando tão somente o estado do nosso corpo.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Beneditti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo.** Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

FERRARI, Ilka Franco. **Melancolia: de Freud a Lacan, a dor de existir.** Latin-American Journal of Fundamental Psychopathology On Line - Ano VI, n. 1, maio 2006. Disponível em http://www.fundamentalpsychopathology.org/uploads/files/latim_american/v3_n1/melancolia_de_freud_a_lacan.pdf (Acesso em: 02 ago. 2016).

FREUD, Sigmund. **Luto e Melancolia.** Em: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 14.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu - Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e dos neuróticos.** Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.

KIERKEGAARD, Soren. **O desespero Humano (Doença até a morte).** Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: UNESP, 2010.

PLATÃO. **O Banquete ou do Amor.** Tradução, introdução e notas do Prof. J. Cavalcante de Souza. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Tradução de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.



SPINOZA ON HUMAN TELEOLOGY

MIROSLAV FRIDL *

INTRODUCTION

Does Spinoza allow human teleology or not? This is only one of questionable issues in spinozism to which the experts of Spinoza's philosophy offer different answers. Suffice it to quote the statement of E. A. Greetis: "I argue, contra Lin, that Spinoza is committed to a rejection of teleology, and contra Bennett, that Spinoza is consistent in his rejection of teleology"¹. Why would human teleology be unacceptable for Spinoza, and does he really reject it radically or not?

Before I try to give my answers to this questions it should be explicated what is meant by „human teleology“. Shortly, it's about explanation of human acting insofar as it is done for the sake of some future goal.² Spinoza,

of course, doesn't deny that human imagines some future state as un/desirable but states that human does something on basis of the present pleasure/pain by anticipation of some future pleasure/pain, and that final cause is, indeed, efficient cause (present pleasure/pain) which moves to action. In another words, the present event would be, in a teleological explanation, explained by a future event but since the present event causes the future one, explanation must move from the present event, which is cause, to the future event, which is effect, not vice-versa. Spinoza is quite sparing of concrete examples in which we realize that what we are used to see as a final cause is actually efficient cause, so it pays to quote completely Spinoza's example about it:

What is termed a "final cause" is nothing but human appetite insofar as it is considered as the starting point or primary cause of something. For example, when we say that being a place of habitation was the final cause of this or that house, we surely mean no more then this, that a man, from thinking of the advantages of domestic life, had an urge to build a house. Therefore, the need for a habitation insofar as it is considered as a final cause is nothing but this particular urge, which is in reality an efficient cause, and is considered as the prime cause because men are commonly ignorant of the causes of their own urges; for, as I have repeatedly said, they are conscious of their actions and appetites but unaware of the causes by which they are determined to seek something (E3Praef).

Is it enough to say that all what is needed for a man, in order to build a house, is an urge

* Doctor of philosophy from Croatia.

1 GREETIS, Edward Andrew. Spinoza's Rejection of Teleology. **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, v.4, n.8, Dez. 2010, 25.

2 Della Rocca will say: "[...] Such an explanation of an action which proceeds in terms of one's desires or goals and beliefs about the future is a teleological explanation within psychology". (DELLA ROCCA, Michael. Spinoza's metaphysical psychology. In: GARRETT, Don (ed). **The Cambridge Companion to Spinoza**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 252). Let's quote three more definitions of teleological explanations: "[...] in a teleological explanation the event is usually explained by reference not directly to an effect of it but rather to an antecedent thought about an effect of it". (BENNETT, Jonathan. **A Study of Spinoza's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 217); "[...] in Spinoza studies, as also elsewhere, by 'teleology' is most often meant a certain scheme of explanation in which items are explained by citing their (beneficial) future effects". (VILJANEN, Valtteri. **Spinoza's Dynamics of Being: The Concept of Power and its Role in Spinoza's Metaphysics**. Turku: Painosalama Oy, 2007, p. 186); explaining that teleological explanations we find in every thing as far as it strives to its preservation, S. Nadler stresses that such a behavior in human case is particular because it implies aware consciousness and so "teleological setup

becomes something different: intentional behavior that involves setting goals for oneself and then striving to achieve them". (NADLER, Steven. **Spinoza's Ethics. An Introduction**. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 199).

to build it which functions as an efficient cause or it was needed something more? By citing Spinoza's explanation of building a house I only touched what we are dealing with here. In order to be able to see whether his explanation is satisfactory or not, we must take look at Spinoza's arguments against human teleology, their validity, and the way how to explain numerous places in which Spinoza himself speaks of man's end or purpose of his acting.

Therefore I divided the article in three basic parts: 1) arguments against human teleology (naturalism, parallelism, causal internalism, scientific and enlightenment reasons); 2) implied human teleology in spinozism; 3) arguments for human teleology. I'll show that in Spinoza's philosophy there is a room for a human teleology, especially in cases which are of great importance for man's success in his preserving in being and increasing his power of acting. Namely, arguments that Spinoza himself exposes, or some other exposes on behalf of Spinoza (causal internalism) are not, by themselves, strong enough to exclude every possibility of human teleological acting. So, let's start step by step!

1 ARGUMENTS AGAINST HUMAN TELEOLOGY

As I said before, Spinoza's works offer different reasons against human teleology. Basically, by antiteleological arguments it is meant to preserve the coherence of spinozism. In another words, human acting should be explained in terms of the same laws that govern behaviors of every other thing, starting from God and proceeding to a stone, i.e., man must not be "a kingdom within a kingdom".

A) NATURALISM

Naturalism in spinozism expresses Spinoza's ambition to explain all things, in their being and acting, as those that obey the same laws. It seems that behind such a strategy lies the rationalistic tendency to understand and explain, as far as possible, all things. Such a tendency is more realized if everything is governed by the same laws then in case that some segments of reality follow their own laws. That's why the isolation of man and his emotions from the rest of Nature is unacceptable for Spinoza. Such an isolation used to be accomplished by his predecessors who

appear to go so far as to conceive man in Nature as a kingdom within a kingdom. They believe that he disturbs rather than follows Nature's order, and has absolute power over his actions, and is determined by no other source than himself (E3Praef).

"Disturbing" the Nature's order refers here precisely to a man as an isolated case or exception who allegedly follows his own rules. Spinoza's predecessors didn't notice that the Nature is

always the same, and its force and power of acting is everywhere one and the same; that is, the laws and rules of Nature according to which all things happen and change from one form to another are everywhere and always the same (ibid).

The man (and God) is traditionally seen as isolated case in comparison to other things, but Spinoza's tries to see a man and his emotions in the same way as every other thing:

I shall, then, treat of the nature and strength of the emotions, and the mind's power over them, by the same method as I have used in treating of God and the mind, and I shall consider human actions and appetites just as if it were an investigation into lines, planes, or bodies. (ibid).

If Spinoza is successful in his intention to describe human acts and appetites as those that are governed by the same rules by which are governed God, lines, planes or (inanimate) bodies, it will be no more possible to talk about man as "a kingdom within a kingdom", that is, as the one who "disturbs the Nature's order". Della Rocca therefore rightly concludes:

Such a unification of explanatory principles is the heart of Spinoza's naturalism about psychology: human psychology is governed by the same fundamental principles that govern rocks and tables and dogs. Thus no new principles are needed to explain human psychology beyond those principles needed to explain the rest of nature anyway.³

Namely, if a man would be governed by the special laws that are not reducible to general laws, those special laws would be inexplicable because they can't be deduced from the general laws. Because of their being heterogeneous

3 DELLA ROCCA, Michael. **Spinoza.** Taylor & Francis e-Library, 2008, p. 6.

when compared to the general laws, we couldn't explain the nature of relation of man to the rest of Nature. Because of inexplicability of those local laws which holds only for man, man's acting and nature would also be inexplicable and so we would have "brute facts".

Let's sort all things into three groups: God, men, infrahuman beings (including mathematical entities). Spinoza gives several arguments why God can't act teleologically. First of all, Spinoza's God is not a being endowed with personality, reason and free will, and as such cannot imagine in advance what kind of things (or world) to create in order to be able afterwards to choose and to realize one of many possibilities. Then, God's teleological acting is incompatible with his perfection; that is, the doctrine of God's teleological acting "negates God's perfection; for if God acts with an end in view, he must necessarily be seeking something that he lacks" (E1P36App). Men are governed by the religious prejudice "for they say that God has made everything for man's sake and has made man so that he should worship God" (ibid.). That would mean that God "needs" worship of human beings. But, if he needs something he is not perfect. Teleological doctrine not only ruins God's perfection but it ruins the hierarchy of perfection levels in created modes. If we suppose that the man is a final purpose of God's creating than it looks the man to be the reasons for existing of prior ontological entities (infinite modes) and in that sense to be more perfect than they. However, Spinoza claims that the thing produced more directly from God is also more perfect (cf. *ibid*). Finally, the divine intellect doesn't make part of *Natura naturans* but of *Natura naturata* (cf. E1P31). It means that it is a God's product and not some kind of a primordial divine ability necessary for "choice" among different worlds before creating one of them.

As for infrahuman beings which make up the majority in Nature, Spinoza doesn't even try to prove that they don't act teleologically, and this is understandable: the beings that have no reason cannot, by definition, imagine future states of which they are aware and then opt for one of them. Besides, in the center of Spinoza's interest was the man and not biology or physics.

So, there remained only human for which we could possibly claim to act in view of an end. However, if it is clear that all other things don't act for the purpose then we should accept the fact that neither a man is an exception. He is not "a kingdom within a kingdom". Antiteleological naturalism is deeply rooted in Spinoza's substance monism, from which it follows that God is the only existing and acting substance. If it is shown that God doesn't act teleologically, then it must also hold for all other beings, including men.

B) PARALELISM

Spinoza, in his philosophy which is primarily directed towards ethical issues and achieving blessedness, had to face difficult problem of mind-body relationship. As an important starting point of his own thinking on this issue, Spinoza had previous solutions offered by stoics and Descartes. The problem consisted in showing how human mind can affect emotions and moderate them. Both the stoics and Descartes offer solution unacceptable for Spinoza:

Stoics thought that the emotions depend absolutely on our will, and that we can absolute command over them. However, with experience crying out against them they were obliged against their principles to admit that no little practice and zeal are required in order to check and control emotions. (E5Praef).

Descartes basically represents the same position: a man, by his will, can affect the movements of his body:

He maintained that the soul or mind is united in a special way with a certain part of the brain called the pineal gland, by means of which the mind senses all movements that occur in the body, as well as external objects, and by the mere act of willing it can move the gland in various way. (ibid.).

This pineal gland is placed in the middle of the brain and is moved by the animal spirits. Interaction between mind and body takes place, according to Descartes, through above mentioned gland.

Spinoza thinks that Descartes didn't explain this interaction in a satisfactory way:

But he had conceived mind as so distinct from body that he could assign no one cause either of this union or of mind itself, and found it necessary to have recourse to the cause of the entire universe, that is, God. (ibid).

causes, through the attribute of Thought alone; and insofar as things are considered as modes of Extension, again the order of the whole of Nature must be explicated through the attribute of Extension only. (E2P7S).

Spinoza ironically criticizes Descartes for this offered solution and expresses his wonder how such a distinct philosopher could give “a theory more occult than any occult quality” (ibid.). But, what is solution that Spinoza offers?

Spinoza tells us that every concretization of a mode under attribute of thought we must conceive in its placement within causal-efficient series that exists within that attribute. The same applies to the attribute of extension. It follows that between mind and body can't exist causal interaction: “The body cannot determine the mind to think, nor can the mind determine the body to motion or rest” (E3P2). Therefore, what to an uneducated man seems to be the result of mind's affecting the body to move in this or that way or to be at rest is actually manifestation of from eternity predetermined and parallel causal series of ideas one after another and series of body's determinations: “The order and connection of ideas is the same as the order and connection of things” (E2P7). If a man is, indeed, one entity which expresses the unique substance, then his every action or passion must be conceived in terms of parallel manifestation of his mind and body. Because of underlying mind-body identity, among the states of mind and body there must exist strict correlation, but not interaction. However, why would parallelism be incompatible with human teleology?

Instead of Descartes' interactionism Spinoza offers parallelism. He moves, in this doctrine, from a deeper ontological fact that “thinking substance and extended substance are one and the same substance, comprehended now under this attribute, now under that” (E2P7S) and that every attribute is conceived by itself (cf. E1P10). Then he concludes that “a mode of Extension and the idea of that mode are one and the same thing, expressed in two ways” (E2P7S); that is, there is unity and identity of mind and body (cf. E2P13S). If there is identity of mind and body, in what consists parallelism between them? The short answer is: in their being conceived and causation. It's about the fact that we approach something under this or that attribute (under which it is only conceivable) and not that it is dual in itself. Namely, the divine substance acts in way that it simultaneously produces a series of modes in every attribute (cf. Ep. 32). In another words, we can see the God's power as the power of thinking and as the power of acting, that is, “whatever follows formally from the infinite nature of God, all this follows from the idea of God as an object of thought in God according to the same order and connection” (E2P7C). Or, thought and extension are different attributes which, as such, have nothing in common (cf. E1P2). Things that have nothing in common cannot causally act one on another (cf. E1P3). Every attribute is conceived by itself (cf. E1P10) and mode by the attribute to which it belongs (cf. E2P6).

Obviously, the biggest problem for Spinoza is that teleology would imply interaction (or would lead to it) between mind and body in a way that mind, through its will, moves the body to a specific action. Spinoza doesn't allow such a interaction but the question remains: how to explain parallel behavior of mind and body which, it seems, follow different laws? As for mind itself, its particularity would be intentionality which cannot be ascribed to body as such. Spinoza describes body (after E2P13), in its acting, using pure categories of inertia taken from mechanical physics. Therefore the problem is: how to explain human acts which manifest obvious accordance between mind and body taking in account the fact that there is not, between them, causal and conceptual interaction and the fact that they follow, as it seems, different laws: intentionality and inertia?

After learning from Descartes that trying to explain the interaction mind-body leads to great difficulties, Spinoza proposes conceptual and causal isolation between modes that belong to one or another attribute:

as long as things are considered as modes of thought, we must explicate the order of the whole of Nature, or the connection of

Spinoza, when resolving this problem, fulfils some kind of leveling of mind and body by means of which he tries to diminish or neutralize the qualitative difference in their acting. In another words, he tries to “pull down” the acting of mind to inertial acting and he tries to “elevate” the acting of body to a higher degree which would be closer to that one proper to mind’s acting. In that sense, speaking of mind, it is significant what he says: “I acknowledge no difference between human appetite and desire. For whether or not a man is conscious of his appetite, the appetite remains one and the same” (E2AD1E). He understands, by “desire”, “any of man’s endeavors, urges, appetites, and volitions” (ibid.), but we must recall that he defined “desire” earlier as “appetite accompanied by the consciousness thereof” (E3P9S).

Actually, Spinoza was comfortable with erasing the boundary between appetite and desire because he could, that way, realize his naturalistic conception (everything is ruled by the same laws) in easier way. In that way, the qualitative difference between human conscious and intentional acting and “acting” of an inanimate being (although even in a stone there is some idea, whatever it means) would be reduced. In other words, Spinoza would be comfortable with explaining all things starting only from their appetite. All things have appetite, but only conscious beings have desire.

Afore-mentioned “leveling”, when speaking of body’s acting, Spinoza fulfils by convincing us that we actually don’t know what is the body, by itself, capable of, that is, without being guided and directed by mind:

nobody as yet has determined the limits of the body’s capabilities: that is, nobody as yet has learned from experience what the body can and cannot do, without being determined by mind, solely from the laws of its nature insofar as it is considered as corporeal. For nobody as yet knows the structure of the body so accurately as to explain all its functions, not to mention that in the animal world we find much that far surpasses human sagacity, and that sleepwalkers do many things in their sleep that they would not dare when awake – clear evidence that the body, solely from the laws of its own nature, can do many things at which its mind is amazed. (E3P2S).

