



Revista
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO - 2007
ISSN: 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN: 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)



© 2007 EdUECE/CMAF/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



A Revista **Conatus** ESTÁ CADASTRADA
NO
DIRETÓRIO DO SISTEMA **LATINDEX**

DISPONÍVEL TAMBÉM EM
<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/57684.html>

*Solicita-se permuta
We ask for exchange
On demande échange
Solicitamos en canje*

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



Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE
em co-edição com a EdUECE
VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO - 2007
FORTALEZA, CEARÁ

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO - 2007
ISSN: 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN: 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ EM CO-EDIÇÃO 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

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

IZADORA VASCONCELOS BRAGA

IMPRESSÃO/PRINTING

REPROGRAFIA DO CMAF

TIRAGEM/CIRCULATION

300 EXEMPLARES/COPIES

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA



PRODUZIDO COM
PAPEL RECICLADO

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

Revista **Conatus**

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima

Tel./Fax.: 55 - 85 - 3101 2033

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

conatus@uece.br

gt_spinoza@terra.com.br

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO - 2007
ISSN: 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN: 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

Jáder Onofre de Moraes

VICE-REITOR

João Nogueira Mota

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO

José Ferreira Nunes

CENTRO DE HUMANIDADES

Lena Lucia Espindola R. Figueiredo (Diretora)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

Maria Terezinha de Castro Callado (Coordenadora)

EdUECE

Lucili Grangeiro Cortez (Diretora)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO - 2007
ISSN: 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN: 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

JEFFERSON ALVES DE AQUINO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

AYLTON BARBIERI - UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA - UEL (LONDRINA-PR, BRASIL)

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

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

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

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

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO - UECE - ITEP (FORTALEZA-CE, BRASIL)

EMILIANO AQUINO - UECE - UNIFOR (FORTALEZA-CE, BRASIL)

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

HÉLIO REBELLO - UNESP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

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

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

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

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

PAULO DOMENECH ONETO - UNIVERSIDADE GAMA FILHO – UGF (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

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

JORGE VASCONCELLOS - PPG-FILOSOFIA UNIVERSIDADE GAMA FILHO - RJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

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

SEBASTIÁN TORRES CASTAÑOS - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA (CÓRDOBA, ARGENTINA)

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

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO - 2007
ISSN: 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN: 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

EDITORIAL, p. 9

O PROBLEMA DA DECISÃO NO TIE DE SPINOZA
ALEX LEITE, p. 11

SPINOZA E ESPINOSA: EXCURSO ANTROPONÍMICO
ANDRÉ DOS SANTOS CAMPOS, p. 19

O CONCEITO DE LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 27

HERMENÊUTICA E AMBIGÜIDADE: A ESTRATÉGIA DISCURSIVA DE ESPINOSA
JEFFERSON ALVES DE AQUINO, p. 37

SPINOZA E A QUESTÃO DOS MILAGRES
LUIS CARLOS SILVA DE SOUSA, p. 47

A TRANSFORMAÇÃO DO DESEJO EM ESPINOSA
MARCOS FERREIRA DE PAULA, p. 51

DETERMINISMO E SALVAÇÃO EM ESPINOSA – O PAPEL DO CORPO
MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA, p. 55

O CONCEITO DE CONHECIMENTO A PARTIR DO PENSAMENTO DE BENEDICTUS DE SPINOZA
MARIA TEREZA MENDES DE CASTRO, p. 67

SPINOZA E A PASSAGEM AO POLÍTICO
PAULO DOMENECH ONETO, p. 73

UMA DEFINIÇÃO GEOMÉTRICA E UMA INTERPRETAÇÃO FÍSICA PARA OS ATRIBUTOS DE SPINOZA
ROBERTO LEON PONCZEK, p. 81

MACHIAVELLI Y SPINOZA: ENTRE *SECURITAS* Y *LIBERTAS*
SEBASTIÁN TORRES, p. 87

PREFÁCIO DOS *PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA*
LUÍS MEYER
(APRESENTAÇÃO E TRADUÇÃO DE HOMERO SANTIAGO), p. 105

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 111

COMO PUBLICAR, p. 115

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

EDITORIAL

Sed omnia præclara tam difficilia quam rara sunt ¹
Benedictus de Spinoza

Neste número inaugural de nossa **REVISTA CONATUS – FILOSOFIA DE SPINOZA**, incluímos sete artigos produzidos a partir dos textos apresentados pelos membros do **GT Benedictus de Spinoza** no **XII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**, realizado em Salvador, Bahia, no período de 23 a 27 de outubro de 2006. Além destes artigos, incluímos também duas colaborações de colegas pesquisadores do exterior, mais precisamente de Portugal e da Argentina, e duas outras contribuições oriundas de colegas de outros estados brasileiros.

Os artigos foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor. Assim, em nosso primeiro número, iniciamos com um texto do professor **Alex Leite** (UESB), que foi apresentado no **GT Benedictus de Spinoza** no **XII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**, no qual é discutido o tema da tomada de decisões presente no TIE (*Tratado da Reforma do Entendimento*), vinculado à reflexão sobre o *verum bonum*.

No segundo artigo, **André dos Santos Campos**, de Portugal, aborda a questão da grafia do nome do filósofo holandês, bem como dos critérios adotados para se optar por esta ou aquela grafia.

Como terceiro artigo, **Emanuel Angelo da Rocha Fragoso** (UECE) discute a questão da liberdade na *Ética* de Spinoza. Este tema também foi objeto da comunicação do autor no **GT Benedictus de Spinoza** no **XII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**.

No próximo artigo, **Jefferson Alves de Aquino** (UVA-CE), aborda a estratégia discursiva que nosso filósofo utiliza no TTP (*Tratado teológico-político*).

A seguir, o professor **Luis Carlos Silva de Sousa** (ITEP-CE), discute o tema dos milagres conforme definidos no TTP e considerados à luz da crítica de Willian Lane Craig. Este tema também foi apresentado pelo autor no **GT Benedictus de Spinoza** no **XII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**.

Marcos Ferreira de Paula, doutorando da USP, desenvolve em seu artigo o tema da transformação do desejo em Espinosa, ou o problema da passagem da alegria passiva à alegria ativa, isto é, das alegrias comuns à verdadeira felicidade (*beatitudo*) ou liberdade, a partir da análise de Gilles Deleuze sobre o tema.

¹ Tradução: “Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras” (*Ética*, Parte V, Proposição XLII, Escólio).

A professora **Maria Luísa Ribeiro Ferreira**, da *Universidade de Lisboa* (Portugal), discute em seu artigo o tema do determinismo e da salvação em Espinosa, considerado pela perspectiva do papel do corpo. Este tema foi apresentado na palestra que nossa colega proferiu no **GT Benedictus de Spinoza**, por ocasião do **XII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**.

Continuando nosso número, **Maria Tereza Mendes de Castro** (UECE) aborda o conceito de conhecimento a partir da Filosofia de Spinoza. Este tema também foi apresentado no **GT Benedictus de Spinoza** no **XII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**.

A seguir, **Paulo Domenech Oneto** (UGF-RJ) expõe e analisa as implicações spinozistas em termos de uma prática teórica, apresentando um esboço de crítica à filosofia brasileira. Este tema também foi apresentado no **GT Benedictus de Spinoza**, por ocasião do **XII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**.

Roberto Leon Ponczek (UCSal) busca evidenciar a impossibilidade de coerência da interpretação de Kuno Fischer para os atributos, com as interpretações de Farias Brito, R. Erdmann e K. Thomas, propondo uma alternativa, ou uma definição geométrica e uma interpretação física alternativa, que seja coerente não só com a metafísica spinoziana como também com algumas idéias da Física contemporânea. Este foi Também o tema que apresentou no **GT Benedictus de Spinoza**, no **XII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**.

Por fim, nosso colega da *Universidad Nacional de Córdoba*, Argentina, **Sebastián Torres**, envia seu artigo no qual analisa os conceitos de *securitas* e de *libertas* na obra de Maquiavel e de Spinoza.

Encerramos este primeiro número com a tradução, antecedida por uma apresentação, do **PREFÁCIO** dos **PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA** de Luís Meyer, gentilmente enviada pelo nosso colega de São Paulo, **Homero Santiago** (USP).

Aproveitamos a oportunidade para convidar todos aqueles que se interessam pelo filósofo holandês, ou pelos temas por ele abordados, que enviem seus textos para serem publicados em nossa revista.

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (Editor)

O PROBLEMA DA DECISÃO NO TIE¹ DE SPINOZA

ALEX LEITE²

Como tratar o problema da decisão na obra de um filósofo que rechaça qualquer possibilidade de pensar em termos de livre arbítrio? O problema é que estamos tão habituados a imaginar decisão e livre arbítrio entrelaçados, que temos dificuldades de perceber que a ligação entre ambas não passa de uma confusão moral. Para Spinoza, essa confusão ocorre porque podemos não saber as razões que determinam uma ação, mesmo sendo conscientes do ato. Uma atitude pode ocorrer movida pelo medo e ser afirmada como decorrente da livre vontade. E como a ação não emerge de um livre decreto da mente, mas de acordo com o apetite³ (EIII P2 S), então, ao invés de sabermos como ela se desdobra passamos a imaginar uma inclinação independente do modo como somos afetados pelas coisas.

Talvez a origem da confusão se deva ao modo como interpretamos o termo decisão. Na *Ética* o termo que se traduz por decisão é *decreto*, *decretum*⁴. Diferente do *Tratado da Reforma do Entendimento* onde o termo decisão equivale a *constitui*, *constituísse*⁵. Cabe observar que em nenhum dos dois casos Spinoza trabalha com a idéia de uma independência da mente em relação aos afetos. Porque, o problema é a possibilidade de pensar sempre *decreto* ou *constitui* vinculados a um

princípio de ação, que tem na mente um poder causal absoluto. Em Spinoza, os objetos agem sobre a mente alterando sua disposição e a forma de afirmá-los. No *Breve tratado* ele expõe essa idéia ao colocar que ao invés de sermos os agentes da afirmação de algo sobre as coisas, são as coisas que afirmam ou negam algo delas mesmas em nós (KV II, XVI 5).

Então, o termo decisão não expressa a idéia de livre arbítrio ou decisão autônoma. Pensamos que o sentido de *constitui*, *constituísse* revela um movimento da transição de estados afetivos em que o estado mais forte pode predominar sobre outro. Há no pensamento de Spinoza, sobretudo nos dois parágrafos iniciais do TIE, elementos que nos permitem pensar uma idéia de transição, de passagem de um estado ao outro? E de que natureza pode ser esse movimento?

Talvez a pergunta e a observação de André Scala ajudem a pensar o sentido desse movimento colocada no TIE: “[...] como um certo Espinosa, comerciante de Amsterdã, se tornou Espinosa? E esta questão concerne ao *Tratado da emenda do intelecto*”⁶.

Mas pelo menos dois pontos precisamos reforçar sobre o mecanismo da decisão: nele não há uma instância deliberativa impulsionada por um bem metafísico; como também não pode haver um predomínio hierárquico do entendimento sobre a vontade, já que em Spinoza essas duas instâncias se identificam (EII P49 S)⁷.

¹ TIE é a sigla que corresponde à obra de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*; que pode ser traduzida por *Tratado da Reforma do Entendimento*, na tradução de Abílio Queiroz. No Brasil temos as traduções de Lívio Teixeira, *Tratado da Reforma da Inteligência* e *Tratado da correção do intelecto*, de Carlos Lopes de Matos.

² Professor de Filosofia da UESB e doutorando em Filosofia da UFRJ.

³ “[...] que les décrets de l'Esprit ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes [...]”. Cf. SPINOZA, *Éthique*, bilingue Latin-Français, présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat, Paris: Éditions du Seuil, 1999, p. 211 (EIII P2 S).

⁴ Cf. op. cit., traduit par Bernard Pautrat, p. 210-11.