Having shown that human mind doesn’t act moved by final cause but the appetite and that body, in its acting, has unimagined capabilities, Spinoza believed that he answered in satisfactory way the question of how any human act can be explained separately explaining acting of mind and that of body. Although we are accustomed to conceive mind as superior to body and as the one that takes initiative and leads body according to some end, Spinoza tried to show that there is not so big qualitative difference between mind and body as we are used to think. In another words, “there is no more any superiority of soul over body, than of the attribute of Thought over that of Extension”.⁴

C) CAUSAL INTERNALISM

Whether speaking of human teleology in spinozism is justified or not depends largely on whether outside things or future events – which we are used to conceive as ends – can in some way affect the human present behavior, or such a behavior should be conceived mechanically; that is, starting exclusively from man’s appetite that acts as efficient cause. Spinoza is not completely clear about this, and that fact opens possibility of various interpretations. Shortly, insisting on causal internalism of human ideas that move to actions basically makes it impossible to justify speech about human teleology because in that case the things from outside or future desirable states have far less importance (if at all) and role in human behavior. We can mention two basic variants of causal internalism: 1) based on parallelism (Bennett); and 2) based on the interpretation of *comparata* (Greetis).

Bennett, starting from parallelism, developed, in Spinoza’s behalf, an argument against human teleology.⁵ This argument starts from the statement that causal power of ideas relies exclusively on their intrinsic properties because the causal power of bodies relies exclusively on their intrinsic properties too. From “physical digression” after E2P13 it follows that “physical events are to be explained purely in terms of the shapes, sizes, positions,

4 DELEUZE, Gilles. **Expressionism in Philosophy: Spinoza**. New York: Zone Books, 1990, p. 109.

5 Cf. BENNETT, Jonathan. **A Study...**, op. cit., p. 219-225.

velocities etc. of particles of matter”⁶, which are intrinsic properties that are causally responsible for behavior of bodies. Causal properties on a level of human mind, parallel to these intrinsic properties of body, wouldn't depend on representational properties of ideas, that is, on what they represent.⁷ Their causal properties would depend on intrinsic properties that move to action although it is not clear what is exactly meant, in spinozism, by those intrinsic properties.⁸

The mind's ideas have their intrinsic and extrinsic properties but these extrinsic properties can hardly be mapped on intrinsic properties of body without ruining parallelism mind-body⁹. This parallelism is obeyed when we conceive intrinsic properties of mind as parallel to the intrinsic properties of body, and this intrinsicity would be of crucial importance for human acting regardless of whether we interpret it from the point of view of mind or body:

my thought about possibly obtaining x is explained by my desire, my intrinsic state, because the representational features of thoughts are supervenient on their intrinsic features. The basic story is always intrinsic, not representational; so a derivative place is given to every thought about a possible outcome, including the thought 'It would be good to obtain x'. Thus, desires explain value judgements on outcomes, and are not explained by them¹⁰.

After this Bennett's remark, even more important and complex appears the question

6 BENNETT, Jonathan. **A Study...**, op. cit., p. 219.

7 Cf. BENNETT, Jonathan. **A Study...**, op. cit., p. 220.

8 M. Lin tries to shed some light on this problem by adducing Dretske's example: the meaning of the words of a libretto is irrelevant for shattering a wine glass. In this case, representative property would be the word with its meaning (content) but for shattering the wine glass relevant would be the power and frequency of voice. The meaning or content are extrinsic properties while the power and frequency are intrinsic properties (cf. LIN, Martin. *Teleology and Human Action in Spinoza*. In: **The Philosophical Review**, 115:3, p. 317-354). H. Allison explains the difference between intrinsic and extrinsic properties in a sense that the former we have in case we conceive a thing in its essential properties and the later we have when a thing is conceived in its interaction with other things (cf. ALLISON, Henry. **Benedict de Spinoza: An Introduction**, New York: Vail-Ballou Press, 1987, p. 133).

9 Cf. BENNETT, Jonathan. **A Study...**, op. cit., p. 220.

10 BENNETT, Jonathan. **A Study...**, op. cit., p. 224.

can the things from outside (including future un/pleasant states) have causal influence on a man, or – speaking of human mind – causal power of ideas depends only on their intrinsic properties?

E. A. Greetis promotes causal internalism too, but he starts from non-teleological understanding of interaction that happens between man and external things. Namely, man, like every other thing, cannot avoid interaction with other things. In this interaction, there can be competition but also synergy of his power with powers of the other things. The more a man is under the influence of these external things the more he is subject to passions and the more depends on those things. His acts cannot be explained solely by his nature (because they don't follow from it alone) but by natures of other things too. Spinoza defines the passion by words:

The essence of a passive emotion cannot be explicated through our own essence alone [...]; that is [...], the power of a passive emotion cannot be defined by the power whereby we endeavor to persist in our own being, but [...] must necessarily be defined by the power of an external cause compared [*comparata*] with our own power. (E4P5Dm).

There is a question: whether, and in which sense, the power of some external cause affects our power when this one is compared with it? In another words, does external power affect our power in a sense of increasing or decreasing it; of specifying it; or only in a sense of its defining? Two principle answers are possible: one is close to teleological, the other is close to mechanical interpretation. Greetis promotes the later one,¹¹ and in his argumentation confronts Lin's arguments and conclusion.¹² Let's see first what Lin has to say about this issue.

Lin develops his argumentation as a response to Bennett's conclusion that motivational or causal power of ideas would depend solely on intrinsic properties while the representational properties would be irrelevant because they are extrinsic:

no matter how extrinsic representational properties are the causal powers of ideas

11 Cf. GREETIS, Edward Andrew. **Spinoza's Rejection...**, op. cit., pp. 29-32.

12 Cf. LIN, Martin. **Teleology and...**, op. cit., pp. 337-350.

can still, on Spinoza's account, depend upon them".¹³

That can be best seen in cases of passive emotions or passions. If the future events, that we conceive as ends and which are something external to man, can cooperate in causing an idea that leads to behavior, then not only the door is open to the teleology but Spinoza is, according to Lin, committed to teleological explanations of human behaviors.¹⁴ Lin finds a fundament for his argumentation in above cited Spinoza's explanation what would be the essence of a passion and how we can and must explain it. He translates the controversial word *comparata* as "paired" and not as "compared".¹⁵ He stresses in that way the role of external things which essentially co-cause human passion because such a passion arose through synergy of own power and the power of external things. Relying on some other Spinoza's statements on this issue (e.g. E3P56 and Dm), Lin concludes:

there are as many kinds of passive affects as there are kinds of external objects by which we are affected: affects are individuated by their external causes.¹⁶

Greetis conceive human interaction with external things completely different, which is clearly evident from his insisting on different translation of "comparata":

As we saw in his translation of E4P5Dem, Lin translates *comparata* as "paired". Using this translation, he determines that causal powers of a passion derive from both the person's nature and an external object's nature, i.e., the power of a passion is our power *paired* with an external object's power. Lin's translation is adequate, however, "*comparata*" is most commonly translated as "compared". Translating "*comparata*" as "compared" seems to change the meaning of the passage – form Lin's interpretation – to the following: the power of a passion is our power *compared* with an external object's power, in other words, a passion is defined as the person's essence, or power, *as it is affected by or in relation to* an external object.¹⁷

His strategy basically consists in showing that we must, when explaining human behavior, take into account *conatus perseverandi* which is, as basic strive for self-preservation, crucial for human acting,¹⁸ i.e., appetite which is that strive when refers to mind and body and which "is therefore nothing else but man's essence, from the nature of which there necessarily follow those things that tend to his preservation, and which man is thus determined to perform" (E3P9S). Desire, which is that appetite with awareness thereof, pleasure and pain, that are passions through which man passes in greater or lesser perfection (cf. E3P11S), are, indeed, three basic passions, but they are nevertheless something derived from *conatus perseverandi* which is alone, properly speaking, basic.¹⁹ If the *conatus perseverandi* is basic *in re*, then it is also basic when we describe passions. Such considerations make Greetis to conclude:

A passion is *not* – as Lin argues – something separate from the nature of a person, which receives *its* causal powers from the nature of both an external object and the person. Desire is a person's essence and therefore cannot gain some of its causal powers from – or have its causal powers *paired* with – an external object's powers: a thing's causal power simply *is* its desire or essence.²⁰

Greetis nevertheless allows that external things have some role in determining the passions. He relies on Spinoza's statement that all desires are based on the three basic (desire, pleasure, pain) and that each of them "appear under various names according to their various contexts and extrinsic characteristics" (E3DA48E). Greetis' considerations about passions prevent the speech about human teleology because external things and future events have no causal influence on individuating the passions. In that way, he steps on Bennett's side and concludes:

passions do not have wide causal powers – Bennett is correct in thinking that Spinoza

13 LIN, Martin. **Teleology and...**, op. cit., p. 337.

14 Cf. LIN, Martin. **Teleology and...**, op. cit., p. 338.

15 LIN, Martin. **Teleology and...**, op. cit., p. 338.

16 LIN, Martin. **Teleology and...**, op. cit., p. 338.

17 GREETIS, Edward Andrew. **Spinoza's Rejection...**, op. cit., p. 29.

18 GREETIS, Edward Andrew. **Spinoza's Rejection...**, op. cit., p. 30.

19 Cf. GREETIS, Edward Andrew. **Spinoza's Rejection...**, op. cit., p. 30.

20 GREETIS, Edward Andrew. **Spinoza's Rejection...**, op. cit., p. 30.

rejects all teleological explanations because causal powers rely on intrinsic properties, i.e., causal powers are a thing's essence.²¹

D) SCIENTIFIC AND ENLIGHTENMENT REASONS

Spinoza lived and worked in a time when scientific revolution flourished. One of the basic features of that revolution was insistence on explaining the thing's behavior by use of efficient causes according to inertia model borrowed from mechanical physics. Things are to be explained starting from the present towards the future. In such a context, efficient causes are suitable because they "push" from the present while final causes would "pull" the acting from the future.²² In another words, teleology "turns Nature completely upside down, for it regards as an effect that which is in fact a cause, and vice versa" (E1App).

Very important role, in the scientific revolution, had mathematics too. Through its evidence and coherence, it was paradigmatic for other sciences, including philosophy. It achieved such success and status because it is not concerned "with ends but only with the essences and properties of figures" and has, as such, "revealed to men a different standard of truth" (ibid.). Spinoza invites us to get know, as much as possible, the essences of things for we shall, that way, understand better which effects follow from those essences. Strictly speaking, all the things, with their acting, follow from divine essence in a strict and determined way:

from God's supreme power or infinite nature an infinity of things in infinite ways – that is, everything – has necessarily flowed or is always following from that same necessity, just as from the nature of a triangle it follows from eternity that its three angles are equal to two right angles. (E1P17S).

If philosophy wants to follow scientific trends and to respect standards posed by physics and mathematics, it must not use the explanatory scheme which is not adopted by physics and mathematics. In another words, it must not explain human behavior by final causes because a man would be, in that case, "a kingdom within a kingdom".

21 GREETIS, Edward Andrew. *Spinoza's Rejection...*, op. cit., p. 31.

22 Cf. BENNETT, Jonathan. *A Study...*, op. cit., p. 216.

Spinoza, as enlightener, fought against human prejudices, false fears and hopes. He mentions, as the basic prejudice from which arises every other, the one concerning teleology:

Now all the prejudices which I intend to mention here turn on this one point, the widespread belief among men that all things in Nature are like themselves in acting with an end in view. Indeed, they hold it as certain that God himself directs everything to a fixed end; for they say that God has made everything for man's sake and has made man so that he should worship God. (E1App).

After men having convinced themselves that anthropomorphous God had created everything for man's sake so that he should worship him, only one step was necessary to get close to conviction, or prejudice, about good and evil, merit and sin. If we add religious belief in immortality of soul and common belief in human freedom, prejudice arises about heaven and hell as the basic things which should be sought or avoided. In that way, man permanently lives in fear and hope regarding his future state. In such a condition, he is guided by imagination and not by true knowledge (by which he would know that there is not neither heaven nor hell) with consequence that he becomes easy pray of theologians who proclaimed themselves as the sole experts and interpreters of holy scriptures. In another words, they gave themselves a status that could easily turn to even more noble status: they are mediators of the eternal salvation. Uneducated mass, frightened by the greatest possible punishment, easily became pray of manipulation by the same those mediators of salvation who very often fulfilled their role not guided by honest motivations. In that sense, mathematics stepped forward as a true "savior", for it doesn't care about ends but only about essences and properties of mathematical entities. It showed another standard of truth and gave an example to men so that they don't conceive the thing teleologically but look for true essences of things and effects that follow from those essences.

2 IMPLIED TELEOLOGY?

After all these reasons against human teleology, it seems confusing, at least, the fact that Spinoza in many places still uses the words "aim", "end", "purpose", "goal". I'll quote just some of those places.

A) IN EPISTEMOLOGY

Spinoza opens his *Treatise on the Emendation of the Intellect* with consideration whether a true good exists which we should strive for, or which will enable us to enjoy the greatest happiness. Realizing that apparent goods that the mass strives for (wealth, honour, sensual pleasure) are not the true goods, Spinoza makes conclusion: “But love towards a thing eternal and infinite feeds the mind with joy alone, unmixed with any sadness” (TIE, § 10). Spinoza invites us to fulfill our true nature and to achieve the knowledge of our unity with the whole Nature and to help the others to achieve the same goal. That is the end he strives for (cf. TIE, § 13-14).

In achieving that goal, man should first improve his intellect, which means “emending the intellect and rendering it apt for the understanding of things in a manner appropriate to the achievement of our purpose” (TIE, § 18). Spinoza also talks about means necessary for achieving that purpose (cf. TIE § 25). Insofar as the knowledge consists in getting know the particular essences, such knowledge should be the end of man’s efforts (cf. TIE, §§ 26-29). Spinoza surmises the aim in epistemology at the end of his *Treatise*:

Our aim, then, is to have clear and distinct ideas, that is, such as originate from pure mind and not from fortuitous motions of the body. Next, so that all ideas may be subsumed under one, we shall endeavor to connect and arrange them in such a manner that our mind, as far as possible, may reproduce in thought the reality of Nature, both as to the whole and as to its parts. As to the first point, our ultimate aim, as we have already said, requires that a thing be conceived either through its essence alone or through its proximate cause. (TIE §§ 91-92).

We should also recall that Spinoza puts the third kind of knowledge as epistemological end. Achieving such a knowledge not only enables man to conceive better the reality but it is necessary condition for human happiness, “for blessedness is nothing other than that self-contentment that arises from the intuitive knowledge of God” (E4App4).

B) IN ETHICS

Purposefulness of action in ethics can be seen through Spinoza’s arranging his principal work: it proceeds from ontological premises and after, by geometrical order, shows what are man and his affects; how he is enslaved through them; how he can set him free from them and achieve the blessedness. The power of reason and freedom can be seen as culmination of his philosophical thinking and, in this sense, as an aim he was tending to. Ethical perfection, through adequate knowledge, enable men to achieve higher level of activity/freedom.

Whether Spinoza puts some goal in ethics we can realize by putting some rhetoric questions: was Spinoza indifferent to whether a man will live enslaved by his passions or will develop active affects under the guidance of reason? Or, speaking of “true” goods unlike the “apparent” goods, does he simply and neutrally describes what would their difference consist of or perhaps promotes true goods and not apparent ones? It seems that he, by promoting specific ends that men should achieve, not only promotes human teleology but he himself acts teleologically.

What does Spinoza say about freedom? It consists in acting from own nature. Such acting is, in truth, determined but is free insofar as the result of that acting doesn’t depend on external things but arises from own nature and is explicable (in greater part, at least) by it. Invitation to free action, or putting such a freedom as aim, is even more justified and reasonable insofar as man is necessarily subject to influence of external things he should set him free of. The more a man is free the more powerful he is and achieves the higher level of true happiness. The whole structure of Spinoza’s principal work shows the clear ethical end that should be achieved: increasing, by gaining adequate knowledge, own freedom and realizing proper blessedness.

C) IN POLITICS

Human beings, as citizens, live in organized society, and purpose of a civil order “is nothing other than peace and security of life” (TP V, §2). Through the history of humanity, there were different model of government, but

Spinoza puts, as ideal and paradigmatic form of political set-up, democracy because in it the equality and activity are assured to a greatest number of men:

I think I have thus demonstrated quite clearly the basis of the democratic state, which I have elected to discuss before all others because it seemed the most natural form of state, approaching most closely to that freedom which nature grants to every man. For in democratic state nobody transfers his natural right to another so completely that thereafter he is not to be consulted; he transfers it to the majority of the entire community of which he is part. In this way all men remain equal, as they were before in a state of nature. (TTP 16, p. 531).

The citizens, in democracy, have right to elect and to be elected as those who implement political power. In such a way, they find themselves in better position than in monarchy or aristocracy, where they are not even consulted about state's policy and in which they have no possibility participate in political power actively. Democracy is, in that sense, the goal the society should aim at.

Having seen Spinoza's arguments against human teleology, but also some places where he invites people to act purposefully, we should see what is the real power of arguments against human teleology and whether there is, anyway, some room – in spinozism – for human teleology.

3 ARGUMENTS FOR HUMAN TELEOLOGY

In this section, I will first look back at argumentative power of antiteleological reasons and I will thereafter adduce some arguments why Spinoza, after all, allows (and requires!) human teleology.

a) Problem of naturalism

We have seen that human teleology doesn't fit within naturalistic conception, but we should ask how much naturalism is successful project within spinozism anyway, regardless of how much Spinoza insists that the man must not be "a kingdom within a kingdom". Don't we have here too ambitious strategy with weak point not only in human teleology but in some other places too? For example, what about an important aspect of human acting in sense that

man endeavors to increase his power of action? Namely, Spinoza not only makes statement that man tends to increase his power of action but he invites him to do that. Suffice it to compare the fourth and fifth part of *Ethics* to realize that it was Spinoza's intention. For, when Spinoza puts and defines human freedom as a superior form of human existing and acting in comparison to enslavement, he simultaneously invites man to increase his freedom and power of action. Every Spinoza's statement about what is really useful to men is actually invitation to increasing the power of acting, freedom, perfection. But, in which way does God, with his action, fit within such a speech? In no way! He not only doesn't fit but he cannot fit because God, whose essence is unlimited dynamism and power, cannot increase his power of acting since this power is already expressed as fully as possible. God, who is in every way infinite and most perfect being (cf. E1P11Dm2), cannot – by definition – move to a higher level of perfection. His power is unlimited because there is nothing outside him that could eventually limit it. Or, how would Spinoza explain that a stone endeavors to increase its power of acting?

A moment that also doesn't fit within naturalistic conception is man's imagining of what will be helpful to him in order to preserve in being and to increase his power (cf. E3P28). Namely, if the basic doctrine of *conatus perseverandi* in case of man is formulated with words: "If he does it, it helps him"²³ it could fit within general Spinoza's conception of self-preservation and in that case naturalism would be respected as a basic structure of causing in Nature in which what matters is the actual set-up of something from which proceeds some act. The best expression of nonteleologically and essentialistically understood *conatus perseverandi* we have in Spinoza's proposition: "The conatus with which each thing endeavors to persist in its own being is nothing but the actual essence of the thing itself" (E3P7) because it is actual thing's set-up that is stressed here as a basis of acting. However, Spinoza later conceives man's *conatus perseverandi* through teleological formula: "If it would help him, he does it", because what is stressed here is some

23 BENNETT, Jonathan. **A Study...**, op. cit., p. 229.

future state that serves as an end understood as self-preservation and increasing of power. And so Spinoza says that we try to promote whatever we imagine to increase pleasure (cf. E3P28), or “Every man, from the laws of his own nature, necessarily seeks or avoids what he judges to be good or evil” (E4P19). Insofar as we seek what we judge to be good we practically realize our *conatus perseverandi* on a basis of believing that some action will help us to achieve some future end which is self-preservation and increasing of power. The problem is in a fact that the above mentioned believing doesn’t fit within naturalistic context because neither God, nor a stone, nor an oak, acts by help of belief.²⁴

In conclusion, Spinoza obviously had justified and understandable reasons for insisting on naturalism. It is, however, too ambitious project that manifests its weak points especially in case of human behavior: in case of “increasing of power” and “belief” which are essential moments of human acting but are also moments that we don’t find in acting of God and infrahuman (especially inanimate) things.

B) PROBLEM OF PARALLELISM

According to parallelism, the acting of body cannot be explained by the acting of mind because it is not caused by it, and vice-versa. Qualitative difference between the way how body acts (following the laws of mechanics and inertia) and how mind acts (in conscious and intentional way) Spinoza tends to diminish by levelling or bringing closer these two constitutive parts of man. But, was he successful about it?

Let us take the example that Spinoza himself puts forward: building the house (cf. E4Praef). For the sake of simplicity, let us imagine that a man builds his house alone, without help of building constructors. So, he imagines the pleasure of domestic life and wants to build a

24 Della Rocca welcomes Spinoza’s introduction of believing into a speech on *conatus perseverandi*, but notes the problem that a man is – because of endeavour for self-preservation and increasing of power on basis of believing – “a kingdom within a kingdom“, that is, Spinoza didn’t offer a naturalistic account of belief (cf. DELLA ROCCA, Michael. Spinoza’s metaphysical [...] op. cit., p.218-219). Bennett will note that Spinoza, insofar as belief and desire are concerned, „has no remotely satisfactory theory“. (BENNETT, Jonathan. **A Study...**, op. cit., p. 328).

house. But, building house is complex task that requires many different activities and works so that man could eventually live in it. All these activities and works must be coordinated and programed in a manner that, after having been done, man can safely live in the house. Now, if we apply Spinoza’s parallelism on this case then we find a big problem: how to explain man’s behavior from the perspective of his body’s acting? Interactionistic model wouldn’t have, in such a case, that sort of problem because it says that body accomplishes all activities as guided by mind (although it should, of course, offer some better solution of body-mind interaction than that of Descartes): mind knows what activities should be accomplished first, that is, it knows the order of different activities; it knows what material should be used at every stage of building, etc. However, Spinoza tries to explain the activity of body, when building house, only from the laws of body’s nature. But, what “explanations” does Spinoza offer and can they be accepted as “explanations” at all?

For example, body’s acting, when a man builds the house, can hardly be explained by mechanical and inertial laws (from “physical digression” after E2P13) which are followed by simple and inanimate bodies. Then, can Spinoza’s claim that “nobody has determined what the body can and cannot do, without being determined by mind”, that is, “solely from the laws of its nature” (E III, P2, S) stand as an explanation? Can we take as an explanation his acknowledgement that we actually don’t know what the body is capable of because “nobody as yet knows the structure of the body so accurately as to explain all its function” (ibid)? It is surprising that Spinoza uses analogy with animals and sleepwalkers who “do many things in their sleep that they would not dare when awake” (ibid). I think we can rightly make conclusion that above mentioned Spinoza’s “explanations” cannot be taken as true explanations. Namely, when Spinoza compares acting of man’s body, when building the house, with animals then that analogy could amount to explanation if he had adduce an example of some gorilla or monkey which built the house like man does it. Or, has anyone ever seen some sleepwalker building the house in his sleep?

Generally speaking, the doctrine of mind-body identity and that of parallel manifestation of mind's and body's acting are very unclear, especially if we try to explain man's complex activities. The basic problem lays in causal and conceptual barrier drawn between body's activities (which follow physical and inertial laws) and mind's activities (which are conscious and intentional).

No matter how much man's acting based on desire is problematic for Spinoza (so that he says that he doesn't see the difference between appetite and desire), desire is – exactly because of consciousness – important to Spinoza anyway. If Spinoza, as the aim of his ethical project, stresses leaving the state of enslavement through passions and achieving active emotions, then knowledge is indispensable: “A passive emotion ceases to be a passive emotion as soon as we form a clear and distinct idea of it” (E5P3). But, can we form a clear and distinct idea of some emotion if we are not aware of it? Not, of course! It is desire, and not appetite, crucial for effective transforming passive emotion into the active one.

In conclusion, we can say that parallelism, as well as naturalism, is not sufficiently solid and persuasive in itself to serve as strong argument against human teleology. If Descartes, by chance, had lived long enough to be able to read and comment Spinoza's alternative solution to the problem of relation mind-body, I think he would have good reasons to label ironically Spinoza “famous man” or “true philosopher” wandering how could such a great man offer “solutions” of that kind to man's acting. I think that Spinoza wasn't successful in his project of levelling mind's and body's acting and in giving good alternative to interactionism. He himself departs from that levelling when, in process of teleologization of *conatus perseverandi*, the initiative regarding self-preservation and increasing the power ascribes more and more to man's mind and not equally to mind and body, the issue that I'll discuss later.

C) CAUSAL INTERNALISM/EXTERNALISM

Let's recall: Bennett developed – taking Spinoza's parallelism as basis – an argument against human teleology which follows in this way: causal power of body relies exclusively

on its intrinsic properties such as shape, size, position etc. If, for the moving of body, are crucial its intrinsic properties then the acting of mind must follow the same rules: representational properties cannot have causal or moving power because they are extrinsic and not intrinsic. In that manner, human teleology is practically made impossible because some external thing (some un/pleasant future state, for example) cannot move a man to action, that is, it cannot be causally relevant for his acting.

However, I think that such a doctrine is suitable for explanation of behavior of some simple thing, especially in causal isolation, but man is everything but causally isolated. In another words, interaction is inevitable and is something that basically determine his constitution and action arising from that constitution. The best proof thereof are passions as the principal man's motivation. Desire is “very essence, or nature, of each individual insofar as that is conceived as determined by some given state of its constitution to do something” (E3P56Dm). It is important here to stress that

The nature or essence of emotions cannot be explicated solely through our own essence or nature [...], but must be defined by the potency, that is..., the nature, of external causes as compared with our own power. Hence there are as many kinds of each emotion as there are kinds of objects by which we are affected [...], and men are affected in different ways by one and the same object [...], and to that extent they differ in nature. Finally, one and the same man [...] is affected in different ways toward the same object, and to that extent he is variable. (E4P33Dm).

After having seen that man's constitution is basically affected by external things, it appears easier to determine the nature of content of ideas that constitute man's mind. Although Spinoza claims that the object of mind's idea is constituted by its body (cf. E2P13C and S), it is important to note that body exists “according as we sense it” (E2P13C), namely

All the modes wherein a body is affected follow from the nature of the body affected together with the nature of the affecting body... Therefore, the idea of these modes will necessarily involve the nature of both bodies... So the idea of any mode wherein

the human body is affected by an external body involves the nature of the human body and the external body. (E2P16Dm).

So, when the mind has idea of its body it has idea of particular state in which its body is at a moment, and this state or affection is result of interaction of own body with external bodies.

From what is said we can see that man is, in his action, most often determined by his own nature and the nature of external body as well. Man's acting arises from desire, and desire is constituted according to nature of own body as it is affected by external bodies. Since desire is man's basic drive for self-preservation and increasing the power and since man is always in interaction with external things that help or hinder that appetite (cf. E4P5), it follows that also ideas – on basis of which man realizes particular acts (since ideas reflect specific affectedness of own body, move and direct man's acts) – depend, at least partially, on external things which man imagines. In that sense, it is justified to claim that representational features of ideas co-determine their motivational-causal power although being extrinsic. The point is that we must not conceive actual man's constitution, in his intrinsic properties, in some sort of causal isolation but we must take in consideration external bodies that co-determine this constitution and enable so determined constitution to realize itself in a specific way and in a specific direction. In another words, representational features (based on external things which are "represented") of man's ideas are determined by causal interaction of own body with external bodies. It is important to stress that the same causes determine causal power and content of ideas as well, and this fact shows that "content of an idea is relevant to its causal powers".²⁵ What are implications of this result for the issue of human teleology?

If we have seen that idea contains representational properties that have essential role in motivating and directing the action, then we can and must take external causes (including future states) as relevant factor for determining motivational and directional component of those ideas. Ideas, in this moving property, don't depend only on intrinsic properties (causal internalism)

but neither only on extrinsic properties (causal externalism) but on mixture of those properties, since some idea reflects specific encounter of own inner constitution or own nature and nature of external bodies, that is, specific interaction of own and external natures. Excellent example of such an interaction we have in passions. Insofar as passions are affections of body and ideas of those affections (cf. E3Def3), they move man to action which, therefore, cannot be explicated solely on basis of intrinsic properties that belong to mind's ideas. In that way, the door is opened for human teleology since external things and future states co-determine man's behavior creating in him passions.²⁶

As we saw, Greetis insists on translating of controversial Spinoza's expression *comparata* exclusively in sense of "comparing" our power with power of external causes. Here we should mention that Spinoza talks about different aspects of man's interaction with external things that manifest certain power depending on their nature. So he teaches us that the power of some external thing can positively or negatively affect our power of acting: "the human body can be affected in many ways by which its power of activity is increased or diminished" (E III, Post1). However, here we have not the aspect of interaction on which Greetis insists: own power with certain quantity which can be compared with quantity of power of some external thing with which own power is in interaction. In another words and strictly speaking, afore mentioned "comparing" takes place when own power is jeopardized by external powers and is eventually destroyed: "There is in Nature no individual thing that is not surpassed in strength and power by some other thing" (E4Ax); or "the power of a man is limited in comparison with something else, and is infinitely surpassed by the power of external causes" (E4P3). In that sense, a man shares the destiny of all other things: thanks to external things, he exists; on interaction with them depends his increasing and diminishing of his power of action; this interaction will, finally, lead him to destruction caused by external causes.

25 LIN, Martin. **Teleology**..., op. cit, p. 338.

26 "[...] to the extent to which our behavior is motivated by thoughts about the future and external objects, it is motivated by passions", LIN, Martin. **Teleology and [...]**. op. cit., p. 342.

However, when evaluating Greetis' criticism of Lin's translation of *comparata* as "paired", we must take in consideration the context in which this word shows up. If we consider man's power in interaction with external powers solely from the point of view of quantity, we must, together with Spinoza and Greetis, conclude that our power is weaker than external powers and will eventually be surpassed by them. Quantitatively speaking, our power is weaker in comparison with external things and in this sense we should use the translation of *comparata* in manner which Greetis promotes (compared). But, it is important to notice that our power of acting must be determined qualitatively too: "there are as many kinds of each emotion as there are kinds of objects by which we are affected" (E4P33Dm).

Greetis claims:

although the causal power of passions, as we learned above, rely on intrinsic natures, i.e., the essence or desire of the thing affected and how much its *conatus* is helped or hindered, the passions themselves are widely individuated. That is, the causal powers of passions are simply desire, but to provide a complete explanation of passions, they can be termed according to their external causes.²⁷

No doubt that man's essence is, above all, his power to persevere in being and increase his power. It cannot be something else than power since it is an expression of divine essence which is unlimited power of existing and acting. It is useful to draw here the parallel between divine and human power regarding one important aspect. Namely, divine infinite power is connected with divine perfection on one side and, on the other side, Spinoza claims that "Nothing exists from whose nature an effect does not follow" (E1P36). In other words, from necessarily existing divine essence there must necessarily follow effects. What are these effects? Infinite and finite modes which, under different attributes, express divine power. It means that divine power is realized (that is, it has effects) by being expressed in concrete ways, i.e., through concrete modes. Existing of finite modes also depends on their producing some effects:

Whatever exists expresses God's nature or essence in a definite and determinate way [...]; that is [...], whatever exists expresses God's power, which is the cause of all things, in a definite and determinate way, and so [...] some effect must follow from it. (E1P36Dm).