⁵ SPINOZA, *Tratado da Reforma do Entendimento*, edição bilingüe, tradução Abílio Queiroz, Lisboa: Edições 70, 1969, p. 22-3. Na tradução de Charles Appuhn ele adota o termo *résolus*.

⁶ Cf. SCALA, André. *Espinosa*, tradução de Tessa Moura Lacerda, São Paulo: Estação Liberdade, (Figuras do Saber), 2003, p. 14. André Scala pensa a “decisão” vinculada ao início do percurso filosófico de Spinoza.

⁷ Idem. Spinoza, p. 187. Spinoza desenvolve uma “doutrina da vontade” corrigindo a idéia cartesiana de que a vontade é infinita e o entendimento limitado. Segundo a idéia cartesiana, a vontade pode se estender para além do entendimento, e assim nascer o erro. “[...] Donde nascem, pois meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a [CONTINUA]

A decisão se inscreve na filosofia de Spinoza como expressão de um ato de inteireza. E ao invés de ser um ato realizado por um sujeito racional cristalizado, é, com toda força e perigo, um ato constitutivo de um novo modo ser e pensar. “Com efeito, a decisão filosófica implica que o curso ordinário da vida mude, que seja instituído um novo modo de vida”⁸. Este novo é o que se encontra para além do estado atual, e é sentido como *o efeito de uma procura*, que mesmo ainda não sabendo ao certo o caminho consegue afetar o ânimo de modo a manter a mente num processo de potencialização de suas forças.

Pensamos que a inscrição do ato decisivo não é separada de um determinado problema (o que é o bem verdadeiro?), que nasce no intervalo entre um tempo de constatação de como as qualidades do *bom e mau* se estabelecem na mente e um tempo por vir, que altera o curso da vida ao perguntar sobre o modo pelo qual a mente pode ser afetada sem interromper sua capacidade inventiva. Pois, o problema fundamental do TIE, supomos, é o de procurar as condições de entrada no movimento da vida reflexiva, como trabalho de produção de idéias que possui sua força no movimento da inteligência, movimento este se fazendo percepções das coisas, da vida.

O lugar da decisão é entre dois tempos: entre o tempo da constatação do aspecto fútil da vida cotidiana e a formulação do problema sobre o *bem verdadeiro*. A decisão emerge no intervalo entre essa constatação e a pergunta sobre o *verum bonum*. É um estado de apropriação afetiva de um certo modo de

imaginar constituído (comumente) e a passagem (um prosseguimento) em direção a uma forma de pensar a ser construída. Estaria então Spinoza no início do TIE construindo uma possibilidade de vida reflexiva, que mesmo ainda sendo *incerta* o forçava a prosseguir?

O que podemos ver é que logo no parágrafo inicial⁹ do TIE Spinoza esboça um projeto de pensamento que envolve dois aspectos: primeiro é estabelecer a *experiência* como via parcial de compreensão, segundo, formular as condições de liberação das forças do entendimento. Quanto ao primeiro, observa-se que não existe qualidades boas ou más inerentes às coisas – a princípio elas são isto ou aquilo de acordo como nos afeta. No segundo, Spinoza ensaia uma pergunta sobre qual *bem* afetaria a mente desencadeando um movimento contínuo das suas potencialidades.

O que inicialmente está posto no TIE? Ao menos duas nuances não podemos deixar de perceber: uma é que o ânimo ao ser afetado (sofrer uma ação) revela sua condição passiva perante as coisas; a outra, é que pode haver uma forma de ultrapassar a passividade, e com isso, a necessidade de entrar num movimento em que o princípio da ação é uma *alegria* decorrente da própria ação do entendimento no real (produções de idéias). Nesse caso, o ânimo se apresenta como plástico, entendendo com isso o fato da mente apresentar um aumento ou diminuição da sua capacidade reflexiva, pois ora sofre um efeito e ora engendra o “objeto” que o afetará.

⁹ “Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si mesmo nada de bom ou mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma contínua e suprema felicidade”. Cf. SPINOZA, Benedictus de, *Tratado da Reforma da Inteligência*, tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 5.

Quanto à expressão “comove o ânimo” ou *animus movebatur* há uma discussão sobre a correspondência entre ânimo e mente. Alexandre Koyré traduz por “*l’âme en était mue*”. Cf. KORICHI, Mériam, Le concept spinozista de *mens humana* et le lexique du *Tractatus de Intellectus Emendatione*, in: *Kairos – Revue de la Faculté de Philosophie de l’Université de Toulouse-Le Mirail*, 1998.

Na tradução portuguesa de Abílio Queiroz ele traduz por “afectava o espírito”

CONTINUAÇÃO DA NOTA 7:

vontade por si indiferente, ela se perde facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com eu me engane e peque”. Cf. DESCARTES, *Meditações metafísicas*, Meditação Quarta, tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Jr. Col. Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 201. A objeção de Spinoza à tese cartesiana tem seu ponto forte quando este afirma “[...] que a vontade é um ser universal, por outras palavras, uma idéia por meio da qual explicamos todas as volições singulares, isto é, o que é comum a todas elas. Uma vez portanto que se julga que esta idéia comum ou universal de todas as volições é uma faculdade, nada de estranhar que se diga que esta faculdades se estende até o infinito, para além dos limites da inteligência. O universal, com efeito, diz igualmente de um e vários indivíduos e de uma infinidade deles”. Cf. SPINOZA, *Ética*, Parte II, tradução de Joaquim Ferreira Gomes, Lisboa: Relógio d’água, 1992, p. 259.

⁸ Idem. Scala. p. 35.

Das relações com as coisas presenciamos o movimento de disposição para conhecê-las e a formalização posterior de um conhecimento sobre elas. Assim, podemos saber de forma mais direta a respeito das variações do ânimo e das relações de preservação de nós mesmos. A questão é que esse conhecimento imediato não apenas remete a mente para um mapeamento do conveniente mais próximo. Pensamos que a mente pode formalizar um objeto de modo a subsistir na relação entre mente e objeto um vínculo afetivo¹⁰. Esse vínculo é o que impulsiona a pensar a qualidade do objeto segundo sua capacidade de suscitar a afirmação da alegria como movimento de produção das melhores percepções sobre as coisas.

No TIE esse objeto pode ser pensado como *verum bonum*. Mas o que é o verdadeiro bem senão as condições de produção do aumento da potência de perceber as coisas por uma ótica cada vez melhor? As condições (ou meios) são então aquelas que permitem conceber a idéia de causa absolutamente afirmativa, em que outras idéias decorrem com a mesma necessidade como tudo ocorre na Natureza?

A procura do *bonum verum* e o problema da decisão estão implicados. Não é possível encontrar um ponto de distinção entre ambas, pois, procura e decisão estão envolvidas de modo que não podemos separá-las segundo a forma antecedente/conseqüente. E o que permite pensar essa junção é por Spinoza cingir o objeto da procura (o *bonum verum*) à decisão de procurar, sendo esse atamento prolongado em formar de afeto na mente. Nesse caso, a decisão pode ser vista como condição e efeito de uma procura desde quando também na procura (no movimento desencadeado) subsista força suficiente para que o movimento prossiga. Mas prosseguir em que direção?

Na decisão o processo lança para o presente um empenho de constituir percepções no campo da ética e do conhecimento. Ao mesmo tempo em que Spinoza considera o sentido dos bens comuns de sua época¹¹ ele procura estabelecer um critério de percepção

¹⁰ Sobre a relação afetiva entre mente e objeto conferir o texto de P-F. Moreau sobre o *amor* no *Tratado da Reforma do Entendimento*, em *Problèmes du spinozisme*, Paris: Vrin, 2006, p. 161. Esse texto é uma interpretação dos parágrafos 9 e 10 do TIE de Spinoza.

¹¹ “[...] As coisas que mais freqüentemente ocorrem na vida, estimadas como o supremo bem pelos homens, a julgar pelo que eles praticam, reduzem-se efetivamente, a estas três coisas, a saber, a riqueza, as honras e o prazer dos sentidos[...]”. Cf. op. cit., TIE 3, Lívio Teixeira, p. 6.

desses bens¹². A razão disso é que o pensamento de Spinoza não nos conduz para um roteiro existencial desgarrado da meditação, nem simplesmente nos convida para o interior de uma lógica em que o elemento formal basta por si mesmo. Nele, o que pode ser entendido como vida reflexiva reúne tanto a experiência quanto a formalização. Isso se reúne num movimento em que a força explicativa e o percurso existencial encontram o ponto de unidade na própria vida.

Até que ponto modos de ser e pensar remetem para um movimento em que ação/reação no corpo e ação/reação na mente formam uma unidade? O problema da decisão pode ser um recorte na filosofia de Spinoza em que essa unidade é constituída por uma mesma linha, que perpassa tanto as condições existenciais quanto a percepção das coisas?

De acordo com André Lécrivain¹³ a decisão revela o modo como Spinoza se colocou diante de um percurso em que as perspectivas práticas e especulativas foram conjugadas num mesmo plano. E essa possível conjugação ocorreu tanto como alteração do modo de apreciar os bens humanos quanto da maneira de conhecer as coisas.

Tal junção de perspectivas num plano comum é vista ainda por André Lécrivain como um tempo em que Spinoza revela partilhar da experiência da vida humana sem perder de vista a força reflexiva sobre tal experiência. Experiência e reflexão tornam-se então indissociáveis no projeto filosófico-existencial de Spinoza. Ele adere à experiência da força reflexiva como um indivíduo singular, que sente numa reflexão singular o efeito dela sobre o ânimo.

A reflexão revela-se inicialmente para Spinoza como curativa¹⁴. Aliás, a idéia de cura aparece de forma dramática (TIE 7), pois aparece no âmbito de uma certa tensão entre males certos e a procura dos meios para *remediar o intelecto*. Isso permite sublinhar o problema da decisão como impulso inevitável de tomada de sentido, de uma nova orientação de vida. E o que faz Spinoza senão um balanço entre dois tempos, sendo o tempo

¹² O critério é avaliar esses bens como meios e não como fins em si mesmos. Idem. TIE 11.

¹³ “Ce prologue entrelace donc étroitement le point de vue pratique et point de vue théorique ou spéculatif”. Cf. SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement, Introduction, traduction et commentaires par André Lécrivain*, Flammarion, 2003, p. 30.

¹⁴ Marilena Chauí faz uma sugestão de tradução do TIE por *Tratado da cura do intelecto*, Cf. CHAUI, Marilena, *A nervura do real – imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 668.

mais forte aquele que consegue refletir uma tensão existencial? É o tempo da experiência dilacerada reunido no movimento reflexivo¹⁵.

Mas o que há de resolução nesse percurso não advém de um simples ato meditativo. A tensão é narrada por Spinoza como um caso de vida ou morte em que a primeira predomina não por mera reflexão momentânea, mas por uma espécie de assiduidade reflexiva que faz ver essa tensão.

A imediata consciência de que um percurso deve ser alterado nunca é suficiente para tal alteração. Do mesmo modo não é suficiente uma emoção espontânea, que pode até provocar um desvio para o melhor e apontar momentaneamente um futuro; contudo, esse estado passional não é garantia de linearidade em direção ao futuro apontado. A idéia de assiduidade reflexiva parece apontar mais para um conflito real entre percursos do que uma resolução pacífica.

Quando António Damásio¹⁶ valoriza o aspecto “preditivo” da afetividade humana – por esse aspecto estar ligado às conseqüências das decisões –, ele faz isso tendo em vista um processo seletivo em que uma gama de sensações passadas retornam, colaborando assim para a realização de uma escolha. Assim, entre duas situações em que a segunda mostra-se melhor que a primeira, dadas as repetições no presente, a memória afetiva nos inclina para a segunda. Trata-se de uma resolução aplicada meramente ao que pode ser repetido, tendo a memória da sensação como um critério de escolha.

E o que podemos pensar de uma decisão radical, entendendo radical como nova tendência ao *verum bonum*? Pois se simplificarmos a herança afetiva de Spinoza à forma ontológica do desejo, o que ele guarda é a consciência da força de preservação de si – isso que é comum a toda figura humana; mas, sua força singular não é apenas inclinada no sentido de procurar os meios de preservação comumente aceitos. É então radical o fato de Spinoza explicar que os bens instituídos podem ser nocivos, e por isso é necessário inverter a

¹⁵ “[...] Sentia, assim, encontrar-me em extremo perigo e ter de procurar, com todas as minhas forças, um remédio, ainda que incerto; como um doente, atacado de fatal enfermidade, que antevê morte certa se não encontra um remédio [...]”. Idem. TIE 7, p. 8.

¹⁶ “Dou especial valor às emoções e sentimentos ligados às conseqüências futuras das decisões, visto que eles constituem uma antevisão da conseqüência das ações, uma espécie de previsão do futuro”. Cf. DAMÁSIO, António, *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 158.

ordem dos bens; para em seguida procurar as condições de realização da potência do entendimento.

O que está expresso no problema da decisão não é nada de semelhante a um mecanismo em que as sensações passadas repetem-se como critério de escolha no presente. É claro que Spinoza afirma ter visto homens que morreram por tornarem as riquezas, as honras e o prazer buscas em si mesmas. Mas essa experiência não o faz decidir. Decide-se pela problematização do que revela a experiência humana como um conflito entre a adesão aos bens instituídos como fins e a exigência própria de constituir o que pode aumentar as percepções do real.

É no âmbito de um conflito¹⁷ que nasce a adesão ao problema da decisão. Pois, se por um lado a aquisição dos bens comumente aceitos se impõe como grande meta para o humano; por outro, há na natureza¹⁸ uma exigência de *perfeição*, que só pode ser alcançada alterando a ordem dos bens comuns e fixando as condições de aperfeiçoamento da percepção. Há em nós uma exigência de clareza sobre as coisas, que nos permite problematizar qual a melhor percepção da realidade?

Não é paradoxal que os fins instituídos por uma sociedade possa ser exatamente o que embaraça a percepção das coisas, sendo que nos mesmos exigimos uma percepção mais apurada delas? Spinoza parece ter se deparado com esse problema de forma a experimentar uma *hesitação* quanto ao caminho a seguir¹⁹.

¹⁷ P-F. Moreau ao analisar a decisão em Spinoza mostra um conflito de certezas sobre os bens: “D’abord la certitude se divise: ce qui est certain quant à l’acquisition ne l’est pas nécessairement quant à la nature”. Cf. MOREAU, P-F, *L’expérience et l’éternité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 90.

¹⁸ Quando Spinoza explica nos *Princípios da filosofia cartesiana* a causa do erro ele pontua que a nossa natureza reclama ou exige um aumento de potência no ser, e que podemos ser privados desse aumento de potência. “[...] Elle est dit privation par parce que nous sommes privés d’une perfection qui est réclameé par notre nature [...]”. Cf. SPINOZA, *Oeuvres de Spinoza I*, Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris: Flammarion, 1964, p. 273.

¹⁹ “Digo que me decidi afinal. Na verdade, parecia imprudência, à primeira vista, deixar o certo pelo incerto. Via claramente os proveitos que se colhem das honras e das riquezas, e que seria coagido a abster-me de buscá-las, se quisesse empregar um esforço sério em qualquer coisa nova; se porventura a suprema felicidade nelas se encontrasse, percebia que teria de ficar privado dela; se, por outro lado, ela não se encontrasse nas honras e riquezas e se a estas só desse atenção, do mesmo modo ficaria privado da suma felicidade”. Idem. TIE 2.

No texto é um momento que Spinoza utiliza a primeira pessoa²⁰; mas esse estilo pessoal no início do *TIE* revela que o próprio autor procura se constituir no interior de uma problemática que é a sua e de toda figura humana. A diferença é o fato do autor não ficar apenas no plano da experiência pessoal; pois ao empreender um trabalho reflexivo, ele forma um plano teórico em que experiência, idéias e compartilhamento são articulados.

Somente há decisão no interior de um problema. É pelo enfrentamento do problema que na verdade se decide. E o caminho nasce da alteração de formas de pensar vigentes e a formação de outra maneira de pensar; que será construída dentro de um plano liberador da inteligência. Em Spinoza, o movimento da inteligência ao liberar-se da reflexão do bem e do mal, assim como de qualquer idéia inata, instaura um caminho reflexivo que o remete para o fortalecimento do vínculo entre a inteligência, suas potencialidades nativas e as idéias construídas. Spinoza formula então no século XVII um percurso conceitual imanente. E mesmo fazendo uso do vocabulário cartesiano, de forma alguma ele recorre ao sentido de um eu substancial, de domínio da alma sobre o corpo ou de um Deus transcendente para prosseguir seu percurso filosófico. E o que há sem dúvida no problema da decisão é a presença de um movimento na mais pura imanência.

Então, ao não aderir à certeza de um eu substancial ou do modelo prévio Spinoza se livra de qualquer antecedente atemporal, que o remeteria para

²⁰ Há nesse sentido um desacordo entre Ferdinand Alquié e Alexandre Koyré. O primeiro vê no estilo pessoal o vínculo com a própria história de Spinoza, enquanto o segundo, levando em consideração que o tema de Spinoza é clássico, vê ali a marca que envolve a experiência de qualquer homem. Escreve Alquié: “Le début du *Traité de la réforme de l’entendement* a le ton émouvant d’une confidence: Spinoza nous parle de lui-même, de son inquiétude, de ses indécisions. S’agit-il d’une autobiographie? Koyré le nie”. Cf. ALQUIÉ, F., *Le rationalisme de Spinoza*, Paris: Presses Universitaires de France, 1981, p. 75.

Quanto ao tom pessoal Bernard Rousset comenta que o uso do *me* no (*TIE* 1) invoca a experiência do autor, mas que mesmo sendo pessoal pode ter um conteúdo tradicional. De acordo com Rousset o uso do *me* seria de fato pessoal, só que também conteria uma parte retórica e outra pedagógica “[...] (un *Nous* comme *Je* commun avec le lecteur)”. Cf. SPINOZA, *Traité de la réforme de l’entendement*, introduction, texte, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Vrin, 1992, p. 148-9.

uma generalidade formada por pilares inatos capazes de sustentar o percurso do pensamento. E assim, movido no campo do que é (e o excede), ao invés de encontrar uma forma ontológica decaída, lança-se no caminho da verdade como um acontecimento de descoberta e aumento de força no próprio ser; sendo que tal percurso o força a construir uma maneira de pensar, em que a experiência não fornece apenas elementos contingentes da realidade, mas, sobretudo, índices necessários sobre a natureza afetiva da mente e as percepções das coisas.

Em Spinoza, a vida reflexiva não é uma espécie de retorno ao que previamente existe como dimensão modelar pressuposta, nem tampouco a uma forma subjetiva tornada condição da existência; pois, nos dois casos, a ilusão é sempre pressupor um princípio normativo da vida além da própria vida, e assim, a vida torna-se um caso a ser enquadrado ora segundo o modelo prévio e ora segundo uma forma subjetiva pura. Nele, a vida reflexiva se faz a partir do problema das condições exigidas pela natureza humana, para tornar-se cada vez mais apta a formar modos de viver e pensar.

E em Descartes podemos presenciar vestígios sobre o problema da decisão? Há uma bela passagem do *Discurso do Método* em que ele ressalta o momento da sua saída da sujeição²¹, para ver a realidade com os próprios olhos e não mais segundo seus preceptores. A maneira como ele coloca a decisão parece nos fazer perceber um deslocamento em direção ao que vai além de uma forma de ver instituída. Percebe-se que a colocação “resolvendo-me” reivindica o encontro de um novo trabalho meditativo, que terá o *eu* e o mundo como pólos implicados na consciência. A resolução de Descartes parte então do princípio de que uma ciência segura só pode emergir do encontro da consciência consigo mesma; sendo a consciência estendida às coisas segundo o critério de que nada pode ser admitido sem antes exaurir a incerteza.

A pretensão de Descartes é demolir o edifício da opinião e erguer o conhecimento a partir de um novo terreno. Na sua construção, a *dúvida* desempenha

²¹ “Por isso, assim que a idade me permitiu sair da *sujeição* de meus preceptores, deixei completamente os estudos das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência além da que poderia encontrar-se em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo [...]”. Cf. DESCARTES, R. *Discurso do Método*, tradução M. Ermantina Galvão Pereira, São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 14.

o papel de limpar todas as percepções imediatas e precipitadas; assim, a *análise* esquadrinha as dificuldades; a *ordenação* reúne os pontos simples e complexos seguindo o processo na ordem do primeiro para o segundo; por fim, a *enumeração*, que revisa o plano da construção para evitar a incerteza e o erro.

De certo modo Descartes é um entusiasta da liberdade²² de pensamento no século XVII. Porém qual a diferença em relação a Spinoza quanto ao problema da decisão? O fato é que Descartes se mantém preso à idéia de uma vontade livre e mais ampla que o entendimento.

Como foi citado antes, na quarta meditação das *Meditações Metafísicas* Descartes ao problematizar a origem do erro coloca a vontade como causa. O argumento principal que sustenta a idéia da vontade como causa do erro, é por a vontade se estender para além dos limites do entendimento. Então, afirma-se como inerente à vontade um poder de decidir, que ultrapassa o âmbito das escolhas pautadas pelo entendimento. Por outro lado, há decisões que são orientadas pelo entendimento, e portanto, pautadas por um princípio certo. A vontade ora pode se encontrar nos limites do entendimento e ora se espalhar para além desses limites. No primeiro caso, inevitavelmente ocorre o erro, no segundo, pode-se afirmar e consentir adequadamente.

O que podemos presenciar na tese de Descartes de incompatível com Spinoza? Com o tema da vontade ao mesmo tempo em que Spinoza explica um problema nascido no pensamento cartesiano, ele marca sua diferença em relação a Descartes. Segundo P.-F. Moreau é uma diferença presente desde a Carta II de outubro ou setembro de 1661²³ em que Spinoza responde a Oldenburg quais inconsistências observa nas filosofias de Bacon e Descartes, sendo uma delas a *causa do erro*; tema que está diretamente vinculado ao problema da vontade.

Nessa carta, Spinoza afirma que a única causa do erro, segundo Descartes, é por a vontade humana

ser livre e mais vasta que o entendimento. É diante dessa tese Spinoza faz, com uma admirável altivez, um exercício de filosofia, que marca a diferença entre vontade e volição. Para Spinoza vontade e volição estão vinculadas da mesma maneira que branco está para brancura e um homem qualquer para humanidade. Assim, a humanidade não é causa de homem algum, também a brancura não é causa do branco. Estaria Spinoza afirmando que Descartes não marcou a diferença entre um ser de razão e um ser real?

Mas há nessa carta um sutil anticartesiano, pois Spinoza desloca a tese cartesiana fazendo em seguida Descartes afirmar uma justa distinção que o próprio Descartes não adota. Isso aparece quando Spinoza explica que cada volição particular possui uma causa externa para existir; e Descartes teria colocado que os erros resultariam das volições particulares, por serem elas determinados por causas externas que independem de nós.

De acordo com P.-F. Moreau²⁴ Spinoza estaria pensando dentro de um problema ainda em parte cartesiano. A questão é que Spinoza desde já se desloca da tese sobre a vontade segundo Descartes, e embora explique seu deslocamento com o vocabulário cartesiano, em nada se alia à tese deste. Pelo contrário, o problema da vontade será a via para um dos grandes embates de Spinoza contra o cartesianismo (EII P48 e P49).