It is clear, from this statement, that man's causal powers, in order to exist at all, must be realized in some effects. To be realized in some effects, they must be determined quantitatively and qualitatively just as the divine power is realized through quantitative-qualitative concretizations of its modes. Man's powers can gain their quantitative-qualitative determination only through some interaction with external things. So, the basic point is as follows: man's power cannot exist without being realized in some way; to be realized, it must be determined quantitatively and qualitatively; this quantitative-qualitative determination can be gained only through interaction with external things and their powers. In another words, interaction with external powers represents *conditio sine qua non* for realization of own power. In that sense, the aspect of interaction, through which some passion gains its external denomination (cf. E3DA48E), is superficial aspect. Of course, interaction offers such external denomination but its role is much deeper and more important because it determines passions quantitatively and qualitatively, and external denomination is only consequence of such a determination. In that deeper ontological sense, it is justified to talk about our power which is *paired* with power of external thing through interaction as basis for quantitative-qualitative determination of own power. Could own power, by itself, determine itself what to do or how to act and in which direction? No! What would own power be without interaction with some external power that open possibility for own power to act in some specific way? Maybe some diffusive tension, but that tension, which strives to be realized, couldn't be realized without interaction. In another words, considering own power in causal isolation and without interaction can be only some sort of thought experiment. It is true that everything, including man, has its basic dynamism from inside (as a specific expression of divine essence

27 GREETIS, Edward Andrew. **Spinoza's Rejection**..., op. cit., pp. 31-32.

which is pure power),²⁸ but this dynamism can be realized and can produce some effect only through interaction with external things (their essences and powers). Human passions are co-caused (and in that sense paired) with external things: “The essence of a passive emotion cannot be explicated through own essence alone” (E4P5Dm). Something is explicable only taking in consideration its cause. If our passions are explicable not only through our own essence but through our essence and essence of external thing, then our passions are caused by our essence and essence of external thing.

To conclude, representational properties of ideas cannot be neglected when it is about their causal powers because causal powers of ideas arise from the constitution of body as it is determined after being affected by external things. Ideas, when express constitution of their bodies, express their particular affection after interaction with external things. On that affection depends man’s behavior. Specific affection depends on specific natures of external things. The constitution of body must be, in order to be determined for action, concretized quantitatively and qualitatively and such a concretization is achieved solely through interaction with external things (including future states or events) which have specific power depending on their specific nature. In that sense, the proper essence or power acts in synergy with external essences and because of that we can – and must – say that own power is *paired* with external powers. The outcome of that synergy is readiness for action since such an action is directed towards concrete effect because the body’s constitution itself, from which action receives its basic impetus, is concretized.

D) THE ISSUE OF SCIENTIFIC AND ENLIGHTENMENT REASONS

As for scientific reasons which Spinoza adduce against human teleology, we can say that the question of how much the whole Nature acts according to formal and efficient causes is essentially connected with issue of how much naturalism is solid as doctrine. Naturalism is, of course, important doctrine that Spinoza promotes, but we can rightly ask is

28 “a thing does not receive any of its causal powers externally” (GREETIS, Edward Andrew. **Spinoza’s Rejection**..., op. cit., p. 31).

such a doctrine realizable in such a radical form as our philosopher believed it was possible. Is the approach, which stresses only formal and efficient causes, applicable completely on human behavior? Man’s endeavor to preserve in being and to increase his power of acting – by imagining future states and through belief that they will contribute to his pleasure – only shows that the project of radical naturalism is hardly realizable and that a man still stands as “a kingdom within a kingdom”.

As for enlightenment reasons, we cannot adduce strict philosophical counter-arguments since they are motivated by Spinoza’s humanistic-enlightening endeavor. Spinoza tried to help people not to suffer from passions upheld through prejudices promoted by theologians. The fear of future punishment or hope in future reward are probably the strongest passions which don’t allow men to breath freely in this life and make them subjected to religious authorities. The fear of hell and hope in heaven can be eliminated if men are persuaded that they don’t act guided by some end but starting from actual constitution. Against those passions, Spinoza fought not only by means of his antiteleology but by means of other doctrines too: deanthropomorphized God who cannot be “judge”; necessitarianism which excludes freedom and moral responsibility; doctrine of mind’s “eternity”, according to which human mind doesn’t survive its body. Spinoza tried to enlighten his readers helping them to get know the whole Nature, their true place in it and what they can expect and hope for.

e) Teleological interpretation of *conatus perseverandi*

Although *conatus perseverandi* is the basic moving force of man’s acting, that strive for self-preservation is basic characteristic of every thing and not only men. But things differ in a way how they realize their *conatus perseverandi*. Man’s specificity consists in that that he can realize his *conatus* imagining different future states that can more or less successfully help him in satisfying his basic striving. Exactly through this imagining future states as ends he manifests his superiority in comparison to other things. Thanks to his intellect, he developed different sciences and knowledges and he can most effectively apply them if he foresees some

desirable future state and knows how to achieve desired future state using different means. So, man can imagine future states and value them by criterion which one will be more useful to him for his self-preservation.

However, when imagining future desirable states as possible – one of which he puts as most desirable end and acts according to that end – he presents himself as acting like “a kingdom within a kingdom”. The problem is not only that man in that way oversteps the boundary of strict naturalism but such an action is hardly compatible with necessitarianism. Namely, if Spinoza says that in future is possible only one state because the actual constitution of reality allows only one future state, then imagining and believing that something will happen implies contingency, which is incompatible with strict spinozistic necessitarianism. Belief has not only epistemic aspect in a sense that we don't know what will actually happen in future but also ethical aspect in a sense that we believe that this or that future state will help us in realization of our *conatus*. Belief is, in this context, very important but also very controversial element which we should discuss in detail.

Spinoza doesn't speak systematically of possibility of belief's fitting with his system but he is aware of the fact that belief or imagining is inevitable component of man's behavior:

We endeavor to bring about whatever we imagine to be conducive to pleasure; but we endeavor to remove or destroy whatever we imagine to be opposed to pleasure and conducive to pain. (E3P28).

It can be seen, from this important proposition, that our acting is based primarily on our striving to gain pleasure and remove pain. In this process, we imagine (*imaginamur*) or believe that something will be conducive to pleasure. It can also be seen that man's acting is directed toward particular end (increasing pleasure and destroying pain) and that in this sense it is not, and cannot be, neutral regarding its directedness.

The source of our belief is the lack of knowledge of ourselves and external things that affect us. We don't know the whole network of causes and effects and cannot but guess what will happen. When the mind conceives

external things through its body, it can have only inadequate knowledge because it conceives them in a manner how they affect our body and not what they are in themselves. Then, the mind doesn't have adequate knowledge about its body because it conceives it in specific constellation which depends on a way how it is affected by external things. Particular affectedness of own body is always result of fortuitous encounter of our body and external bodies. Adequate knowledge consists in finding some common and stable elements in all things and not in being dependent on fortuitous affections of our body.

If we talk about man's acting directed to some future state which is un/desirable for him, it is important to stress that he cannot have adequate knowledge about this future state. Such a state will, by itself, happen in a determined way but man doesn't have introspection in causal network responsible for realization of that future state which is the only one possible. He can, with his adequate knowledge, have only introspection in general and common constitution of things but not the introspection whether this constitution will lead to the concrete future state that would be useful to him. As the highest form of the knowledge, Spinoza defines intuitive knowledge and “this kind of knowledge proceeds from an adequate idea of the formal essence of certain attributes of God to an adequate knowledge of the essence of things” (E2P40S2). This kind of knowledge is adequate insofar as every essence is conceived in its being caused by formal essence of some divine attribute, but it doesn't help man to know some future state.

So, a man finds himself in an unenviable situation: on one side, he is pushed to do something that will help him in his self-preservation and increasing his power of action and, on the other side, he doesn't know whether some of his action will bring about desired future state which he imagines to be useful to him. It means that his action cannot be but action based on belief that something will happen that is useful to him. When he “imagines” such a future state, he can only endeavor to make it happen or not to happen. Even if he has true directives (through the reason's commandments), he has to use inadequate knowledge for fulfillment

of those directives.²⁹ If intellect tells us, for example, that we have to strive for something that is really useful to us, all we can do is to apply, through inadequate knowledge and according to specific circumstances, some means for implementation of that general directive. Or, if our reason tells us that we should be close to rational people who we can imitate, we still have to evaluate whether somebody is rational in a sense that he can be our example how to develop love towards God. In this evaluation, we have to rely on previous experience which can be useful (cf. E4App27) although it is gained through fortuitous interaction with external things. Regardless of how much belief based on inadequate knowledge can be imperfect means for realization of our *conatus perseverandi*, the fact is that it contributes to the teleological interpretation of man's *conatus* and not to the non-teleological one.

Useful distinction of formulas of striving for self-preservation offers Bennett who expresses non-teleological formula as follows: "If he does it, it will help him"; and teleological formula he expresses as follows: "If it would help him, he will do it".³⁰ The first formula stresses the actual man's constitution responsible for his doing something that will help him to preserve in being and increase the power of acting. Spinoza, in the beginning, puts his doctrine of *conatus perseverandi* in a clear non-teleological sense. After having stated that "Each thing, insofar as it is in itself, endeavors to persist in its own being" (E3P6), he identifies very soon *conatus* with actual essence of thing (cf. E3P7) and interprets the acting of a thing in an essentialistic sense: "From the given essence of a thing certain things necessarily follow... nor do things effect anything other than that which necessarily follows from their determinate nature" (E3P7Dm). Here we still don't find mention of consciousness and its role in realizing *conatus*. Also, the speech about *conatus perseverandi* up to this moment is general and can easily fit within naturalistic conception insofar as the behavior of everything can be explained in sense of its essence and

what follows from it. If we recall Bennett's non-teleological formula, we can say that everything does what follows from its nature and will help it in its self-preservation.

However, the "twist" begins with E3P9 when Spinoza introduces the element typical of human striving for self-preservation: consciousness. Namely, man has not only this striving but consciousness thereof too: desire (cf. E3P9S). In the beginning, Spinoza treats this consciousness in a way that the mind, with its ideas, shares the same fate of its body when it passes to greater or lesser perfection (cf. E3P11 and S). However, in Spinoza's treatment of man's *conatus* there shows up a new element: the mind is not treated anymore as the one which passively shares the fate of his body but as the man's constitutive part which takes initiative in achieving greater perfection: "The mind, as far as it can, endeavors to think of those things that increase or assist the body's power of activity" (E3P12). This different statements in Spinoza's doctrine of *conatus* can be seen as stages in a process of teleologization which culminates in Spinoza's proposition:

We endeavor to bring about whatever we imagine to be conducive to pleasure; but we endeavor to remove or destroy whatever we imagine to be opposed to pleasure and conducive to pain. (E3P28).

Self-preservation is not seen any more as mere striving by which man doesn't differ from other things but as an *end* which is he conscious of (together with the means necessary for achieving that end) and which he tries to achieve through belief. In another words, man acts focused on the effect of his acting, which doesn't mean that there is no moving force that "pushes" him from behind but the accent is on some future state that, in the first place, makes it possible that that "pushing" happens because it shows desired direction in which it would be useful to act. Man is, of course, driven to do something that will preserve his being and will increase his power of acting, but first he has to evaluate what will help him and to focus on end and means necessary for achieving desired future state. If the whole story was exhausted only in acting from his actual constitution, that is, in a way of acting only efficiently, then it would be difficult (or impossible) find the best

29 Cf. KISNER, Matthew J. **Spinoza on Human Freedom.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 189-190.

30 BENNETT, Jonathan. **A Study**..., op. cit., p. 244.

direction for realization of *conatus*. Or, we can put the question: how would man, anyway, realize his *conatus* if he is not aware of consequences his action will lead to? How would he differ from other inhuman and inferior things? If he has on disposition higher level of knowledge and consciousness, then he is supposed to act using those capabilities. Even more, he is obliged to use those capabilities in order to act the best way he can, or to realize his *conatus* in the most effective way. If he, in this process, can be helped by focusing on some future state for which he believes to fulfill in best way his basic striving, then he “must” act that way.

Moreover, don't fit within such a context of superior or more efficacious self-preservation two very important (but controversial too!) elements contained in his central proposition about *conatus perseverandi*: “as far as he can” and “tries”? These two expressions from EIII, P6 we can understand in a sense that man is abandoned to himself and his powers, capabilities and means that he has on disposition to preserve his being and increase his power of acting. If one of those capabilities is that of conscious imagining of end and means necessary for obtaining it, than he has to use it, because that is the only way he can promote his self-preservation and increase his power of acting as far as he can.

Belief is not connected with *conatus* only in a manner that we saw so far but it is present in other aspects of human behavior as well although all of them spring from this basic *conatus*. Spinoza defines love as “pleasure accompanied by the idea of an external cause” (E3P13S). This external cause is responsible for man to feel some pleasure and that is why man loves it. However, there are also possible situations in which it suffice to imagine or believe that the beloved thing is destroyed to feel pain, and vice-versa: “He who imagines that what he loves is being destroyed will feel pain. If, however, he imagines that it is being preserved, he will feel pleasure” (E3P19). So, Spinoza teaches that mere belief in existing external thing of which we think that makes pleasure to us is enough for us to feel that pleasure. We should remember that pleasure means increasing the power. But, it seems that in that way man creates some parallel world which perhaps doesn't coincide with the real

one. Such a treatment of pleasure and pain is hardly compatible with naturalistic context on which Spinoza otherwise insists, or “he does not provide, and does not clearly have the resources to provide, a naturalistic account of belief”.³¹ Let's imagine someone with very strange sense of humor who tells me that one person, very dear to me, died. Let's imagine that I believed him because I could not find out no sign that would foster my suspicion. There arises in me pain which is caused by what? Objective event or my subjective belief? It seems that belief corrupts Spinoza's naturalism insofar as other things don't feel pleasure or pain on basis of their imagining but on basis of some real cause.

It is interesting enough to see the connection between psychological mechanism of anticipation and belief. We can say that doctrine of anticipation is the strongest Spinoza's weapon, within psychology, against human teleology because he explains, with this doctrine, the future ends departing from actual man's constitution which projects in future some end that should be realized in order to increase pleasure and diminish pain. If imagining some future state provokes the present pleasure of anticipation then this present pleasure – and not the future pleasure – will work as factor moving man to act. Spinoza tries to gain, in that way, immediateness of cause and effect taking care of direction of causing, that is, from the present to the future. But, how the present pleasure arises anyway? By imagining some future state that I evaluate as un/pleasant after which in me arises pleasure or pain which moves me to action. In another words, “projection” works after I have imagined some future state that can be “end” projected from my actual constitution. If I take medicine today because I expect or believe that I'll avoid tomorrow's pain, than taking medicine is caused by present pain developed through anticipation of tomorrow's pain, but the present pain would not have arisen if I had not imagined tomorrow's anticipated pain. So, the present pleasure or pain of anticipation exists and can move to action only through belief or expecting. But we can find out that some belief is not justified.³²

31 DELLAROCCA, Michael. **Spinoza's metaphysical...**, op. cit., p. 222.

32 Cf. BENNETT, Jonathan. **A Study...**, op. cit., pp. 216-218.

Belief is also indispensable in another psychological mechanism: imitation (cf. E3P23 and 27). Spinoza teaches us that for existing in us some emotion it suffices to imagine other men who are affected by that emotion. Of course, we can be completely wrong when evaluating other men and their emotions. If Spinoza invites us to imitate men who developed adequate knowledge and love for God, then he also invites us to use inadequate knowledge because only that way can we judge other men to be really in a state which we imagine they are in.