Spinoza não afirma o predomínio da vontade sobre as coisas, e sim, a relação entre uma causa externa particular e um querer particular. Para ele as coisas incidem sobre o querer desencadeando uma relação em que a volição não pode ser considerada independente, isso pelo fato de que a relação entre a coisa desejada e o querer ocorre como necessária; se não fosse assim, teríamos que abstrair um querer particular que não quer a coisa particular que o afeta e faz querer.

Pode-se até abstrair uma vontade cindida e fazer crer na sua existência como um ser real? Talvez o brilho de Descartes apareça, entre outras coisas, justamente no uso da capacidade de colocar num plano argumentativo o abstrato como real; sendo esta colocação de ordem moral.

No campo da moral o sentimento do erro ocorre quando na descrição do ato passado imaginamos uma segunda possibilidade de ação que não foi realizada e lançamos para a ação realizada essa possibilidade; assim, cindimos o ato entre o que

²² “Mas Descartes é interessante não apenas por defender, e com encômios, a nova liberdade e o individualismo que ela pressupõe. Ele descreve também o seu modo concreto e particular de viver essa liberdade, esse mundo novo”. Cf. Gerd Bornheim, *Descartes e a questão da liberdade*, in: CASTELO BRANCO, Guilherme (Org.), *A ordem das razões e a ordem das paixões*, Rio de Janeiro: NAU, 1999, p. 13.

²³ MOREAU, Pierre-François, *Problèmes du spinozisme*, Paris: Vrin, 2006, p. 32.

²⁴ Idem. p. 38.

ocorreu e o que deveria ter ocorrido. Então, a consciência joga para a ação uma segunda ação possível que não mais pode ser.

Porém, na ordem da Natureza tudo ocorre segundo o que é necessário; embora a perspectiva da vontade livre inclua a possibilidade de que numa ação censurável algo deveria ter sido diferente, ou num segundo caso: que o acontecido tem essa vontade livre como causa. A inclusão dessa possibilidade ou da vontade livre está vinculada à tentativa de forjar um sentimento do correto pela força da abstração. É no mínimo sinal de ignorância atribuir a causa do erro à abstrata noção de livre arbítrio ou de vontade infinita. Spinoza chega a dizer que só um ignorante faria essa confusão; mas Descartes não é um ignorante, pelo contrário, é um respeitável filósofo. E porque ele adere à tese do livre arbítrio? Podemos dizer que ele assume uma posição ao introduzir no pensamento a forma contingente da vontade?

Pensar em termos de livre arbítrio ou vontade infinita é incluir na natureza da vontade o que não faz parte dela, tal inclusão revela ou desconhecimento ou a sustentação de um pensamento moral que atribui um poder ilusório à vontade.

Primeiro, a vontade é a princípio um ente de razão, então, não existe na Natureza. Segundo, como expressão de uma volição qualquer a vontade só afirma ou nega o que está de acordo com o querer particular em jogo; assim, ela não pode afirmar qualquer coisa arbitrariamente. Terceiro, uma escolha qualquer envolve a idéia da coisa (mesmo que após a escolha seja revelado que a idéia não possuía os elementos presentes na coisa escolhida). Isso ocorre por que no campo da decisão nem sempre há por parte de quem é afetado uma idéia adequada. Escolhe-se também segundo uma visão inadequada; mas a perspectiva da inadequação não é a da cegueira absoluta, é a de tão somente possuir uma visão parcial, passional, pois, formou na mente uma visão separada do que a coisa é, mas ao mesmo tempo vinculada ao que imediatamente se apresentou em nós como desejável.

Em Spinoza, a vontade e o entendimento estão nos mesmos limites. A inclinação sempre envolve uma idéia, que pode decorrer mais da passividade, isto é, mais da força como uma coisa se afirma em nós do que como uma idéia adequada pode afirmar-se no entendimento. A princípio conhecer é uma pura paixão (ação das imagens das coisas sobre a mente).

E o que Spinoza nos apresenta com o caráter necessário da ação não é uma justificativa de que tudo vale para nós do mesmo modo; e sim, uma explicação de que tudo ocorre segundo uma ordem necessária em que as ações estão implicadas umas nas outras; sendo que as ações prescindem do apelo moral da consciência, porque tanto as ações quanto o apelo moral da consciência são determinados no interior das relações entre causa e efeito. Portanto, inviabiliza-se com isso a possibilidade de atribuir, como causa das ações, uma vontade encerrada em si mesma ou de atribuir à decisão uma independência absoluta em relação aos afetos.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALQUIÉ, F. **Le rationalisme de Spinoza**. Paris: Presses Universitaire de France, 1981.
- BORNHEIM, Gerd. **Descartes e a questão da liberdade em A ordem das razões e a ordem das paixões**. Org. Guilherme Castelo Branco, Rio de Janeiro: NAU, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real – imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- DAMÁSIO, António. **Em busca de Espinosa – prazer e dor na ciência dos sentimentos**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza – Philosophie pratique**. Paris: Minuit, 1981.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fontes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores).
- DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Tradução de M. Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- ESPINOSA, B. **Obras Completas**. Consultoria: Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultura, 1997.
- ESPINOSA, B. **Tratado da reforma do entendimento**. Tradução de Abílio Queiroz. Lisboa: Ed. 70, 1969.
- MOREAU, Pierre-François. **Problèmes du spinozisme**. Paris: Vrin, 2006.
- MOREAU, Pierre-François. **Spinoza – L’expérience et l’éternité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- SCALA, André. **Espinosa**. Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- SPINOZA. **Éthique**. Bilingue latin-français, présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- SPINOZA, B. **Tratado da reforma da Inteligência**. 2. ed. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **Traité de la réforme de l’entendement**. Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré. Paris: Vrin, 1994.
- _____. **Traité de la réforme de l’entendement**. Introduction, traduction et commentaires par André Lécivain. Paris: Flammarion, 2003.
- _____. **Traité de la réforme de l’entendement**. Introduction, texte, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Vrin, 1992.
- _____. **Oeuvres complètes**. Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris: Gallimard, 1954.
- _____. **Oeuvres de Spinoza I**. Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1964.
- KORICHI, Mériam. Le concept spinozista de *mens humana* et le lexique du *Tractatus de Intellectus Emendatione*, in **Kairos – Revue de la Faculté de Philosophie de l’Université de Toulouse-Le Mirail**, 1998.



SPINOZA E ESPINOSA: EXCURSO ANTROPONÍMICO

ANDRÉ DOS SANTOS CAMPOS¹

Não intenta o presente texto resolver em definitivo a questão filosoficamente irrelevante da correta grafia do nome do filósofo holandês. Nem tão pouco intenta estabelecer comandos de orientação no sentido de uma ou outra grafia preferível. E muito menos intenta vestir uma capa de aparente erudição, recorrendo a análises históricas e filológicas que demonstrem a genuína origem do nome do filósofo. Pelo contrário, não passa afinal de uma justificação analítica, em tom conciliatório, das opções gráficas dos vários membros da comunidade estudiosa da obra do filósofo holandês, assim como da comprovada preferência do autor destas linhas.

Nenhuma novidade se revela na afirmação segundo a qual, desde os inícios do século XX, há o que se considera ser uma crise onomástica nos estudos envolventes da obra filosófica do autor da *Ética*. Poder-se-á sustentar que Willem Meijer e Dunin-Borkowski², ao questionarem a retitude da grafia *Spinoza*, até então imune a exame crítico de caráter científico, e ao proporem conseqüentemente aquela que criam ser a mais utilizada pelo próprio filósofo, a de *Despinoza*, foram os causadores da crise por haverem tentado integrar lacunas inexistentes. Tal acusação a estes autores, contudo, tende a derivar de um louvor dirigido a um pedestal intocável onde é colocado o filósofo holandês, eximindo-o de críticas referentes a este problema: embora a sua condição de holandês judeu marrano fosse propícia a confusões onomásticas, a diversidade das formas das suas assinaturas preservadas até hoje é o contributo maior para a emergência de

uma tal crise. A crise emerge da percepção onomástica que o filósofo tem de si.

É verdade que só é atingível tal conclusão se se tomar como critério verossímil para a descoberta da grafia correta do nome a maneira através da qual o respectivo portador o reproduz por escrito³. É no entanto a própria percepção onomástica de si pelo filósofo que, se não derruba e supera permanentemente este critério, pelo menos diminui a sua condição de suficiência e de exclusividade. Isto é facilmente demonstrável através do elenco das várias assinaturas reconhecíveis:

- 1) *Bento despinoza*, 21 de Maio de 1655;
- 2) *Bento despinoza*, 17 de Novembro de 1655;
- 3) *Benedictus Spiñoza*, Junho de 1662;
- 4) *B. de Spinoza*, 26 de Julho de 1663;
- 5) *B. d' Spinoza*, 3 de Agosto de 1663;
- 6) *B. de Spinoza*, 3 de Agosto de 1663;
- 7) *B. de Spinoza*, 13 de Março de 1665;
- 8) *B. de Spinoza*, 3 de Junho de 1665;
- 9) *B. de Spinoza*, 20 de Novembro de 1665;
- 10) *B. despinoza*, 21 de Março de 1671;
- 11) *B. despinoza*, 21 de Outubro de 1671;
- 12) *B. despinoza*, 9 de Novembro de 1671;
- 13) *B. despinoza*, 1 de Fevereiro de 1673;
- 14) *Benedictus despinoza*, 14 de Dezembro de 1673;
- 15) *B. de Spinoza*, Julho de 1675;
- 16) *B. despinoza*, 18 de Novembro de 1675.⁴

³ É este o critério estabelecido por Carl Gebhardt como fundamento de toda a sua investigação das opções gráficas visíveis nas diferentes assinaturas do filósofo. Cfr. Carl Gebhardt, "Der Name Spinoza", *Chronicon Spinozanum*, I, 1921, pp. 272-6.

⁴ As assinaturas contidas nas alíneas (3), (5), (6), (7), (8), (9), (11), (12), (14), (15), e (16) foram elencadas por Carl Gebhardt, *art. cit.*, p. 273. As assinaturas das alíneas (1) e (2) foram descobertas em documentos notariais e publicadas em A. M. Vaz Dias / W. G. Van der Tak, *Spinoza. Merchant & Autodidact*, separata de *Studia Rosenthalia*, Amsterdam, XVI, 2, 1982, pp. 161-2. A assinatura da alínea (4) é parte [CONTINUA]

¹ Doutorando em Filosofia, Especialidade Filosofia da Política e do Direito, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde desenvolve a sua dissertação em torno do tema "modelos de juridicidade na filosofia de Spinoza", sob orientação dos professores Diogo Pires Aurélio e Viriato Soromenho-Marques.

² V. Willem Meijer, *Spinoza en Blyenberg*, Navorscher, 1905, e também S. Dunin-Borkowski, *Der Junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, Münster, Aschendorf, 1910.

Não só é assim verificável a inconstância do próprio filósofo na fixação escrita dos seus antropônimos, tal inconstância está ainda impossibilitada de se enquadrar em ciclos ou períodos categorizáveis, uma vez que várias assinaturas são usadas, abandonadas e retomadas num mesmo período temporal (1655-1675). Por vezes custa até a acreditar que esta condição antroponímica aparentemente caótica não tenha sido produzida com dolo pelo filósofo, em especial quando reparamos que duas assinaturas diferentes foram elaboradas exatamente no mesmo dia (alíneas (5) e (6)). Aliás, este fato ocorrido a 3 de Agosto de 1663 parece fazer prova suficiente da recusa peremptória pelo próprio filósofo de um só critério definitivo para a construção dos seus antropônimos.

Y. Yovel, ademais, aponta-o como um autor que cultiva com frequência o equívoco e a linguagem dupla, e atribui tal característica precisamente a uma influência marrana.⁵ O próprio filósofo aceita também a ambigüidade como um traço específico do contexto cultural do qual originariamente provém, mas não a restringe aos marranos, alargando-a a todo o povo judaico. Com efeito, “[...] os Hebreus a nenhuma coisa parecem ter sido menos movidos, que de evitar a ambigüidade, o que eu poderia demonstrar por vários exemplos [...]”.⁶

Não obstante, este remontar da ambigüidade ao judaísmo do filósofo densifica-se em complexidade.