Belief is, epistemologically speaking, inferior to adequate knowledge but it is indispensable in many man's behaviors. Moreover, belief can sometimes directly help man to preserve his being and increase the power of acting. If we have to be subjected to dangerous and difficult operation of heart, we have to believe that doctor is sufficiently qualified and that he really wants to help us. Or, if we walk through some area and find the sign: "Attention, mines!", we'll probably save our lives by believing that there are indeed mines on that area.

As for human teleology, I think that belief and imagining calls for teleological explanation of *conatus perseverandi* because it stresses consciousness and intentionality in directing man's acting. I think that teleological approach best explains very important issue of directedness of human acting, at least in some important cases of human life. In order to be able to evaluate teleological approach, let's see first the other two approaches.

Inertial model of human acting relies on the model of mechanical physics according to which scientists interpret moving of bodies in physical realm. According to this model, bodies move rectilinearly without stopping unless some other body acts on them and changes their direction, speed or stops them. Or, if bodies are in rest they try, by themselves, stay in that state. In that sense, J. Carriero describes Spinoza's understanding of acting as follows:

The main idea behind Spinoza's account of agency is to take the picture he finds in simple situations in the new science and to apply it systematically. Simple bodies, when not interfered with by other bodies, just continue to do what they are already doing through a metaphysical inertia.

Their motive tendencies are not structured about ends.³³

According to inertial model, when it is applied to mind's area, man's ideas possess mental inertia to remain in actual form of existence.³⁴

Problem of directedness of man's acting is resolved here by starting from man's moving tendency. When it is accompanied with consciousness, we try to confirm it and this confirmation amounts to belief that where this tendency leads us is – good. This understanding of "good" Spinoza actually promotes when he says that we strive for something not because we judge it as good but we judge it as good because we strive for it. In other words, evaluation of good is accommodated to basic tendency, not vice-versa. In that way, the primacy of efficient cause is confirmed while final cause appears to be some kind of fiction based on projection and imagining where that tendency would lead us.

In comparison to inertial model, essentialistic model stresses more the specific essence of something, and this essence should be conceived in its basic reality: it is power. As we know, Spinoza builds his ontology starting from God as the unique substance which is unlimited power of being and acting. This power is concretized and expressed through different modes every one of which is specific exemplification of divine essence. Like the source of every God's causal acting is his essence, the source of every thing's acting is its essence.

According to essentialism, *conatus perseverandi* should be interpreted in sense that everything tends to realize fully its essence and not merely stay in a state in which it actually exists. We can find here great difference in comparison with inertial model. There is difference in one other important aspect too: this model is more suitable for explanation of thing's acting in context of its inevitable interaction with other things, while inertial model is more suitable for explanation of thing's acting in its causal isolation.³⁵

33 I take this quotation from: VILJANEN, Valtteri. **Spinoza's Dynamics**..., op. cit., p. 172.

34 Cf. VILJANEN, Valtteri. **Spinoza's Dynamics**..., op. cit., p. 173.

35 Cf. VILJANEN, Valtteri. **Spinoza's Dynamics**..., op. cit., p. 227.

As for direction of acting, essentialism teaches that something will realize its essence in direction where it finds least resistance and avoids teleological directedness of acting. Viljanen, the proponent of this mode, admits – in his excellent book on dynamism in Spinoza’s metaphysics – that every action, to be realized, must be directed in some direction, but it doesn’t mean that it must have an end toward which it will act: “Any power needs a direction; but it does not need a *telos*, nor does Spinoza think it would”.³⁶ He applies such a interpretative scheme to man and he tries to resolve the problem of directedness of his man’s acting by using analogy with water masses and river dam: river flows in direction in which it encounters the least resistance.³⁷ Similarly, man’s acting is directed where it encounters the least resistance or maximum help in its basic striving to realize his essence. In that context, pleasure and pain show which direction gives bigger or lesser resistance.

What about man’s acting through belief? Viljanen first offers explanatory scheme applicable to the action of every thing: “If, of the options available to X, A causes most pleasure to X, X strives to do or maintain A” and then – in cases of man’s acting through belief – offers scheme: “If, of the images present to X, I causes most pleasure to X, X strives to attain A”.³⁸ Exactly in case of man’s acting, when it is realized through imagining something that brings to man the most pleasure, Viljanen is ready to allow teleological explanation of such action:

if we define teleology as a style of explanation in which events are explained by their (presumptive) effects, it is obviously possible, based on aforesaid, to construct teleological action explanation.³⁹

However, Viljanen promptly claims that it would be mistake to consider Spinoza as declared teleologist since he believed it was possible to realize thoroughly reductionistic program or to reduce the statements containing

teleological expressions into ones that don’t contain them. Viljanen also believes that teleological explanation of man’s acting is not suitable and complete and instead of it he offers the one arising from his essentialism:

If we know (1) X’s essence and what follows from it alone, (2) that X strives against any opposition to fully realize its essence, (3) that X directs its power to where it is least resisted (or least sorrow is felt), (4) what is X’s prevailing state or constitution, and (5) in what circumstances must X operate, we are in position to provide adequate explanations and predictions of X’s actions.⁴⁰

The advantage of such a model Viljanen sees in that that in this way we respect ontological order of things, since “The essence is always ontologically prior and the cause, its effects (that which we strive to bring about, often falsely called ends) are ontologically posterior”.⁴¹

In the same manner, the existence of something that we consider good depends on essence’s constitution. Here we can see a parallel with Descartes’ conception of God who by his own will determines or sets “good”. So, as something is good because God chose it (it is not chosen by God because it is good in itself) in the same way – in man’s case – “good” is such because it arises from human essence’s constitution and it is not the case that man’s essence should adjust to some “objectively” determined good.

When we talk about the problem of directedness of man’s acting, particularity of teleological model lays in putting accent on conscious and intentional acting, which is directed to some end and is mediated through belief. It is of crucial importance to show whether man realizes or not his *conatus*, at least in some cases, by acting with ends (some future state that is un/desirable for him) in view. In order to show validity of this model it is necessary put forward some comparative advantages in comparison to two aforementioned models.

As for inertial model, it seems that it has two basic defects. First, it is suitable for

36 VILJANEN, Valtteri. **Spinoza’s Dynamics...**, op. cit., p. 242.

37 Cf. VILJANEN, Valtteri. **Spinoza’s Dynamics...**, op. cit., p. 233.

38 VILJANEN, Valtteri. **Spinoza’s Dynamics...**, op. cit., p. 238.

39 Ibid.

40 VILJANEN, Valtteri. **Spinoza’s Dynamics...**, op. cit., p. 240.

41 VILJANEN, Valtteri. **Spinoza’s Dynamics...**, op. cit., p. 243.

explanation of things in causal isolation. Or, if we talk after all about interaction among things (physical digression after E2P13) here we have simple physical bodies that cannot be compared, by the complexity of their constitution, with man. Man is, as complex spiritual-corporeal unity, always in hardly understandable and predictable interaction with other things and we must take in account this fact when talking about man's action or passion. Man's being free from interaction with other things is only thought experiment:

if it were possible for man to undergo no changes except those which can be understood solely through his own nature, it would follow ... that he cannot perish but would always necessarily exist. (E4P4Dm).

The man's complexity, which is far bigger than that of simple, inanimate and unconscious physical thing, presupposes far complex interaction with external things, with consequence that man is affected by external things in much more complex way than simple physical things.

Then, insofar as we have – in inertial model – claim about retaining the state in which some body actually exists, that could create problem when interpreting man's acting. Namely, man not only tries to remain in his existence but he also tries to increase his power/perfection/freedom/activity. Even if this power's increasing essentially is in function of self-preservation, it is undeniable phenomenon that can hardly fit within inertial model. Man's mind not only tries "to think of those things that increase or assist the body's power of activity" (E3P12) but also tries to act that way (cf. E3P28).

As for essentialist model, it takes into account bigger complexity of man's constitution⁴² and the fact that man strives for increasing his power, because it is about "idea, fundamental for the dynamics of our emotions".⁴³ In the same manner, we can say that this model respects radically the basic ontological premises of spinozism insofar as it tries to explain man's acting in the same way as divine acting. Namely,

42 Cf. VILJANEN, Valtteri. **Spinoza's Dynamics**..., op. cit., p. 226.

43 VILJANEN, Valtteri. **Spinoza's Dynamics**..., op. cit., p. 225.

if the divine essence is the only acting thing and this thing doesn't act for some purpose, then neither man can act for some purpose. If man is expression of the divine essence, then his action must have antiteleological structure like the divine one. If divine essence, which is power, acts through formal and efficient causes, than man acts that way too.

However, I find problematic the way how man's behavior – according to essentialism – should be explained. To be able to offer proper and full explanation of man's behavior, we should first have to know man's essence and what follows from it.⁴⁴ Does Spinoza offer useful information about man's essence in view of man's acting? Let's look first some definitions and descriptions that Spinoza gives.

First of all, man's essence is "constituted by definite modifications of the attributes of God" (E2P10C), or man consists of modes which express God's nature in determined way (cf. E1P25C). Man's mind is idea of his body and this body is complex individuum which retains his specific identity as long as his constitutive parts "preserve the same mutual relation of motion-and-rest as before" (E2P13Ax3Lemma5), where retaining of aforementioned relation means retaining its nature. Man's nature realizes itself, in concrete life, through *conatus* and this one is shaped through interaction with external and fortuitous things. Exactly this interaction and its results (the concrete man's constitution determined for action) are hardly knowable because we don't have adequate knowledge nor of ourselves, nor of external bodies, nor of the results of interaction of our body with other bodies. So, can we know what will be man's acting in some particular situation? Viljanen responds that man will act – like river's masses – in a direction where he finds least resistance. But what exactly direction is that? If we don't (and can't) know ourselves and external things and if we don't know relevant network of causes and effects, then we can't know the directedness of our action in a concrete situation. We could only state *a posteriori* that man acted in this direction because there he found least resistance. I think that teleological model has

44 Cf. VILJANEN, Valtteri. **Spinoza's Dynamics**..., op. cit., p. 240.

advantage when, stressing the conscious and intentional imagining of desirable future state, better explains why the action went in this and not in that direction.

When we try to resolve this problem, of course, we have to take into account man's ontological position in causal set-up of the whole Nature. The only causes that Spinoza allows in this Nature are formal and efficient ones. However, when we try to explain the concrete man's action then it seems that formal and efficient causal scheme is not sufficient. We can (and must) talk about man as efficient cause insofar as we consider the basic moving force that pushes him to act, but this moving force is quantitatively-qualitatively determined through the result of his interaction with other things. How this moving force is actually determined we see by its effects realized by action which is always directed in some direction. Desire, which move to action, doesn't mean only consciousness of appetite but consciousness of some external thing or future state which, through imagining and belief, co-determine this desire. Desire makes it possible conscious striving toward some end and only through this striving, actualized by being directed towards some future end, we can best see what was this desire like. Insofar it is right to appeal to final causes in order to explain concrete man's acts.

The probable difficulty (or impossibility) to explain man's realization of *conatus* only in inertial or essentialistic manner made Spinoza to "teleologize" his central doctrine of *conatus perseverandi*. This teleologization begins with E3P7 and culminate in E3P28. The fact that Spinoza transfers initiative, when it is about directing man's action, to mind and not to man as whole (mind and body) additionally confirms teleological model which stresses acting and initiative of mind and not of man as whole (or body alone). If the problem of directedness of man's acting can be best resolved by teleological model, it must be preferred. In the same manner, if acting, guided by end, assures more efficaciously persevering in being and increasing of power then man "must" act that way otherwise he wouldn't do his best: he wouldn't use all possible means he has on disposition when affirming his essence; he wouldn't act as far as he can.

Teleological model has advantage in all cases of complex and important man's behavior when it is crucial for him to pick up the right and best direction. We spoke of building house, but let's consider another example: young man Tomislav wants, after high school, to study something. His first choice is philosophy but he is also interested in management. Then he starts to think about other issues important to him: he would like to make as much money as possible because he wants to live in a big house; he wants to drive good car; he wants to have some house on a coast for summer holiday; he wants to have enough money to be able to pay expensive schools for his children etc. And here comes troubles: if specialization in philosophy doesn't assure all those benefits, he will decide to study management although his biggest love is philosophy. In this and many other important life situations man has to ponder about various possible future states that are relevant to him. He has to evaluate and compare what future state would most efficaciously assure him self-preservation and increasing of power. He has to evaluate which means he has on disposition to achieve some of desirable state. It doesn't mean that man will in every situation act that way (sometimes he will act by inertia, sometimes in direction where he finds least resistance), but he will certainly do his best to realize his *conatus* – when it is about complex and important issues of his life – in most efficacious manner. If thinking of possible and desirable future states and means for achieving them helps him to do what is most useful to him, he is obliged to act teleologically because only in this way he does what he truly can. Finally, isn't he superior to other beings exactly by this capability to hold on and ponder, in complex and important life situations, about different possible future outcomes, instead of acting instinctively or being guided by principle of choosing direction where he finds least resistance?



BIBLIOGRAPHY

ALLISON, Henry E. **Benedict de Spinoza: An Introduction**. New York: Vail-Ballou Press, 1987.

BENNETT, Jonathan. **A Study of Spinoza's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1984.

DELEUZE, Gilles. **Expressionism in Philosophy: Spinoza**. New York: Zone Books, 1990.

DELLA ROCCA, Michael. Spinoza's metaphysical psychology. In: GARRETT, Don (ed). **The Cambridge Companion to Spinoza**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 192-266.

DELLA ROCCA, Michael. **Spinoza**. Taylor & Francis e-Library, 2008.

GREETIS, Edward Andrew. Spinoza's Rejection of Teleology. In: **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, v.4, n.8, Dez. 2010, pp. 25-35.

KISNER, Matthew J. **Spinoza on Human Freedom**, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LIN, Martin. Teleology and Human Action in Spinoza. In: **The Philosophical Review**, 115:3, 2006, pp. 317-354.

NADLER, Steven. **Spinoza's Ethics. An Introduction**. New York: Cambridge University Press, 2006.

SPINOZA, Benedict de. **Ethics** (Complete Works, trans. Samuel Shirley, Indianapolis: Cambridge, 2002).

SPINOZA, Benedict de. **Treatise on the Emendation of the Intellect** (Complete Works, trans. Samuel Shirley, Indianapolis: Cambridge, 2002).

SPINOZA, Benedict de. **Letters (Epistolae)** (Complete Works, trans. Samuel Shirley, Indianapolis: Cambridge, 2002)

SPINOZA, Benedict de. **Political Treatise** (Complete Works, trans. Samuel Shirley, Indianapolis: Cambridge, 2002)

SPINOZA, Benedict de. **Theological-Political Treatise** (Complete Works, trans. Samuel Shirley, Indianapolis: Cambridge, 2002)

VILJANEN, Valtteri. **Spinoza's Dynamics of Being: The Concept of Power and its Role in Spinoza's Metaphysics**. Turku: Painosalama Oy, 2007.



SPINOZA E MODERNIDADE

MIROSLAV MILOVIC *

Com São Paulo podemos entender a possibilidade da justiça, no sentido de uma liberação geral do ser humano. A potência e o universal aparecem no sentido explícito. Como este assunto vai aparecer no contexto moderno? Qual é a potência da Modernidade e o que nela pode ser universalizado? Com essas perguntas estamos enfrentando o pensamento de Spinoza.

Podemos nos lembrar das palavras de Hegel que a Modernidade nos realiza, realiza a liberdade para todos. Porque, então, voltar para Spinoza se as respostas modernas ficam explícitas só com Hegel? Hegel até aparece como uma específica autoconsciência moderna, como uma elaboração da verdade do mundo moderno. Porque, então, voltar para a questão sobre a verdade moderna e ainda mais voltar para questionar a modernidade com Spinoza?