CONTINUAÇÃO DA NOTA 4:

integrante da carta dirigida a Lodewijk Meyer que se viu publicada apenas em 1977, por A. K. Offenberg, “Letter from Spinoza to Lodewijk Meyer, 26 July 1663”, in Siegfried Hessing (ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London/Henley/Boston, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 426-435. A assinatura da alínea (10), também incluída em documento notarial, foi revelada por Willem Meijer, in “Drie ambtelijke stukken betrekking hebbende op Spinozas levens geschiedenis”, *Chronicon Spinozanum*, I, 1921, p. 29. Finalmente, a assinatura da alínea (13), constante também de documento notarial, revela-se em M. Petry/Guido Van Suchtelen, “Spinoza and the Military: a newly-discovered document”, *Studia Spinozana*, 1, 1985, pp. 359-369. A melhor enumeração destas diferentes assinaturas deve-se a Luís Machado de Abreu, “O nome de Spinoza”, in *Spinoza. A Utopia da Razão*, Lisboa, Vega, 1993, pp. 315-8.

⁵ V. Y. Yovel, *Espinosa e Outros Hereges*, trad. port. de Maria Elisabete C. A. Costa e Maria Ramos, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993, pp. 35-8. Yovel limita-se aqui a seguir a tese da linguagem dupla do filósofo enunciada por Leo Strauss, remontando-a a uma característica marrana.

⁶ *Gramática Hebraica*, G I, p. 336.

É que embora a diversidade antroponímica possa encontrar as suas raízes no hebraísmo, ela cresce ainda para fora deste âmbito e adequa-se também à diversidade cultural que caracteriza a vida do filósofo após o *cherem*. Desta maneira, torna-se legítimo questionar a essência da própria crise onomástica e a busca de um (ou mais) critérios que fixem *ad futurum* uma só forma correta de grafar os nomes do filósofo. É que se há indícios que nos permitem confiar no dolo do filósofo na inconstância das formas das suas assinaturas, os mesmos indícios podem apontar para um entendimento da diversidade onomástica não como crise, mas como enriquecimento da condição antroponímica. E um tal entendimento acarretaria não só a ilegitimidade da fixação dos nomes do filósofo, mas também uma legitimação das várias formas das assinaturas preservadas. Revendo assim a nossa análise do problema, a diversidade onomástica comprovada desde logo pelas assinaturas coaduna-se não só com a diversidade das origens sócio-culturais do próprio filósofo (um judeu holandês com raízes portuguesas, educado sucessivamente no hebraísmo e na latinidade, profundo conhecedor da literatura espanhola), mas também com o estatuto gnosiológico atribuído pela sua filosofia à linguagem e à função dos nomes. Com efeito, na sua filosofia a linguagem, e mais ainda na sua forma escrita, é um composto de sinais⁷ e idéias inadequadas⁸ que permitem a interação humana, e como tal a socialidade e a própria construção da razão, mas que não consegue superar o seu estatuto gnosiológico imaginário. A imaginação rege, assim, também a antroponímia. Reduzir-se o filósofo, no plano da linguagem, a uma única estabelecida designação imaginária, a um fixo sinal escrito de identificação de si pela alteridade, seria o equivalente a restringir o seu meio e o seu estilo de apresentação ao mundo, seria

⁷ «[...] *cum verba sint pars imaginationis [...]. Adde quod sint constituta ad libitum, et captum vulgi; adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu [...]*» [como as palavras fazem parte da imaginação [...]. Acrescenta o facto de as palavras se constituírem consoante o capricho e a percepção do vulgo, de tal maneira que não são senão sinais das coisas conforme estão na imaginação, e não conforme estão no entendimento.], *TIE*, § 88-9, G II, p. 33.

⁸ «*Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus.*» [E realmente a maioria dos erros consiste apenas nisto, a saber, que não aplicamos corretamente os nomes às coisas], *Ethica* II, P47 Esc, G II, p. 128.

uma negação da sua própria condição cultural diversificada, seria enfim uma redução de si perante o mundo e uma maior inadequação da imagem representada pelo outro, uma vez que, havendo uma imagem onomástica unificada de si, estar-se-ia a contradizer a diversidade cultural que melhor o caracterizaria e que melhor imagem de si daria (isto na medida em que o nome estaria menos longe da essência da coisa, neste caso, da essência do próprio filósofo holandês). O sinal da linguagem que melhor faria transparecer a diversidade cultural e o ecletismo do filósofo inexistente, sendo embora estes traduzíveis preferencialmente numa multiplicidade de sinais da linguagem. A diversidade onomástica do filósofo, neste caso, corresponderia a uma menor inadequação da imagem de si para o mundo, no plano da linguagem, do que a imagem que o representaria como ele definitivamente não é, ou seja, de fácil identificação (imaginária) sócio-cultural.

Esta interpretação do problema onomástico do filósofo, no entanto, não se apresenta de maneira alguma num estado resolutivo. Mesmo que a diversidade dos nomes não possa ser entendida como situação caótica, mas sim como expressão do *ordo* que caracteriza a dinâmica do seu sistema filosófico, a verdade é que para o investigador e o comentador dessa obra filosófica não chega, desta maneira, a haver uma simplificação de métodos de trabalho. Ademais, entender esta interpretação como resolutiva implica aceitar como critério único da maior adequação de um ou outro nome do filósofo a(s) maneira(s) como o próprio filósofo expressava esses nomes na forma escrita. Ora, antes de seguirmos tão só este critério da aparentemente demonstrada vontade do filósofo, há a considerar ainda a circunstância de ele não ser o primeiro responsável por esta diversidade onomástica. Com efeito, bastará para o comprovar o abrevamento do registro de casamento de Michael, seu pai, com Ester, sua madrasta, segundo o qual o transcritor menciona duas formas diferentes do apelido, *Espinosa* e *despinosa*, e os nubentes assinam ambos recorrendo a novas duas formas, *des pinoza* e *despinoza*⁹; assim também o comprovará o próprio texto do *cherem* imposto ao filósofo, o qual menciona três diferentes formas, *Baruch Espinosa*, *Baruch de Espinoza* e *Espinoza*¹⁰, e a dedicatória

⁹ V. Atilano Domínguez, “Introducción”, in *Spinoza, Correspondência*, Madrid, Alianza, 1988, p. 27, nota 29.

¹⁰ V. J. Belinfante / J. Kingma / A. K. Offenbergh (eds.), *Spinoza, Troisième centenaire de la mort du philosophe*, Paris, Institut Néerlandais, 1977, p. 38.

de Menasseh ben Israel inserida na cópia de Michael da obra *Esperança de Israel*, onde escreve *Michael Espinosa*¹¹. De todos os registros conhecidos do nome do filósofo, foram já identificadas trinta e duas formas diferentes¹². Mesmo havendo, portanto, intencionalidade da sua parte na adoção de uma tal diversidade onomástica, ela é meramente derivada, e não originária. Talvez seja preferível embrenharmo-nos um pouco mais na análise, em especial no que respeita à língua portuguesa.

Quanto ao apelido do filósofo, a primeira grande abordagem que se nos depara é, inevitavelmente, de origem etimológica. Neste campo, a unanimidade em relação à origem etimológica do apelido está longe de acompanhar a polémica referente à origem dos antepassados familiares do filósofo.¹³ É que até os

¹¹ V. Joaquim de Carvalho, “Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa”, in *Obras Completas*, vol. I, t. 1, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992², p. 367, nota 1.

¹² V. Atilano Domínguez, “Benito de Espinosa ou Baruch de Spinoza?”, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 13, 1984, p. 3-9.

¹³ O problema da origem dos antepassados familiares do filósofo holandês veio a ser alimentada numa espécie de duelo ibérico cultural, como se portugueses e espanhóis cressem haver uma valorização das respectivas culturas nacionais se se estabelecesse em definitivo a família do filósofo como parte integrante de uma ou outra nacionalidade. Afirmar a nacionalidade dos seus pais e demais ascendentes tornou-se assim um puro ato de orgulho patriótico. Na barricada portuguesa, destacou-se Joaquim de Carvalho, *art. cit.*, pp. 367-401. Na barricada espanhola, B. Fernández Alonso, *Los judíos en Orense*, Orense, A. Otero, 1904. Abstraindo-se de um patriotismo bacoco, e realizando uma séria investigação histórica recorrendo às legítimas fontes documentais, António Borges Coelho acabou por colocar um término na fútil discussão, estabelecendo que o filósofo descende de judeus portugueses oriundos de Lisboa e Vidigueira do lado do pai, e de Ponte de Lima e do Porto, do lado da mãe, in *Inquisição de Évora. Dos primórdios a 1668*, t. I, Lisboa, Caminho, 1987, pp. 438-448. Os biógrafos mais competentes do filósofo, desde os mais antigos, como Lucas e Colerus, até aos mais recentes, não apresentam dados que ponham em causa a descoberta de António Borges Coelho: v., entre outros, Pierre-François Moreau, *Spinoza et le Spinozisme*, Paris, PUF, 2003, pp. 7-15; Margaret Gullan-Whur, *Within Reason. A Life of Spinoza*, New York, St. Martin's Press, 2000, pp. 1-38; Theun De Vries, *Spinoza in Selbstzeugnissen und Bildokumente*, Hamburg, Rowohlt, 1970, pp. 7-32; Steven Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, 1999, pp. 1-41. Este último, aceitando a descoberta de António Borges Coelho, almeja igualmente uma louvável situação de compromisso, uma vez que afirma que «the family may originally have been Spanish, escaping, like so many others, to Portugal in the fifteenth century» (p. 27).

filólogos portugueses sustentam destemidamente a origem espanhola do apelido, com a forma *Espinbosa* ou *Espinoza*, primariamente de natureza toponímica, mais tarde transposta para a antroponímia portuguesa com a forma *Espinosa*.¹⁴ Com efeito, considerando o fato de ter havido uma transição da palavra desde a toponímia até à antroponímia, dificilmente seria sustentável a origem portuguesa da forma *Espinosa*, uma vez que em tal caso a toponímia portuguesa faria transitar para a antroponímia a forma corrente em língua portuguesa, *Espinbosa*. Nem tão pouco poderia a usual forma *Spinoza* ser considerada de origem etimológica exclusivamente portuguesa, atentando à evidência segundo a qual nenhum vocábulo português não transposto de um outro idioma pode começar com a junção silábica das consoantes *s* e *p*, por esta ordem. Não obstante, o critério etimológico, por si só, é pouco resistente, pois o rigor patriótico dos contíguos ibéricos poderia levar uns à forma *Espinosa*, outros à *Espiñosa*, outros ainda à *Espinoza*, consoante o grau do rigor etimológico empregado: a etimologia levar-nos-ia a uma diversidade onomástica tão longe da simplicidade quanto aquela conseqüente da análise das assinaturas do filósofo. A diversidade de formas onomásticas resultante de cada um dos dois critérios analisados pode contudo ser objeto de um cruzamento de dados, e daqui emergirá um único resultado comum. É precisamente na conjugação dos dois critérios que se assiste ao começo de um esbatimento da diversidade onomástica: a conjugação do critério etimológico com o das opções ortográficas do filósofo levaria à fixação do nome *Espinoza*. Apesar de o filósofo jamais ter assinado desta forma o seu apelido, ela seria inferida da assinada grafia *despinoza*, na qual a preposição *de* aparece ligada à escrita do apelido. Isto sucede, por um lado do hábito comum no século XVII de juntar a palavra à preposição que a

rege¹⁵, por outro lado da possível circunstância de o apelido ter início num fonema idêntico àquele com que termina a preposição respectiva, havendo uma fusão pronunciada do *e*.¹⁶

Mas, mesmo em língua portuguesa, o resultado da conjugação destes dois critérios está longe de ser unanimemente aceite como a forma única e correta de designar o filósofo. Poderá parecer que a conjugação destes dois critérios, inatendendo a quaisquer outros, redunde numa solução meramente arbitrária e pouco harmoniosa. Na senda de maior consistência para a solução a adotar, emergem assim novos critérios consideráveis, como o histórico e o da evolução da pronúncia. Historicamente, poderá haver alguma leviandade na adoção da grafia *Espinoza*, quando tal implica uma certa negligência face às duas exatas grafias mais usadas pelo filósofo, *Spinoza* e *despinoza*, esta última também a preferida de seu pai Michael. Para além disto, há a assinalar também a presença das iniciais *B D S* no selo do filósofo, e a forma latina do seu nome na única obra publicada em vida com a identificação do respectivo autor: nos seus *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II More Geometrico Demonstratae*, a versão latina, de 1663, continha a forma *per Benedictum de Spinoza Amstelodamensen*, e a tradução holandesa, publicada no ano seguinte, continha a forma *door Benedictus de Spinoza Amsterdammer*. Elementos integradores do critério histórico, assim, confrontam abertamente não a legitimidade do critério etimológico, mas a redutibilidade das suas propostas, e desafiam a conjugação de apenas dois critérios. Quanto ao critério da evolução da pronúncia, a ênfase é colocada na vocalidade do fonema *z*, que tende a tornar-se *s* quando este é intervocálico. Desta maneira, quando a sibilante *ss* inicia uma palavra ou segue uma consoante, deverá tomar a forma de *s*, e quando intermedeia duas vogais,

¹⁴ Vale a pena, neste ponto, citar o estudo etimológico levado a cabo por Leite de Vasconcelos, in *O Doutor Storck e a Literatura Portuguesa*, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1910, p. 19: «o apelido Espinosa ou Espinoza é de origem espanhola (como muitos outros portugueses, por exemplo: Aguilar e Castilho), do latim Spinosa, palavra empregada primitivamente como designação topográfica; se a palavra fosse de origem portuguesa, teria a forma Espinhosa. A supressão do *e* resultou da confusão dele com o *e* da preposição *de* (isto é, de Espinosa =d'Espinosa =de Spinoza) ou de influência latina; o *z* por *s* reflete a pronúncia portuguesa do século XVII e fins do século XVI. Se escrevermos, como escrevo, Espinosa, iremos de acordo com a etimologia.»

¹⁵ Hábito este explicitamente adotado pelo filósofo, como o demonstra Luís Machado de Abreu, *op. cit.*, p. 316.

¹⁶ O hábito mencionado na nota anterior é usado por Luís Machado de Abreu para justificar o uso do apelido *Spinoza*, e alguns exemplos de junções pelo filósofo das preposições com as palavras por elas regidas são até fornecidos (p. 316). No entanto, esse hábito era comum mas tão só em casos nos quais a fonética permanecesse inalterada, o que obviamente não sucede aqui, uma vez que as expressões *de Spinoza* e *despinoza* não possuem um grau fonético idêntico. A única maneira de justificar a união entre a preposição e a palavra por si regida, assim como a respectiva fonética, é assumindo que o apelido unido à preposição é, na verdade, *Espinoza*.

deverá tomar a forma de *z*. Esta regra apresenta-se como etimologicamente incorreta quando aplicada ao apelido do filósofo, mas recomendável na prática, acarretando a adoção pragmática do sufixo *za* e a eliminação do *e* no início da palavra.¹⁷ Aliás, é verdade que a língua portuguesa tem adotado mais recentemente uma maior adequação da grafia dos vocábulos à respectiva pronúncia, razão pela qual alguns sufixos terminados em *z*, mas com o fonema sibilante *s*, têm vindo a adotar esta última forma. Um dos exemplos antroponímicos mais flagrantes é o do nome do escritor português *Eça de Queiroz*, que tem vindo a ser transcrito como *Eça de Queirós*.

Mencionados estes quatro critérios, forçoso é reconhecer que o grande motivo pelo qual sói dizer-se que há uma crise onomástica na abordagem ao filósofo holandês é o da impossibilidade de obter uma única solução antroponímica a partir do cruzamento e da cumulação de todos estes quatro critérios. Duas opções deparam-se-nos na superação deste problema: ou terá de haver a exclusão de algum ou alguns dos critérios abordados, com uma justificação que ultrapasse a mera arbitrariedade, para a adoção de uma única forma de escrever o nome do filósofo; ou terá de se assumir a diversidade onomástica como característica do próprio filósofo, permitindo a escolha arbitrária de qualquer grafia ou impondo limites que aconselhem o uso do menor número possível de diferentes grafias. A primeira opção tem sido, claramente, a preferida da

¹⁷ Toda esta argumentação é da autoria de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, em “Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e às suas obras”, *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. VIII, 1922, p. 294, nota 3: «[...] a respeito do nome Espinosa. Esta ortografia com *.s*. no sufixo, como em todos os nomes em ôso-ôsa é a única boa e etimologicamente correta, que todas as nações deveriam adotar, muito embora o próprio Baruch Benedictus, seu pai Miguel, e seu irmão [...] usassem da grafia Espinoza com *z* porque era moda no seu tempo representar a sibilante branda intervocálica por *.z*. E ainda hoje é favorecida por muitos que, pondo de lado a motivação etimológica, entendem que, desde que a pronúncia evolutiva igualou o fonema *z* a *-s* intervocálico (reduzindo o seu valor antigo de *ds*) seria prático decretar o seguinte: no início de palavras, e de sílabas, depois de consoantes, isto é, sempre que se trata de uma sibilante forte (*sz*) escreve-se *s*; tendo valor brando, entre vogais portanto, escreva-se pelo contrário *z*. Regra anti-etimológica, mas prática (incompleta embora, porque não se importa com as sibilantes finais), recomendável uma vez que só uma minoria muito pequena sabe porque motivo escrevemos *razão, rezar*. [...]».

generalidade dos comentadores da obra do filósofo, e em especial daqueles que se têm debruçado sobre esta temática onomástica, estes explicitamente, aqueles tacitamente. O uso hodierno do apelido tem sido restringido a apenas duas distintas grafias, a de *Espinosa* e a de *Spinoza*. Os que adotam a primeira grafia – autores inevitavelmente oriundos de países cuja língua oficial é o português ou o espanhol – tendem a privilegiar o critério etimológico, acrescido do facto histórico das raízes nacionais dos ascendentes do filósofo; os que adotam a segunda grafia tendem a cruzar todos os critérios excluindo o etimológico – se forem autores oriundos de países cuja língua oficial é o português ou o espanhol –, ou a privilegiar os critérios histórico e das preferências do filósofo – se forem autores oriundos de países cuja língua oficial não é o português nem o espanhol. Acresce que a escolha de uns critérios em detrimento de outros, e da grafia mais adequada resultante do cruzamento desses critérios, parece depender somente dos humores e das inclinações pessoais de cada um. Quanto à grafia *despinoza*, que pode resultar da conjugação dos critérios histórico e da preferência do filósofo, não é usado por pessoa alguma, e apresenta-se como fraca solução, considerando que a conjugação dos mesmos critérios pode levar-nos a outras soluções igualmente legítimas, e reforçadas por outros critérios ainda, como é o caso da grafia *Spinoza*; não há portanto grande necessidade de analisar esta opção. Quanto à opção mencionada *Espinoza*, resultante do cruzamento do critério etimológico com uma possível interpretação das várias assinaturas do filósofo, ela é tão pouco reforçada pelos restantes critérios propostos, e tão pouco usada pelos comentadores e tradutores do filósofo¹⁸, que dispensa o ser analiticamente abordada.

Pode, apesar de tudo, haver uma maneira de harmonizar uma assumida diversidade onomástica do filósofo com os vários critérios mencionados, consistindo na aceitação da retitude dos apelidos *Espinosa* e *Spinoza*, embora com distintos fundamentos e distintos critérios de legitimação. Em primeiro lugar, a grafia *Espinosa* parece ser mais conforme às regras ortográficas vigentes da língua portuguesa. Por um lado, legitima-se no critério etimológico e rejeita completamente o critério da evolução da pronúncia, e não sem razão, uma vez que são inúmeros os vocábulos de língua

¹⁸ Nestes últimos anos, com a notoriedade mínima, apenas a tradução por Abílio Ferreira de Gilles Deleuze, *Spinoza*, PUF, intitulada *Espinoza e os Signos*, Rés-Editora, Porto, s/d.

portuguesa que mantêm o *s* intervocálico com som de *z* (como por exemplo o vocábulo mais próximo desta grafia, o adjetivo *espinhosa*, já mencionado por possuir uma mesma raiz etimológica), justificando assim o uso do sufixo *osa* com o som de *óza*. Por outro lado, em língua portuguesa, como já se mencionou, nenhum vocábulo dela originário começa pela junção das consoantes *s* e *p*, o que já não sucede em outras línguas, em especial no latim. Em português os vocábulos que em latim começam por *sp* acrescentaram um *e* prostético antes, o qual hodiernamente tem o som do chamado *e* mudo (inexistente no Brasil) ou desaparece mesmo (aférese) na fala usual, ouvindo-se apenas o *s* com valor de *x* (= *ch*) (o latim *sponsa*, por exemplo, deu *esposa*, com o *e* mudo ou mesmo inexistente, tal como *stare* deu *estar*, em que o mesmo sucede, *spes* deu *esperança*, e inúmeros outros exemplos similares). Isto não se aplica à grafia *Espinosa*, contudo, porque ela não deriva do latim, mas vice-versa, não há um qualquer aportuguesamento por via latina. De qualquer das formas, em língua portuguesa não há palavras começadas por *sp*: quando derivadas do latim ou de outros idiomas que permitam um tal início para os vocábulos, o *e* prostético é sempre acrescentado, ou então a forma *sp* é transposta tal e qual como na língua estrangeira (não havendo adaptação às regras ortográficas do português), e considerada ainda parte integrante de uma palavra estrangeira, o que sucede frequentemente nos nomes próprios. Com efeito, é costume crer-se que os nomes próprios têm autonomia em relação às normas ortográficas de cada língua, mas isto não é inteiramente verdade: há autonomia em relação à recepção inalterada de nomes próprios originados em línguas estrangeiras, razão pela qual admitimos tantos nomes iniciados por *k* e *y*, e compostos por muitas consoantes seguidas, mas essa autonomia cessa quando os nomes próprios nascem da própria língua portuguesa ou de línguas com normas ortográficas similares às da língua portuguesa, como neste caso sucede com a língua espanhola (na qual também é comum a prática de acrescentar o *e* prostético). Um nome que não deriva de um vocábulo latino começado por *Sp*, mas de um vocábulo espanhol começado por *Es*, em língua portuguesa, não pode começar por *Sp*, independentemente da sua natureza de nome próprio. A grafia *Espinosa* é portanto inteiramente legítima enquanto vocábulo de língua portuguesa.

Em segundo lugar, contudo, não há que negligenciar os critérios histórico e das preferências

do filósofo: a grafia *Spinoza* foi a mais vezes usada pelo filósofo e coaduna-se perfeitamente com as normas ortográficas da língua por si escolhida na feitura dos seus escritos. Mas já será um erro considerá-la legítima enquanto vocábulo de língua portuguesa; ela tem a sua legitimidade na língua portuguesa, é verdade, mas tão só enquanto transposição de um nome próprio de língua estrangeira (neste caso o latim). Tal como Kant (e não *Cante*), Hegel (e não *Eguel*) e Hobbes (e não *Hobes*), também *Spinoza* será bem aceite na língua portuguesa enquanto nome próprio estrangeiro: no fundo, dada a origem etimológica da palavra, há uma sua latinização por via portuguesa (que respeita, ademais, as normas ortográficas do latim, que tem como prática corrente a adaptação de todos os nomes próprios estrangeiros), que é depois recebida na língua portuguesa já enquanto vocábulo latino.