Próprio Hegel elogia o trabalho de Spinoza falando que ele pensa o Absoluto¹. Mas, pensa-o como Substância e não como Sujeito e por aqui aparecem as dúvidas para Hegel. O que isso significa? Hegel concretiza a crítica falando sobre as consequências do pensamento de Spinoza ligado às coisas particulares, concretas. Hegel acha que Spinoza entendeu muito pouco sobre o concreto, quer dizer, entendeu só um aspecto do concreto, mostrando a diferença dele dos outros entes concretos. Com outras palavras, Spinoza entendeu só a negação ligada ao concreto e não a negação da negação que envolve o concreto no processo da própria realização. Assim, Spinoza não entendeu, segundo Hegel, a possibilidade de superar o concreto, o negativo e realizar

suas próprias potências. Destarte, o concreto, o particular, nem aparece. Tudo está se perdendo dentro da Identidade metafísica da Substância. Desaparece, assim, a vida em Spinoza em nome dessa Identidade que Spinoza, talvez, só esteja repetindo.

Ou, como Hegel fala, Spinoza chega só até à elaboração do mundo ligado à nossa razão (Verstand), e não ao nosso entendimento (Vernunft) que mostra o processo dialético da superação e da realização final do mundo. A razão só conhece a negação e o entendimento do processo com o qual a negação se supera, quer dizer, conhece o processo da negação da negação. Essa negação da negação, em Hegel, fica ligada com a discussão sobre a possibilidade do Sujeito. Sujeito, no final das contas, realiza algo que a natureza não pode realizar. De toda feita, Spinoza ficou só com a ideia da Natureza e não com a ideia da Subjetividade. E essa Subjetividade, seguindo o raciocínio de Hegel, cria as condições da mediação e das mudanças no mundo. Com elas aparece, primeiro, a possibilidade do mundo específico humano e segundo, com elas se chega até a liberdade universal de todos. Assim, a Subjetividade e a Liberdade universal articulam a potência e a verdade do mundo moderno. Temos, assim, todos os motivos para ficar ligados ainda a este projeto moderno.

Porque, então, voltar para Spinoza se a Teleologia Moderna fica muito mais explícita em Hegel? Aqui aparece a palavra com a qual a gente pode entender Spinoza. Teleologia. Ou melhor dizendo, tudo que ele está fazendo é a possibilidade de se confrontar com essa palavra e com o mundo baseado nela. A questão da Substância, desde o início de sua filosofia, aparece por aqui. Pensar a potência da Substância como *causa sui*, como algo não determinado pelas estruturas transcendentais.

* PROFESSOR NA UNB.

1 Hegel G.W.F., **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III**, Frankfurt, 1986, pp. 157-197 e Hegel, G.W.F., **Wissenschaft er Logik II**, Frankfurt, 1986.

O transcendental desaparece em Spinoza, quer dizer, desaparece tudo que nos liga aos pressupostos tradicionais da filosofia e com os pressupostos posteriores do idealismo alemão, por exemplo. O mundo é a afirmação da própria imanência e não realização das estruturas transcendentais e teleológicas. E o próprio concreto, que Hegel critica, ou melhor dizer inclui na realização dialética, é só a afirmação da potência da Substância. O concreto, assim, não realiza algo além de si mesmo. Com outras palavras, o concreto é a afirmação dessa ontologia da potência e não da deontologia da realização do transcendental.

Vamos ver como essa ontologia aparece em Spinoza nas questões do direito, da política e da economia. No contexto dessas perspectivas fica talvez visível a possibilidade de outra Modernidade, ou do mundo além da Modernidade. Nessa perspectiva, não vamos perder as palavras iniciais, que mencionamos, para uma discussão com Spinoza: a potência e o universal. Talvez fiquem claras algumas perguntas abertas na discussão com Hegel, como, por exemplo, a pergunta, se com Spinoza podemos também falar sobre a ideia do Sujeito.

Este é o ponto onde Deleuze ia seguir uma leitura Nietzscheana, ligada a Spinoza, para poder se confrontar com uma certa herança hegeliana na psicanálise e assim reinventar uma possibilidade da potência no contexto contemporâneo.²

Vamos aqui seguir as implicações práticas dessa ruptura que Spinoza está fazendo com a metafísica do transcendental. No início está a questão do jus naturalismo articulada no *Tratado Teológico-Político*.

Os pressupostos do jus naturalismo são a ideia da natureza ligada aos direitos naturais, contrato e as condições da articulação do Estado. As leituras de Hobbes, Locke e Rousseau, tendo como pressuposto a liberdade natural, chegam até às diferenças entre o Estado autoritário, liberal e democrático. Assim, a questão sobre o jus naturalismo articula uma possibilidade de reconstruir até o caminho histórico da Modernidade.

Enquanto o idealismo alemão se confronta com o jus naturalismo afirmando, já com Kant a diferença entre a natureza e liberdade, a confrontação de Spinoza com jus naturalismo é uma relação diferente entre natureza e liberdade. Spinoza vai seguir a linha da afirmação da potência do ser que chega até às consequências ligadas ao ser humano e às suas práticas. Outrossim, a liberdade vai ficar ligada à natureza e a uma específica inclinação de conservação do próprio ser. É o que Spinoza chama *conatus*. Talvez a leitura sobre a conservação do próprio ser possa sugerir uma específica concordância com os ensinamentos de Hobbes, mas a leitura é diferente. Enquanto em Hobbes o contrato vai ser a leitura de como desistir dos direitos naturais em favor da segurança no estado autoritário, Spinoza vai se confrontar com a ideia do contrato. Daqui a pouco, vamos entender melhor o próprio lugar do ser humano neste contexto da imanência da natureza.

“Ninguém transfere seu direito natural a outro”³, fala Spinoza, e um pouco depois, articulando as condições da convivência na sociedade, diz que “todos permanecem iguais, como o eram antes no estado de natureza.”⁴ Aqui está a confrontação com Hobbes. Hobbes inclusive fala sobre as condições da segurança que animam os contratos e que criam as condições da nossa sobrevivência. O ponto não é a sobrevivência, diria Spinoza. O ponto é “liberar o indivíduo do medo, para que ele viva tanto quanto possível em segurança, ou seja, conserve tanto quanto possível, e sem dano para outrem, seu direito natural de existir e de agir.”⁵ Neste sentido Spinoza aproxima direito e as leis naturais. Direito está ligado à ontologia do ser, com a afirmação do ser e não com as normas impostas. Direito, neste sentido, é a concretização dessa ontologia do ser.

Entre a natureza e a liberdade não existe nenhum plano metafísico, como no caso das leituras aristotélicas ou hegelianas. Hegel concordaria com essa crítica do contrato, pensando a dignidade do Estado que não depende das decisões humanos, pensando

3 Spinoza, **Tratado Teológico-Político**, São Paulo, 2016, p. 287.

4 Ibid. loc. Cit.

5 Ibid., p. 347.

2 Deleuze, G., **Nietzsche et la philosophie**, Paris, 1962.

Estado no final dessa teleologia histórica. Só, para Spinoza, a finalidade não aparece por aqui. O Estado só realiza a própria natureza. Assim, a finalidade do Estado pode ser só a liberdade.⁶

A modernidade não saiu da metafísica da identidade que se representa no nosso conhecimento. Por aqui podemos entender o caminho entre Hobbes e Hegel. Essa identidade tem o sentido teleológico, seguindo as leituras sobre a natureza, em Hobbes, ou as leituras sobre Espírito, em Hegel. A confrontação com essa teleologia moderna, com essa Identidade Moderna em Spinoza, está no início, talvez, da possibilidade de uma outra Modernidade. Onde o ser humano se entende não como falta, mas como potência.

Aqui, estamos nos aproximando da questão de uma possível Subjetividade em Spinoza e a questão da democracia. A metafísica de Spinoza aponta, como vimos, da afirmação da imanência no ser. Mas, se tudo fosse o processo da imanência não precisaríamos fazer nada, além de contemplar o melhor dos mundos. Pelo contrário, somos testemunhas dos poderes que não afirmam nenhuma potência. Capitalismo é o exemplo da imanência do Ser? Neste sentido, precisamos conhecer exatamente as causas do mundo para poder seguir o caminho da imanência. Assim, a Ética de Spinoza é uma continuação das leituras sobre Física. A Ética está seguindo o processo da afirmação anunciado no início da metafísica de Spinoza.⁷ Conhecimento nos aproxima ao entendimento da estrutura do Ser. Nos aproxima a possibilidade de concordar em natureza. Como entender isso? Estamos aqui na frente da questão sobre democracia.

“À medida que os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que concordem em natureza”⁸. Aqui, inclusive, aparece a questão da razão em Spinoza. A razão aqui não é mais representativa, aristotélica, ou constitutiva hegeliana. Ela simplesmente nos fala como concordar em natureza. “Apenas na medida em que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza.”⁹ No Corolário

1 dessa proposição Spinoza coloca que a coisa mais útil ao homem, entre as coisas singulares, pode ser só um homem que vive sob a condição da razão.¹⁰ Quer dizer, “não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem.”¹¹

Essa intersubjetividade, Spinoza fala multidão, é a subjetividade possível na filosofia dele. Ela tem início com a própria ideia de *conatus*. Assim, a subjetividade não é transcendental, constitutiva, ela se articula nessa relação. Subjetividade em Spinoza é relacional. Ou, como fala Balibar, a condição do Sujeito em Spinoza tem como o pressuposto as condições dessa convivência com os outros, ou dessa cidadania, com a qual se desenvolve o estado democrático.¹² Democracia é assim o projeto que concorda em natureza. Com outras palavras, é a imanência da natureza. Por causa disso, poderíamos dizer que Spinoza, talvez, não é tanto o pensador da diferença. Ele é mais o pensador da possibilidade do entendimento da imanência. Neste caminho, concordando em natureza, a gente chega até o aspecto universal da democracia. Até o mundo comum e não público. Spinoza é o pensador do mundo comum e não do mundo público. Essa confrontação com o público fica clara numa possível reconstrução da questão da economia em Spinoza.

Sabemos que Marx vai procurar a verdade do mundo moderno na economia. Seguindo a leitura do idealismo alemão sobre os pressupostos subjetivos da constituição da modernidade, Marx vai chegar até a economia. Não existe algo mais profundo além da economia, segundo ele, para entender a Modernidade. Não podemos ir atrás da relação conflituosa entre o capital e o trabalho para entender o nosso mundo. A verdade moderna é econômica. No fundo da modernidade está a economia.

Spinoza dedica só algumas linhas para essa discussão sobre a economia. Quase no final do livro 4 da Ética ele fala: “O fato é que todas as coisas acabaram por se resumir ao dinheiro. Daí que sua imagem costuma ocupar inteiramente

6 Ibid, loc. cit.

7 Deleuze, G., **Spinoza et le problème de l'expression**, Paris, 1968, p. 251.

8 Spinoza, Ética, IV, p. 32.

9 Ibid., p. 35.

10 Ibid, p. 35, C1.

11 Ibid. loc. Cit.

12 Balibar, E., **Spinoza et la politique**, Paris, 2005, p. 45.

a mente do vulgo, pois dificilmente podem imaginar alguma outra espécie de alegria que não seja a que vem acompanhada da ideia de dinheiro como sua causa.”¹³ Spinoza entendeu a modernidade desprezando assim a economia? É possível fazer isso? Como, finalmente, aproximar Spinoza e Marx se é assim? Para entender este ponto vamos voltar a uma leitura que talvez inspire Spinoza. É o Capítulo III da Política de Aristóteles.

Sabemos que Aristóteles marginaliza a economia deixando para ela o lugar no privado. Ela, na época grega, ainda não sai para o mundo público para determiná-lo. A economia para os gregos ainda não era a questão da ontologia. Isso é talvez o problema para o pensamento dele. Ontologia e economia. Essa relação é talvez só moderna. Isso é o mundo do Marx. Talvez primeiro para Marx é assim.

Porque, então, Aristóteles dedica um dos primeiros capítulos do livro à economia se a economia fica irrelevante para o pensamento dele? Há uma espécie de arte da aquisição “que é por natureza uma parte da economia doméstica”.¹⁴ Com isso, não temos nenhum problema. No final das contas, nem Marx critica a economia como tal, a economia grega, por exemplo. O ponto da crítica dele é a questão da economia na modernidade. Talvez, Aristóteles já se aproxime a essas leituras. Existe, como vimos, uma arte de enriquecer que é natural, e que forma parte “para satisfazer às necessidades próprias do homem”¹⁵ Mas existe um outro jeito de enriquecer, contrário à natureza, vinculado só ao dinheiro, uma arte, se podemos dizer assim, de criar riquezas.¹⁶ Aqui a riqueza é o fim e não a teleologia natural, cujo sentido Aristóteles encontra na realização política do bem comum. A economia que sai dessa teleologia natural cria perigos. Aristóteles fala: “Sendo assim, a usura é detestada com muita razão, pois seu ganho vem do próprio dinheiro, e não daquilo que levou à sua invenção”¹⁷, quer dizer as necessidades naturais. E Aristóteles conclui: “...esta forma de ganhar dinheiro é de todas a mais contrária à natureza. Por isso ele

até usa outra palavra Crematística, para fazer a diferença entre a economia do natural e a do não natural.

O que Spinoza critica no mencionado trecho é a economia que só virou Crematística na época moderna. Para ele, a economia, talvez, ainda não é tão visível para ocupar o interesse da discussão ou, mesmo sendo visível, Spinoza não deixa a reprodução do social ligada a uma identidade, que seja a economia. O social ou melhor dizer o comum e não o público, porque o público nasce nessa afirmação moderna da economia, é a afirmação da potencia, da pluralidade e não algo ligado à reprodução teleológica das identidades.

Neste ponto fica claro, acho, que Spinoza não pode ser colocado ao lado do liberalismo e do caminho econômico da modernidade, nem ao lado do republicanismo, confrontando-se com a moderna ideia da teleologia do Estado, que em Hegel chega até as últimas consequências.

Seguindo este caminho e chegando até a economia, Marx vai dizer que não podemos universalizar na Modernidade. No fundo dela está o conflito entre o capital e o trabalho, e não a possibilidade de superação com a qual se afirma o universal. A verdade do mundo moderno não é o universal, mas a abstração. Desde o início da modernidade se transforma o trabalho indo de uma perspectiva do capital para uma perspectiva dos valores de abstrato e da troca e não dos valores do uso e do concreto. Essa transformação do trabalho em capital é para Marx o signo de que não podemos universalizar na modernidade.

Spinoza, parece, ainda acredita neste ponto do universal, pensando a democracia e não a revolução. Mas, falando com Spinoza, precisamos agir aqui e agora, no sentido empírico-transcendental, como fala Deleuze e não esperar a possibilidade teleológica de uma subjetividade que, talvez, nunca chegue a se realizar. É inclusive o caso da classe operária hoje. Talvez não tenha mais sujeitos, fala Deleuze, seguindo Spinoza, mas forças anônimas ligadas aos indivíduos.¹⁸

Tornar-se o que se é. Este é o recado de Nietzsche que Deleuze segue. Voltar para si

13 Spinoza, *Ética*, IV, Apêndice, Capítulo 28.

14 Aristóteles, **Política**, III, 1256b.

15 *Ibid.*, 1257a.

16 *Ibid.*, 1257b.

17 *Ibid.*, 1258b.