Esta conclusão que harmoniza e legitima igualmente as duas grafias só é possível numa situação rara como é a do filósofo, judeu holandês, filho de emigrantes portugueses, escrevendo em latim. O seu nome de família é ibérico, e enquanto vocábulo português a preferível grafia será *Espinosa*, mas o mesmo nome é também latinizado, e enquanto vocábulo latino a preferível grafia será *Spinoza*. É portanto já compreensível a razão que leva os autores mais próximos da língua portuguesa a preferir a grafia *Espinosa* e os autores mais afastados da língua portuguesa a dar preferência à língua que, entre as duas, lhes é mais próxima, neste caso a latina. O mesmo sucede com o autor do famoso *De jure belli ac pacis*, que é tratado como *de Groot* por autores mais próximos da língua holandesa, e por *Grotius* por todos aqueles que dela mais se afastam: ambos os apelidos estão corretos, um enquanto vocábulo de origem neerlandesa, outro enquanto vocábulo de origem latina.

A escolha de um ou outro dos vocábulos mencionados não deverá ser completamente arbitrária, e deverá coadunar-se com a grafia a adotar para os respectivos derivados. Assim, não será aconselhável a um comentador de língua inglesa, alemã, italiana, ou francesa (para referir as mais comuns) preferir a grafia *Espinosa*, uma vez que não só estão mais longe da língua portuguesa que da latina, como aliás uma tal preferência poderia trazer-lhes complicações desnecessárias quanto aos derivados. Autores de língua portuguesa ou espanhola poderão, no entanto, escolher livremente uma ou outra das opções apresentadas, mas deverão orientar coerentemente a sua escolha com a forma

escrita dos correspondentes derivados. No caso de um autor escrevendo em língua portuguesa, *Espinosa* e *Spinoza* serão opções igualmente legítimas, mas convém, por motivos de harmonização e coerência do texto, não volatilizar a escolha, e adotar apenas uma das opções possíveis; para além disso, sendo *Espinosa* um vocábulo de origem portuguesa, os derivados devem adotar-se respeitando as normas ortográficas do português (*espinosismo*, *espinosista*, *espinosano*), mas, se a escolha recair sobre o vocábulo estrangeiro *Spinoza*, os derivados devem respeitar essa origem estrangeira do nome (*spinozismo*, *spinozista*, *spinozano*, tal como aliás se diz *kantismo*, *hegelianismo* e *hobbesianismo*).¹⁹

Quanto ao primeiro nome do filósofo, a escolha aparenta, à partida, ser um pouco mais complicada, pois o mesmo nome é normalmente referido em três línguas distintas, português (*Bento*), hebraico (*Baruch*) e latim (*Benedictus*). Perante a naturalidade portuguesa dos pais do filósofo, é normal que fosse tratado pelos seus familiares e amigos durante a sua infância como *Bento*, e as suas duas primeiras assinaturas preservadas atestam que respondia por esse nome²⁰. Nada obsta, portanto, à escolha do nome *Bento* em

¹⁹ Luís Machado de Abreu, in *op. cit.*, p. 317, justifica o uso do apelido *Spinoza* aliado aos derivados *espinosismo*, *espinosista*, etc., precisamente porque cai no erro de não considerar o vocábulo *Spinoza* como um nome latino passível de transposição para português. Pelo contrário, considera-o um vocábulo de língua portuguesa, o que não só é incorreto, como torna também o texto por vezes confuso e incoerente. Basta apontar que, na página 317, nega (e bem) o aportuguesamento por via latina de nomes como Descartes (e não *Cartésio*), Gassendi (e não *Gazendo*) e Locke (e não *Lóckio*), embora no corpo do texto da sua monografia se refira, por exemplo, a Henrique (e não *Henry*) Oldenburg (p. 56) e a Francisco (e não *Franciscus*) Van den Enden (p. 99). Ainda em relação a este problema da harmonização do vocábulo com os seus derivados, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, in *A Questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*, Tese de Doutoramento submetida à Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002, p. 363, demarca-se de Luís Machado de Abreu invocando diferenças entre o português de Portugal e o português do Brasil, optando assim pelos derivados *spinozismo*, *spinozista*, etc. Contudo, não há qualquer diferença notória nesta matéria entre normas ortográficas da língua portuguesa de um ou outro país, a solução apontada, que aconselha bom-senso e coerência nas escolhas, aplica-se a toda a língua portuguesa.

²⁰ V., neste sentido, Steven Nadler, *op. cit.*, p. 42, e Carl Gebhardt, *art. cit.*, p. 275.

²¹ Como o faz, por exemplo, Luís Machado de Abreu, *op. cit.*, p. 316.

conjunto com o vocábulo português *Espinosa*, não sendo aconselhável juntar *Bento a Spinoza*²¹, não só porque o filósofo não provinha de uma família com apelido estrangeiro, como inclusivamente é sempre recomendável a coerência idiomática dos nomes. O nome *Baruch* era, apesar de tudo, mais frequentemente usado nas suas relações com a comunidade judaica de Amsterdã, como o demonstram o registro da sua matrícula na associação pedagógica *Ets Chaim*, a lista das contribuições e doações para a sua congregação, e o texto do *cherem*, nos quais é ele sempre tratado pela forma hebraica do seu nome²². Não há portanto ilegitimidade na sua utilização, sempre que o apelido que o acompanhe seja o vocábulo português *Espinosa*, pois nas suas relações com a comunidade judaica de Amsterdã, nem o filósofo nem qualquer outro membro da sua família chegou a ser tratado pela forma latinizada do apelido. Para além disto, parece também não haver ilegitimidade no uso do nome latino *Benedictus*, nome latinizado tal como o apelido do filósofo, e que deve vir sempre acompanhado precisamente por essa grafia do apelido: justificam-no acima de tudo algumas das assinaturas do filósofo e o nome constante dos seus publicados *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II More Geometrico Demonstratae*. Assim, qualquer um dos nomes pode ser corretamente usado, se acompanhado do apelido adequado: *Bento de Espinosa*, *Baruch de Espinosa* e *Benedictus de Spinoza* parecem ser três meios possíveis de nomear acertadamente o filósofo (a preposição *de* deverá constar sempre do seu nome completo, pois não há uma única razão atendível para a afastar). Não obstante, e voltando ao primeiro critério das preferências do filósofo, é um fato que, a partir do *cherem* de 1656, o primeiro nome é reduzido a uma mera sigla inicial ou, quando referido, apresenta sempre a sua forma latina²³: é como se preferisse ser conhecido cada vez mais apenas pelo seu mérito filosófico, mantendo a sua diversidade onomástica tão só em variações do seu apelido, e rompendo com um passado que o tratara familiarmente para depois o maltratar. Nada obsta, como conseqüência, à omissão do seu primeiro nome, conforme a sua preferência, reduzindo-o apenas a uma sigla, e eliminando um tom excessivamente familiar que se

²² V. Steven Nadler, *op. cit.*, p. 42.

²³ Comprovam-no as alíneas referidas *supra*, (3) e (14), assim como ambas as edições dos *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II More Geometrico Demonstratae*.

tende a estabelecer com o filósofo. Esta é talvez a opção mais aconselhável, embora se encontre bem longe de um caráter vinculativo, e que aliás nada tem de original, como o demonstra a forma como é freqüentemente tratado Hegel, como exemplo.

Ao contrário do que é habitual nos estudos sobre a diversidade onomástica com que é tratado o filósofo, e consoante o apontou desde o início este texto, não há aqui qualquer pretensão de fixar definitivamente uma grafia determinada dos nomes do filósofo, ditando-a expressamente como correta, e acusando tacitamente todas as que dela difiram de incorreção. Pelo contrário, a haver aqui uma pretensão primordial, ela será a de delimitar um espaço de discricionariedade dentro do qual uma qualquer grafia nele presente possa ser considerada correta. Discricionariedade, diz-se, não arbitrariedade: é a exigência de uma adequada fundamentação para cada grafia escolhida e utilizada que permite preservar a diversidade onomástica do filósofo sem retomar numa condição antroponímica desordenada. Mas, se várias grafias podem ser corretas por integrarem esse espaço de discricionariedade, a verdade é que, da perspectiva daquele que escolhe, umas grafias podem ser mais corretas que outras. Aquele que assim escolhe discricionariamente jamais anula a correção das restantes grafias que integram esse mesmo espaço de discricionariedade, mas sustenta a maior correção da sua escolha e, se a não torna obrigatoriamente vinculativa (porque não pode), torna-a pelo menos na mais aconselhável. A busca da maior correção numa grafia, portanto, em última análise não é senão a justificação da escolha discricionária daquele que pretende tratar o filósofo pelo seu nome.

E o filósofo de que se vem tratando é **B. de Spinoza**. Este nome escolhido provém da força aparente dos argumentos que o sustentam, em detrimento daqueles que sustentam outros nomes. Por um lado, o uso do apelido *Espinosa* parece querer remontar o filósofo às suas origens familiares ibéricas, renunciando ao fato inultrapassável de Spinoza ser um autor de nacionalidade holandesa. Spinoza não era português nem espanhol, possuía laços de parentesco com indivíduos dessas nacionalidades, mas nunca deixou de se considerar um cidadão nacional dos Países Baixos: o uso do apelido *Spinoza* tem o mérito de nos fazer lembrar a cada momento esse fato. Por outro lado, parece óbvia a preferência do filósofo pela transliteração latina do seu apelido: se o latim era, ainda

à época, a língua comum dos homens eruditos em toda a Europa culta, compreende-se que fosse no latim que pretendia ser conhecido na Europa culta. Para além disso, a somar a estes argumentos advindos dos critérios históricos e da preferência de Spinoza, há a considerar ainda a pouca capacidade de persuasão que o critério etimológico vem demonstrando cada vez mais: é que, apesar das raízes ibéricas do apelido, a forma estrangeira *Spinoza* tem vindo a ser crescentemente adotada pelos autores de língua espanhola, e igualmente por autores de língua portuguesa²⁴. O argumento mais forte a favor da grafia *Spinoza* é, contudo, despido de um caráter puramente teórico: visa sobretudo unificar a comunidade científica spinozana, tornando-a o mais transnacional possível, e enriquecendo-a com a integração onomástica dos autores que escrevem e falam em línguas ibéricas. Com o peso crescente que hodiernamente vão tendo as bases de dados bibliográficos, a unificação internacional do apelido facilitará o trabalho daqueles que investigam os estudos spinozanos, trará maior visibilidade internacional aos estudos escritos em língua ibérica, e permitirá um enriquecimento dos estudos em línguas não ibéricas, uma vez que elementos bibliográficos nas línguas portuguesa e espanhola tenderão a integrar esses mesmos estudos. Quanto ao primeiro nome de Spinoza, o esbatimento da sua importância e do seu aparecimento parece ser, como já referido, o passo mais aconselhável. Como não há também motivo relevante para eliminar a preposição *de* do seu nome completo, **B. de Spinoza** parece ser a opção mais útil, facilitadora e enriquecedora, e, como tal, da perspectiva de quem a escolhe, a mais correta.



²⁴ Entre os autores espanhóis parece ser mais usual a forma *Spinoza*. Quem o afirma é Francisco Javier Peña Echeverria, *La filosofía política de Espinosa*, Valladolid, Universidade de Valladolid, 1989, p. 9, nota 1. Muitos são, no entanto, aqueles que preferem a forma *Espinosa*, tanto em língua espanhola como portuguesa, provavelmente por ser mais concorde com a facilidade na pronúncia do nome. V., a propósito, Gabriel Albiac, *La Sinagoga Vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987, p. 367, nota 2, que fala em “evolución posterior de la lengua” para indicar, expressamente, a unidade do castelhano e, tacitamente, cremos, a crescente conformidade da grafia das palavras com os preferidos meios de pronúncia.