18 Deleuze, G., **Spinoza. Philosophie pratique**, Paris, 1981, p. 172.

mesmo, além das teleologias. Afirmar as forças múltiplas, intensidades dispersas... Afirmar-se. Afirmar o próprio desejo que não se reifica nos objetos. Que não tem objetos, além da afirmação pura. O projeto, assim, tem o início em Spinoza e na afirmação do concreto, seguindo o plano da imanência ontológica. Aqui, talvez, poderíamos completar Marx com Spinoza, confrontando-se com a reificação do desejo no mundo moderno.¹⁹ Mesmo as lutas práticas, fala Deleuze, voltando a Spinoza, não articulam a negação, no sentido hegeliano, ou marxista, mas voltam para “diferença e sua potência de afirmar.”²⁰ Essa afirmação do concreto, o projeto do empirismo-transcendental de Deleuze, seria a possibilidade de outra Modernidade iniciada com Spinoza.

Essa afirmação da diferença poderia ser também o contexto para repensar a própria ideia do universal que Spinoza está seguindo. No final do *Tratado Político* Spinoza se pergunta “se as mulheres estão por natureza, ou por instituição, sob a autoridade dos homens? Se é por instituição, nenhuma razão nos obrigaria a excluir as mulheres do governo. Se, todavia, apelamos para a experiência, veremos que isto provém da sua fraqueza”.²¹ E conclui, que se vê “sem esforço, que não se poderia instituir o reinado igual dos homens e das mulheres sem grande prejuízo para paz. Mas é bastante sobre este ponto”.²² Por aqui, com Spinoza e contra Spinoza, Deleuze vai iniciar o projeto de devir-mulher. O universal, talvez, só possa aparecer neste caminho da afirmação da diferença. Mas, o que se afirma é o nosso plano comum da imanência, a nossa igualdade.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTELES. **Política**. Brasília: UNB, 1997.
- BALIBAR, E. **Spinoza et la politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- DELEUZE, G. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1962
- DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Éditions de Minuit, 1968.
- DELEUZE, G. Spinoza. **Philosophie pratique**. Paris: Éditions de Minuit, 1981.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição** Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft er Logik II**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- LORDON, F. **Capitalismo, deseo y servidumbre**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- SPINOZA, B. **Tratado Político**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- SPINOZA, B. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- SPINOZA, B. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.



19 Lordon, F., **Capitalismo, deseo y servidumbre**, Buenos Aires, 2015.

20 Deleuze, G., **Diferença e repetição**, Rio de Janeiro, 1988, p. 335.

21 Spinoza, **Tratado Político**, São Paulo, 1983, Capítulo XI, 4.

22 Ibid. loc. Cit.

TRADUÇÃO

RESENHA: LEIBNIZ E GEULINCX

LUDWIG STEIN

TRADUÇÃO DE ADRIELE DA COSTA, EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO E HENRIQUE LIMA DA SILVA.

REVISÃO DE BRUNA NOGUEIRA E FERNANDO CAVALCANTE LIMA FILHO.

48. – Ludwig Stein. **Leibniz und Spinoza**. Berlim, Reimer, 1890. 362 páginas in-8, 8 m.

49. – Arnoldi Geulincx. **Opera philosophica rec J.-P.-N. Land**. v. I, Hagae Comitum, Nijhoff. 1891.

I. Numa memória apresentada em 1888 à ACADEMIA DE BERLIM, Ludwig Stein se dizia capaz de estabelecer que Spinoza exerceu uma influência durável e profunda sobre o pensamento de Leibniz. Esta afirmação foi acolhida, aqui e em outros lugares, com incredulidade. Ele desenvolve no presente livro a demonstração em toda sua amplitude. Ela foi conduzida com a agilidade, a flexibilidade, a surpreendente variedade de combinações, a facilidade e o entusiasmo que fizeram o charme do espírito de Stein, e aos quais ele deve ser um dos mais sedutores, mais felizes e mais aventureiros eruditos que eu conheço.

Leibniz chega a Paris em março de 1672, e, durante três anos, dedica-se inteiramente ao estudo de Descartes. Em 1675, ele se une a Tschirnhaus. Ele se empenha totalmente em ganhar sua confiança e obter dele esclarecimentos sobre a doutrina de Spinoza. Tschirnhaus redige para ele um resumo que nós possuímos, e procura obter de Spinoza a autorização de revelar à Leibniz sua cópia do *De emendatione intellectus*. Spinoza se opõe formalmente; mas é possível que ele tenha ignorado a oposição¹. Leibniz é chamado para Hanovre. Passa em Londres, chega a Amsterdam no meio de outubro de 1676, e

1 Isto não é mais do que possível, e é pouco provável. Stein é muito severo com Tschirnhaus. Este tinha um espírito fraco e um caráter fraco, mas não há provas de que neste momento ele foi capaz de uma traição. Leibniz sabia o contornar; Spinoza, mais desconfiado, parece intrigado (Carta 72).

fica quatro semanas. Ele se une a Schuller, o homem da confiança de Spinoza (cujo papel na publicação da *Opera posthuma* nós conhecemos pelo artigo de Stein, *Archiv für Gesch. der Philos.* I, p. 554 sqq.); obtém dele comunicação de três cartas de Spinoza à Oldenburg, que ele copia e comenta, e um resumo do sistema, que ele também comenta; ele finalmente consegue acesso a Spinoza através dele. Chega a Haya no meio de novembro, a entrevista, como deveria ser, “várias vezes e por longo tempo”, discute com ele a teoria do movimento de Descartes, a existência de *ens perfectissimum*, e, sobre isto não há dúvida, conhece a existência da *Ética*. – O primeiro ponto da demonstração de Stein é estabelecido definitivamente: Leibniz se preocupa em estar informado com exatidão sobre a doutrina de Spinoza, e sabia como conhecê-la bem.

Leibniz sofre influência de Spinoza? – Os anos que vão de 1676 a 1684 são um período de estagnação na produção filosófica de Leibniz. Somente uma explicação é possível²; este é um período de parada crítica no movimento de seu pensamento: ele é, durante três anos, anticartesiano e spinozista, ou pelo menos simpático às ideias fundamentais do spinozismo.

Tal é a segunda tese, a mais importante do livro; aqui estão as evidências. Em primeiro lugar sabemos que Leibniz era cartesiano em 1670. Sabemos em segundo lugar que na metade do ano de 1676, Spinoza, em duas cartas endereçadas à Tschirnhaus, condena como absurdo e impossível a definição cartesiana de

2 A única explicação possível: pode-se admitir que Leibniz consagrasse à sua correspondência com Newton e à elaboração de seu método de cálculo o tempo que lhe restava de suas novas funções de bibliotecário, historiógrafo e de conselheiro.

matéria e a concepção cartesiana de extensão. Ora, em seu diálogo com Malebranche, que pode muito bem ser datada de 1676, Leibniz opõe a Descartes, relativamente à matéria, as mesmas críticas de Spinoza. A conclusão se impõe: ele tomou conhecimento das críticas através das cartas que Tschirnhaus lhe revelou. Outra prova: em um pequeno tratado de maio de 1677, Leibniz defende a explicação mecânica da natureza e a necessidade da experiência em termos que Spinoza não teria desaprovado. Outra prova ainda: em sua discussão com Eckhard, em abril de 1677, em uma data onde ele obtém de Schuller uma cópia de passagens essenciais da *Ética*, ele critica o *ens perfectissimum* em termos spinozistas, define Deus como Spinoza, e declara como Spinoza que a dor é positiva assim como o prazer. Algumas cartas e um pequeno escrito inédito do mesmo ano atestam o mesmo espírito. Finalmente, em janeiro de 1678, ele recebe a *Opera posthuma*; suas notas marginais para a primeira parte da *Ética* não condenam os princípios essenciais do sistema, o que sugere que só mais tarde ele adicionou na margem das partes seguintes, a anotação severa e negativa que vemos lá. – Se, portanto, é exagerado dizer que Leibniz é spinozista, ao menos é permitido afirmar que ele sente simpatia pela doutrina. Durante todo este período ele discute frequentemente, contesta às vezes, e às vezes aprova, explicitamente ou implicitamente, as proposições de Spinoza: sem traços da arrogante hostilidade e da aversão que ele irá lhe opor mais tarde.

Dez possibilidades habilmente agrupadas não fazem uma certeza, e dez improbabilidades não fazem uma probabilidade. Eu não posso pensar em examinar aqui em detalhe a construção hipotética de Stein; limito-me a relatar os pontos fracos mais imediatamente aparentes. Em primeiro lugar, não é exato que Leibniz estivesse completamente familiarizado com o cartesianismo em 1670. Ele o conhece mal, como diz em mais de um lugar, e só o estudará mais tarde. Escreve a *Hypothesis nova* que não é cartesiana, e que é anticartesiana em seu princípio, visto que sua crítica do movimento e sua definição da força na *Theoria motus abstracti* vão direto contra Descartes. Ele contesta, em 1671, numa carta à Arnauld, a

definição cartesiana da matéria. O argumento tirado do *Diálogo* de Malebranche não oferece um ponto de apoio sólido para a dupla razão de que nada autoriza datá-lo a partir de 1676, em vez de 1674 ou 1675, e que não há identidade real entre as críticas de Spinoza e aquelas de Leibniz. O mecanismo que inspira o pequeno tratado de maio de 1677 não contém nenhum elemento que seja novo para Leibniz, nenhum elemento que remeta a Spinoza, ou que só pode ser explicado por uma influência spinozista. Os diversos escritos do mesmo período que Stein cita para apoiar sua hipótese não contém nenhuma adesão, explícita nem implícita, a qualquer um dos princípios característicos do spinozismo. Em 4 de fevereiro de 1678, depois de ter acabado de ler a *Ética* e criticar as ideias essenciais em notas marginais que em nada nos autoriza considerar como não sendo de uma só e mesma época, ele escreveu à Justel uma carta na qual condena expressamente, como paradoxos que não julga nem verdadeiros e nem mesmo plausíveis, as proposições fundamentais de Spinoza, e a carta à Placcius, datada do mesmo mês, renova expressamente esta condenação. Em uma palavra, se é certo e hoje foi demonstrado que durante este período Leibniz veio a conhecer, conheceu e apreciou a potência intelectual de Spinoza, não está demonstrado que ele seja spinozista em 1677, e está demonstrado que ele não o era em fevereiro de 1678.

Ele não se tornará mais. Em 1679, Stein acredita poder constatar que a preocupação com o finalismo torna-se o motivo de sua crítica ao cartesianismo e ao spinozismo, que é então para ele a consequência lógica; a resposta ao problema teleológico será a monadologia. Platão se torna o inspirador deste progresso³. A fórmula da força individualizada foi encontrada em 1686; ela é a alma do *Discours de métaphysique*. O que falta ainda é o conceito completo⁴ e o nome da

3 A grande simpatia de Leibniz por Platão data de 1669 e 1670, e as razões alegadas por Stein para a influência de Platão intervir somente dez anos mais tarde não me parecem convincentes.

4 Há duas inexactidões na nota 2, da página 151. A *percepção* é atribuída à substância individual no *Discours* (§ 9; cf. § 14); a *concomitância* está já na correspondência com Arnauld; está expressamente nas observações sobre a carta de Arnauld datada de 13 de maio, e estas observações são certamente anteriores à carta de Foucher.

mônada. Stein faz intervir em 1684 a influência de Aristóteles; ele nega, por razões convincentes, que Leibniz tenha emprestado algo de Glisson; ele demonstra que a palavra mônada não veio de Giordano Bruno, e estabelece, sem contestação possível, que ele não a tem em 1695, que ele a utiliza em setembro de 1696, e que é à Van Helmont o Jovem que ele a deve.

Entre as partes dadas no apêndice, onde muitas eram inéditas, encontra-se um esboço alemão da Teodiceia que é de 1697. Stein utiliza-o para estabelecer que a primeira parte da Teodiceia é anterior à segunda em dez anos; se chegássemos a datá-lo antes de 1696, explicaríamos que a palavra mônada não aparece ali.

à execução tipográfica, basta dizer que ela é completamente comparável à de Spinoza. Nós devemos reconhecer à Land o empenho com que ele se consagra, para tornar acessível a nós, a latinidade ora bonita e rebuscada, ora escolástica e bárbara de Geulincx. Nós devemos a ele poder conhecer e apreciar senão a confiança desta honestidade e espírito firme que, como Spinoza, trabalhou muito e escreve pouco, que, como Spinoza, foi pouco apreciado, e foi rapidamente esquecido, que tomou uma divisa aceita por Spinoza, *Serio et candide* [*Sério e sincero*], e jamais a desmentiu.

Lucien Herr

II. A totalidade da soma recolhida para o monumento de Spinoza não tendo sido absorvida nem pela estátua de Paviljoengragt, nem pela admirável edição das obras de Spinoza dadas por van Vloten e Land, o comitê decide que a sobra de caixa será destinada para a edição de obras completas, hoje muito raras e dispersas, de Arnold Geulincx. M. J.-P.-N. Land já compartilhava esta boa notícia há um ano, em um artigo do *Archiv für Gesch. der Philosophie* (IV, p. 86-108), onde ele resumia, em algumas páginas muito exatas e muito precisas, o pouco que pode saber da vida de Geulincx, e onde ele indicava o plano da publicação da qual estava encarregado. O primeiro tomo devia conter todos as obras publicadas pelo próprio Geulincx; os dois outros volumes deveriam ser reservados às obras sistemáticas que foram publicados depois da morte de Geulincx depois dos cadernos dos alunos, ou que são ainda inéditos. O nome de Land foi uma garantia segura da excelência da edição.

O primeiro volume, hoje publicado, compreende as obras publicadas ainda em vida de Geulincx, menos o *Methodus inveniendi argumenta*, o *Tractatus de officiis disputantium* e o *Oratio* de 1665, que foram remetidos ao segundo volume. Land dá em seguida a *Logique des éclaircissements* inéditos, tirada de uma redação de curso manuscrito, recentemente adquirida pela biblioteca da Universidade de Leyde. Da maneira como Land realizou sua tarefa, eu não tenho nada a dizer. Quanto



RESUMOS DOS ARTIGOS

CORPO E MENTE EM SPINOZA: UM ROMPIMENTO COM A TRADIÇÃO METAFÍSICA CARTESIANA
CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

RESUMO

Este artigo busca explicitar o problema do corpo e da mente em Spinoza a partir de uma crítica ao dualismo substancial cartesiano segundo o qual o corpo e a mente são duas substâncias distintas mostrando que, para Spinoza, o corpo e a mente são dois modos finitos de uma única substância.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza. Corpo. Mente. Ontologia. Epistemologia.

ABSTRACT

This article seeks to make explicit the problem of body and mind in Spinoza from a critique of the substantial Cartesian dualism according to which the body and mind are two distinct substances, showing that for Spinoza the body and mind are two finite modes of Substance.

KEYWORDS: Spinoza. Body. Mind. Ontology. Epistemology.



UMA VISÃO BIOQUÍMICA DA RELAÇÃO CORPO E MENTE EM BENEDICTUS DE SPINOZA
DANIELA RIBEIRO ALVES
KARINE VIEIRA MIRANDA

RESUMO

O presente artigo versa sobre a unidade do corpo e da mente no pensamento de Benedictus de Spinoza, tendo como obra medular a *Ética*. O intuito deste texto é apontar as ideias deste filósofo como precursoras da neurobiologia à esfera do ciclo de eventos bioquímicos que só vieram a ser conhecidos na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo. Mente. Spinoza. Modos. Relação.

ABSTRACT

This article deals with the unity of the body and the mind under the reflections of Benedictus of Spinoza, having the *Ethics* as its core work. The aim of this text is to point out the concepts of this philosopher as forerunners from neurobiology towards the sphere of the cycle of biochemical events that only came to be known in the contemporaneity.

KEYWORDS: Body. Mind. Spinoza. Modes. Relation.



A AMIZADE ENTRE ESPINOSA E SIMON DE VRIES

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA

RESUMO

O artigo analisa os elementos biográficos da correspondência entre Espinosa e Simon de Vries no começo do ano de 1663.

PALAVRAS-CHAVE: Bento de Espinosa (1632-1677). Simon de Vries (1633?-1667). Amizade. *Collegium* de Amsterdã. Ensino de filosofia.

RESUMEN

El artículo analiza los elementos biográficos de la correspondencia Espinosa-Simon de Vries en el comienzo del año 1663.

PALABRAS CLAVE: Benedictus Spinoza (1632-1677). Simon de Vries (1633?-1667). Amistad. *Collegium* de Amsterdam. Enseñanza de filosofía.

**UMA LEITURA DA “DEDUÇÃO DO PARALELISMO”**

GLAUBER CESAR KLEIN

RESUMO

O artigo apresenta a dedução do paralelismo, comentário de Gueroult às *Proposições 3 a 8* da Parte II da *Ética*, regida por estruturas essenciais do sistema e pelo procedimento de replicação, o qual está fundado nos conceitos de ideia e paralelismo. Para tanto, expõe de modo preliminar o método estruturalista.

PALAVRAS-CHAVE: Ideia. Replicação. Ordem e conexão. Paralelismo. Estruturalismo.

RÉSUMÉ

Cet article examine la déduction du parallélisme, le commentaire de Guérout aux *Propositions 3 à 8* du Livre II de l'*Éthique*, régi par certaines structures essentielles du système qui commandent le procédé de la réplication, lequel est fondée sur les deux concepts de l'idée et du parallélisme. Précédemment, il expose la méthode structuraliste.

MOTS-CLÉS: Idée. Réplication. Ordre et connexion. Parallélisme. Structuralisme.

**WHAT IS ‘PERSONALITY’? AN UNDEREXAMINED PARAGRAPH IN SPINOZA**

JACOB ADLER

ABSTRACT

An examination of the meaning of the word “personality” in Part 2, Chapter 8, Paragraph 1 of Spinoza’s *Cogitata Metaphysica*.

KEYWORDS: Spinoza. Personality. *Cogitata Metaphysica*. Trinity.

RESUMO

Um exame do significado da palavra “personalidade” na Parte 2, Capítulo 8, Parágrafo 1 da *Cogitata Metaphysica* de Spinoza.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza. Spinoza. Personalidade. *Cogitata Metaphysica*. Trindade.



O MÉTODO GEOMÉTRICO EUCLIDIANO

JORGE GONÇALVES DE ABRANTES

RESUMO

O termo “método geométrico” é empregado no âmbito da filosofia, sobretudo pelos comentadores de Spinoza, para se referir ao método dedutivo euclidiano. Os comentadores da filosofia spinozana, ao tratarem desse método em suas investigações e teses, apenas o mencionam resumidamente, tecendo alguns breves comentários e esclarecimentos a seu respeito, de modo que apenas fazem uma concisa e genérica apresentação e discussão dele. Nesse sentido, nos propomos aqui a fazer um estudo e uma discussão do método geométrico de maneira mais ampla e pormenorizada, a partir das suas antigas origens gregas até sua consolidação plena com Euclides. Nesse intuito, esperamos dar uma contribuição aos estudos filosóficos do Seiscentos, sobretudo aos estudos referentes a filosofia spinozana.

PALAVRAS-CHAVE: Geometria. Euclides. Método. Elementos. Princípios.

ABSTRACT

The term “geometric method” is used in philosophy, especially by Spinoza’s commentators, to refer to the Euclidean deductive method. The commentators of Spinoza’s philosophy, in treating this method in their investigations and theses, only briefly mention it, making a few brief comments and clarifications about it, so that they make only a concise and generic presentation and discussion of it. In this sense, we propose here to make a study and a discussion of the geometric method in a broader and more detailed way, from its ancient Greek origins until its full consolidation with Euclid. To this end, we hope to make a contribution to the philosophical studies of the Sixteenth, especially to studies referring to Spinoza philosophy.

KEYWORDS: Geometry. Euclid. Method. Elements. Principles.



MELANCOLIA: DESAGRADO MORAL PARA COM O PRÓPRIO EU

MARIA TEREZA MENDES DE CASTRO

RESUMO

Este trabalho pretende apresentar a concepção de melancolia a partir dos estudos de Sigmund Freud (1856-1939), dentro de sua produção “Luto e Melancolia” publicada em 1917. Neste trabalho, comentaremos como o desagrado moral para com o próprio Eu se vincula a esta dor de si mesmo. Nesta mesma produção, Freud acena para algumas possibilidades de superação do sentimento melancólico sem, contudo, minuciá-las. Destarte, tentaremos aproximar o entendimento de Freud acerca desta profunda dor ao conceito de melancolia do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677). Spinoza, assim como Freud, estabeleceu uma relação entre a melancolia e os afetos de tristeza, amor e ódio, tendo como resultado a variação de nossa potência de agir e de existir. Ao final, comentaremos a possibilidade dada por Spinoza para transformarmos este afeto triste em afeto alegre, promovendo uma passagem da melancolia ao contentamento de si, assim como a superação desta dor sugerida por Sigmund Freud.

PALAVRAS-CHAVE: Freud. Spinoza. Melancolia.

ABSTRACT

This work aims to present the conception of melancholy in the studies of Sigmund Freud (1856-1939), in his production “Mourning and Melancholia” published in 1917. In this work, we will comment on how the moral displeasure with the Self itself is linked to this pain of yourself. In this same production, Freud points to some possibilities of overcoming the melancholic feeling without, however, narrowing them down. Thus, we will try to bring Freud’s understanding of this deep pain closer to the concept of melancholy of the Dutch philosopher Benedictus de Spinoza (1632-1677). Spinoza, like Freud, established a relationship between melancholy and the affections of sadness, love, and hatred, resulting in the variation of our power to act and to exist. In the end, we will comment on the possibility given by Spinoza to transform this sad affection into happy affection, promoting a transition from melancholy to self-contentment, as well as overcoming this pain suggested by Sigmund Freud.

KEYWORDS: Freud. Spinoza. Melancholy.

**SPINOZA ON HUMAN TELEOLOGY**

MIROSLAV FRIDL

ABSTRACT

Different commentators adduce some reasons against human teleology in Spinoza’s philosophy; the other adduce reasons in favor of that teleology. Problem is everything but simple and I would like to give some contribution to this discussion. In my article, I systematically present main arguments against human teleology (naturalism, paralelism, causal internalism and other). They are all well founded in spinozism, but in the same spinozism we also find good arguments for human teleology, and I think the arguments for teleology prevail. Although Spinoza would like to resolve this unpleasant problem taking account of the whole of his system, that is, of coherence of his system, we must allow human teleology from simple reason: acting teleologically, man can achieve higher goals than acting inertially or something like that. Teleological behavior we notice in human actions first of all when he has to do some complex and important action. If he has to realize his *conatus perseverandi* in the best way he can, he will think well about possible future states his actions will lead to and he will think a lot of means available for achieving desired goal. If he acts (at least sometimes, especially in important and complex actions) in a way of taking account of future desired state, he acts teleologically and his action can and must be explained that way. Teleological behavior enables him to manifest acting superior to the acting of animals which obviously do not have capability of thinking about more different possible future outcomes. Of course, man can act teleologically even in cases of seeking for apparent goods, which is something Spinoza does not recommend, but even in that cases he is more efficacious than through inertial acting.

KEYWORDS: Teleology. Naturalism. Parallelism. Causal internalism/ externalism. Activity. Goal. Inertial model. Essentialistic model. Teleological model.

RESUMO

Diferentes comentadores acrescentam algumas razões contra a teleologia humana na filosofia de Spinoza; os outros aduzem razões em favor dessa teleologia. O problema é menos simples e eu gostaria de dar alguma contribuição para essa discussão. No meu artigo, apresento sistematicamente os principais argumentos

contra a teleologia humana (naturalismo, paralelismo, internalismo causal e outros). Eles são todos bem fundamentados no spinozismo, mas no mesmo spinozismo também encontramos bons argumentos para a teleologia humana, e acho que os argumentos para a teleologia prevalecem. Embora Spinoza quisesse resolver esse problema desagradável levando em conta todo o seu sistema, isto é, de coerência de seu sistema, devemos permitir a teleologia humana a partir de uma simples razão: agindo teleologicamente, o homem pode alcançar objetivos mais elevados do que atuar inercialmente ou algo semelhante. Notamos o comportamento teleológico nas ações humanas, em primeiro lugar, quando realiza alguma ação complexa e importante. Se ele tem que realizar seu *conatus perseverandi* da melhor maneira que puder, ele pensará bem sobre possíveis estados futuros que suas ações conduzirão e ele pensará em meios disponíveis para alcançar o objetivo desejado. Se ele age (pelo menos às vezes, especialmente em ações importantes e complexas) de modo a levar em conta o estado desejado futuro, ele age teleologicamente e sua ação pode e deve ser explicada dessa maneira. O comportamento teleológico permite-lhe manifestar uma atuação superior ao desempenho de animais que obviamente não têm capacidade de pensar em possíveis resultados futuros mais diferentes. É claro que o homem pode atuar teleologicamente, mesmo em casos de busca de bens aparentes, o que Spinoza não recomenda, mas, mesmo nesses casos, ele é mais eficaz do que por meio da atuação inercial.

PALAVRAS-CHAVE: Teleologia. Naturalismo Paralelismo. Internismo/externalismo causal. Atividade. Objetivo. Modelo inercial. Modelo essencialista. Modelo teleológico.



SPINOZA E MODERNIDADE

MIROSLAV MILOVIC

RESUMO

Esse artigo se integra em projeto de pesquisa intitulado Direito como potência, dedicado a investigar a relação entre Direito e ontologia às margens, mas também a partir das possibilidades abertas pela modernidade. Em Spinoza temos uma possibilidade da confrontação com a teleologia moderna, em que suas consequências no direito, na política e na economia vão tematizadas e criticadas em suas fundações. No seu lugar, na articulação de uma outra modernidade, o universal, talvez, só possa aparecer neste caminho da afirmação da diferença. O que se afirma é o nosso plano comum da imanência, a nossa igualdade.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza. Modernidade. Potência. Ontologia. Universalismo.

ABSTRACT

This article is part of a research project entitled Law as potency, dedicated to the investigation of the relation between Law and ontology at the margins, but also from the possibilities opened by modernity. With Spinoza we have the possibility of a confrontation with modern teleology, in which its consequences to law, politics and economics are thematized and criticized in their foundation. In this context, we have an articulation of another modernity, in which, perhaps, the universal can appear including the affirmation of difference. What is affirmed is our common dimension of immanence, our equality.

KEY-WORDS: Spinoza. Modernity. Potency. Ontology. Universalism.



COMO PUBLICAR

A revista **Conatus** destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre a filosofia de **BENEDICTUS DE SPINOZA**, ou de algum tema por ele abordado em suas obras, ou ainda de Autor que com ele tenha dialogado, escrito nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente.

Sempre que possível, procuraremos garantir um percentual mínimo de 70% dos textos publicados serem originais e produzidos por autores de instituições diferentes da que edita a Revista.

Os textos a publicar podem ser ensaios, artigos originais ou resenhas de obras acerca de Spinoza ou de temas por ele abordados, bem como de traduções destas ou de comentadores de sua obra. Excepcionalmente, podemos publicar artigos já publicados noutras revistas que não sejam de fácil acesso, ou que estejam esgotadas.

No caso de ensaios, artigos ou resenhas originais, ou ainda traduções inéditas em português ou castelhano, os Direitos Autorais para os textos publicados na revista **Conatus** permanecem com o autor, havendo apenas a cessão do direito de primeira publicação à revista **Conatus**. No caso do texto ser publicado noutras revistas ou livros, solicitamos que o autor cite a revista **Conatus** como local original de publicação.

No caso de traduções solicitamos que sejam observados os dispositivos legais pertinentes, aplicados no país do tradutor, para os Direitos Autorais do autor a ser traduzido, evitando com isto o desrespeito aos direitos do autor. No caso do Brasil, deve-se consultar a **LEI 9610, DE 19 DE FEVEREIRO DE 1998**, que prevê no Capítulo III, Artigo 29, inciso IV a necessidade de autorização prévia e expressa do autor para a utilização da obra, por quaisquer modalidades, como por exemplo, a tradução para qualquer idioma. O Artigo 41, do mesmo Capítulo III, prescreve que os direitos patrimoniais do autor perduram por setenta anos contados de 1º de janeiro do ano subsequente ao de seu falecimento, obedecida a ordem sucessória da lei civil.

Como os textos da revista **Conatus** são integralmente disponibilizados ao público, solicita-se que os mesmos sejam utilizados apenas em aplicações educativas, de pesquisa e absolutamente não comerciais. Além disso, solicita-se também que seja sempre citada a fonte, bem como o(s) autor(es).



PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

A revista **Conatus** será editada semestralmente, no mês de julho e de dezembro. Recebemos artigos, traduções e resenhas bibliográficas em fluxo contínuo.

**PROCESSO DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS/TRADUÇÕES/RESENHAS/ENSAIOS**

Os textos devem ser submetidos através do site da Revista **Conatus** (<http://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=index>), seguindo as instruções ali descritas. Na eventualidade de qualquer dificuldade na submissão, pode-se entrar em contato com os Editores nos seguintes endereços eletrônicos: **revistaconatus@terra.com.br** ou **gt_spinoza@terra.com.br**

As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar ou não a sua publicação, solicitando ou não correções.

Adotamos o sistema duplo-cego como critério para a avaliação dos textos enviados para publicação, por ser o mais democrático e com maior possibilidade de imparcialidade. Neste sistema, o texto é enviado sem nenhuma identificação do seu autor a dois pareceristas. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.

**FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO**

Visando seguir uma padronização nacional, e facilitar o trabalho de editoração final da Comissão Editorial, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à Revista **Conatus**, que adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

1 Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

2 Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço 1,5, fonte **CHARTER BT (PREFERENCIALMENTE)** ou Times new-roman, tamanho **12** para o corpo do texto, **11** para as citações de mais de três linhas (**DEVEM ESTAR SEM ASPAS**) e **10** para as notas de rodapé (**UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO WORD**). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em **1,2 cm**. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., porventura empregados, deve-se consultar as normas da ABNT pertinentes.

3 Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um ABSTRACT e KEYWORDS com as mesmas formatações.

4 Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5 Para a citação das obras de **BENEDICTUS DE SPINOZA** recomendamos para a **ÉTICA** indicar as Partes em algarismos arábicos 1, 2, 3, 4 ou 5, seguida pela abreviatura das divisões internas destas, como por exemplo, DEF para definições, AX para axiomas, P para proposição, S para escólio, C para corolário, etc. acompanhado dos números das mesmas também em algarismos arábicos. Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar o número dos capítulos e/ou dos parágrafos, conforme o caso. Por exemplo, para citar o escólio 2 da proposição 40 da parte três da **ÉTICA**, citamos entre aspas (menos de três linhas), com a referência logo após entre parênteses: “O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (**E3P40S2**).

6 Deve-se também acrescentar as **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**, conforme os modelos a seguir:

6.1 Livro

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

6.2 Artigos em periódicos

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

6.3 Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

6.4 Capítulo de livros sem autor específico

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

6.5 Capítulos de livro com autor específico

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos*. In: FERNÁNDEZ, Eugenio; CÁMARA, María Luisa de la (Edición de). **El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza**. Prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Trotta, 2007. (Colección Estructuras y Procesos). p. 495-508.

6.6 Textos consultados na Internet

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>. Acesso em: 18 set. 2018.

6.7 Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilingue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



**ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM
EM ANTIQUE No 14, CASLON OPEN FACE, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E
SIGNS MT, PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA EM
AGOSTO DE 2019.**