O CONCEITO DE LIBERDADE NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA *

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO ¹

INTRODUÇÃO

A principal conceituação da liberdade na *Ética* de Spinoza encontra-se na definição² sete da Parte 1. Mas não só, pois ao longo desta obra, nesta mesma parte e nas partes subsequentes, bem como em outras obras – como, por exemplo, nas Cartas – encontramos

* Este artigo é decorrente do texto apresentado no XII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF, em Salvador, Bahia, e publicado originalmente na REVISTA PHILOSOPHICA de Lisboa, no número 27, 2006, p. 157-173.

¹ Doutor em FILOSOFIA, Professor de FILOSOFIA e Vice-Coordenador do *Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*, Coordenador do Grupo de Pesquisa inscrito no CNPq *A Fundamentação Política em Benedictus de Spinoza*, Coordenador do Projeto de Pesquisa *A Questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*, Coordenador do Grupo de Trabalho inscrito na ANPOF, *GT Benedictus de Spinoza* e Editor da *Kalagatos* – REVISTA DE FILOSOFIA DO CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE.

² Para a citação das obras de Spinoza, utilizamos as traduções para o português citadas nas REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, textualmente ou com as alterações que julgamos necessárias. Para as obras que não possuem tradução em português, utilizamos as traduções em espanhol ou francês, em particular as de Atilano Domínguez e Charles Appuhn, respectivamente, fazendo as devidas traduções para o português. No entanto, não fizemos nenhuma indicação explícita da obra utilizada ou das alterações efetuadas, exceto no caso das passagens que poderiam suscitar polêmicas no que tange aos termos empregados, ao sentido dos mesmos ou ainda à tradução. Utilizaremos as seguintes siglas para as citações internas da *Ética*: a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndice (Ap), com seus respectivos números. Como referência para consulta ao texto original, sempre que citarmos em latim ou que a tradução da passagem referida possa suscitar dúvidas quanto ao sentido original, mencionaremos também o número da página na qual se encontra o texto em referência na edição de Gebhardt, **Spinoza Opera**, cuja sigla será SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico.

outras referências ou explicitações do conceito de liberdade, ainda que a maioria esteja fundamentada ou se refiram explicitamente a essa definição. Como por exemplo, na Carta 58, a explicação dada por Spinoza a G. H. Schuller, acerca do correto sentido desta definição. Assim também encontramos ainda na Parte 1, uma explicação acerca da livre causalidade de Deus nos corolários da proposição 17 ou acerca da necessidade de uma causa que determine a vontade, o que faz com que ela não seja “livre”, no enunciado da proposição 32; e também na refutação do entendimento criador, no escólio 2 da proposição 33. Encontramos na Parte 2 explicações sobre a liberdade da imaginação, no escólio da proposição 17. E, por fim, encontramos na Parte 3, na proposição 49, um desenvolvimento sobre a maior ou menor imputação de alegria ou de tristeza, envolvidos no amor e no ódio, respectivamente, à coisa livre ou necessária.

1.0 O CONCEITO DE LIBERDADE NA PARTE 1 DA *ÉTICA* (DEFINIÇÃO 7)

Diz-se coisa livre o que existe unicamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada a agir: também necessária, ou antes, constrangida, a que é determinada por outro a existir e a operar de certa e determinada maneira. (E1Def7, grifo nosso)³.

O termo “livre” nesta definição comporta dois sentidos: o primeiro é o da coisa ser causa de si mesma ou autocausada, ou, ainda, aquilo que não é causado por algo além de si mesmo; o segundo sentido, ou o contrário do anterior, é a coisa que é causada por outra coisa além de si mesma. Neste sentido, esta definição refere-se às duas categorias ontológicas do sistema spinozista: o que existe em si e é por si concebido (substância) e o que existe noutra coisa pela qual é também concebido (modos), isto é, ao real, visto o

³ Cf. o original: “*Ea res libera dicitur quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta quæ ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.*” (E1Def7, SO2, p. 46).

real em Spinoza ser constituído justamente destas duas categorias, segundo o axioma 1 da Parte 1 da *Ética*: “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa.” (E1Ax1).

A rigor, o termo “livre” no primeiro sentido dado por esta definição só é aplicável à substância absoluta ou Deus. Pois, se somente Deus é causa de si e existe pela única necessidade de sua natureza (E1P11 e E1P14C1), e se, afora Deus nada pode existir nem ser concebido (E1P14), se tudo o que existe, existe em Deus (E1P15), então, somente Deus pode agir segundo a necessidade de sua própria natureza, pois nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo. O segundo sentido aplica-se aos modos ou modificações da substância absolutamente infinita, aos quais é reservada a condição de “constrangidos”, sendo eles determinados a qualquer ação por Deus; pois, se eles existem em Deus, se existem por causa de Deus, se são concebidos por Deus e constantemente mantidos por Deus, então segue-se necessariamente que os modos finitos têm Deus como causa eficiente de sua essência e de sua existência.

Da mesma maneira, o termo “determinada” (*determinatur*) comporta dois sentidos: no primeiro ele está sendo empregado no sentido causal, no sentido daquilo que põe a coisa em ação. Como, por exemplo, conforme o sentido dos termos latinos encontrados no corolário 1, da proposição 17 da Parte 1, quando da consideração de Deus como causa livre: *incitet ad agendum* (incite a agir). Por sua vez, o segundo sentido, enquanto aplicado à coisa constrangida (*determinata*), significa uma não determinação desta coisa, uma indeterminação, ou, como escreve Martial Gueroult, como uma condição predeterminada, “[...] isto é, que esta condição (ou lei) segundo a qual a coisa posta em ação é, por oposição a uma condição (ou lei) qualquer, indeterminável ou ‘indeterminada’, [...]” (1997, v. 1, p. 75). Entretanto, este segundo sentido, enquanto utilizado na expressão *certa ac determinata ratione* (certa e determinada maneira)⁴, também pode significar como “determinada de uma maneira específica”. E, se considerarmos que seu uso na definição concerne à ação determinada de fora por outra coisa, que, por sua vez, também é determinada, ou seja, pela cadeia infinita das causas ou dos modos finitos, este segundo sentido pode ser interpretado como limitado, finito.

⁴ Na tradução do termo *ratione* acompanhamos Joaquim de Carvalho, em sua tradução da Parte 1 da *Ética* (Cf. Espinosa, 1983, Nota 14, p. 77).

Por exemplo, segundo o enunciado⁵ da proposição 28, da Parte 1 da *Ética*.

Donde, liberdade em Spinoza significa autodeterminação, ou determinação interna⁶, ou, ainda, a capacidade de se autodeterminar; oposta, por sua vez, não à necessidade, mas à coação, ao constrangimento. Assim, quando aplicada especificamente a Deus, de maneira nenhuma significa absoluta indeterminação em oposição à necessidade; ou seja, Deus não é livre porque age de acordo com sua livre vontade ou com absoluta indeterminação. Pelo mesmo raciocínio aplicado ao seu contrário, os modos não são constrangidos ou coagidos apenas porque são determinados a agir. Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna; ao contrário, ser constrangido ou coagido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação externa⁷.

Esta consideração spinozista da liberdade em função da necessidade e não da vontade ou do entendimento, terá como conseqüências imediatas a refutação da definição de liberdade em função do entendimento, que constitui o que Martial Gueroult denomina de “entendimento criador”, isto é, a concepção de um Deus que “[...] por sua livre vontade cria as coisas aconselhado por sua sabedoria ou por seu entendimento.” (1997, v. 1, p. 361). Além desta, podemos assinalar como conseqüência a negação do livre-arbítrio, tanto em relação a Deus quanto em relação aos modos finitos, ou seja, Deus não tem livre-arbítrio para criar ou não tudo o que existe; ele existe e produz necessariamente a existência de todas as coisas; e, igualmente, os modos finitos não agem única e exclusivamente em função da própria vontade, eles são determinados à existência e à ação por Deus.

⁵ “Qualquer coisa singular, ou melhor, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir, nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual é também finita e tem existência determinada; e, por sua vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada, e assim ao infinito.” (E1P28, SO2, p. 69).

⁶ Joaquim de Carvalho utiliza os termos “necessidade intrínseca” e “determinação extrínseca” (Cf. Espinosa, 1983, Nota 13, p. 76-77).

⁷ Neste parágrafo, fundamentamo-nos em Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 77).

2.0 LIBERDADE E VONTADE

Entretanto, se, como vimos acima, no spinozismo não é lícito aplicar a Deus o termo “constrangido”, não é menos lícito considerá-lo como totalmente livre, no sentido usual em que utilizamos estes termos: total liberdade de escolha de suas ações e decisões, agindo de forma incondicional, ou seja, no sentido similar ao de um ser todo poderoso que age unicamente em função de sua vontade absoluta. Ao contrário, após negar a contingência, no escólio 1 da proposição 33 da Parte 1 da *Ética*, Spinoza escreve no escólio 2 desta mesma proposição que “[...] as coisas foram produzidas por Deus com a suma perfeição, visto resultarem necessariamente de uma natureza que é dada como perfeita.” (E1P33S2, grifo nosso), ou seja, Deus ou a substância absolutamente infinita não é livre porque tem a vontade absolutamente infinita. A liberdade é uma propriedade exclusiva de Deus porque advém de sua livre necessidade, pois somente Deus existe única e exclusivamente por causa de sua própria essência. Onde, o Deus spinozista está submetido somente à necessidade de sua própria essência e nada o constrange ou coage – “Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constrangido por ninguém.” (E1P17) – pois nada existe de exterior a ele que possa constrangê-lo. Ou, como escreve Spinoza ao explicar a definição de Liberdade a Schuller, na Carta 58:

[...] Por exemplo, Deus, existe livremente embora exista necessariamente, porque existe pela única necessidade de sua natureza. Assim também Deus se entende a si mesmo e todas as coisas de forma absolutamente livre, porque é somente da necessidade de sua natureza que se segue que entende todas as coisas. Veja pois, que eu não ponho a liberdade no livre decreto, mas sim na livre necessidade. (Ep 58, SO4, p. 265).

Todavia, esta “livre necessidade”, uma vez aplicada às “coisas singulares” não deve ser entendida como uma necessidade, como uma predestinação, pois, como no exemplo da pedra que Spinoza nos apresenta nesta passagem da Carta 58, o movimento não se deve à necessidade, mas sim à causa externa que a impulsiona⁸. E assim como ocorre com a pedra, ocorre

⁸ “E para que se entenda claramente, concebamos uma coisa muito simples. Por exemplo, uma pedra recebe de uma causa externa, que a impulsiona, certa quantidade de movimento com a qual, depois de ter cessado o impulso da causa externa, continuará necessariamente movendo- [CONTINUA]

com todas as outras coisas singulares, pois “[...] toda coisa é determinada necessariamente por uma causa externa a existir e a obrar de certa e determinada maneira.” (Ep 58, SO4, p. 266).

Tradicionalmente, a liberdade é definida em função de sua relação com a vontade em duas formas: a primeira concebe a liberdade como o poder de uma vontade absoluta de optar ou mesmo de criar qualquer coisa que queira – liberdade de indiferença⁹ ou livre-arbítrio divino; a segunda concebe-a como o poder de se regular por um modelo e de o realizar – liberdade esclarecida. Para Gilles Deleuze, “Todo o esforço da *Ética* consiste em romper o vínculo tradicional entre a liberdade e a vontade [...]” (1970, p. 94; 2002b, p. 88). Este esforço de refutação desta relação tradicional será empreendido por Spinoza a partir da negação da vontade de Deus como absoluta em ambos os aspectos por ela abrangidos, seja o aspecto do agir ou do criar.

A liberdade de indiferença ou livre-arbítrio consiste em considerar a liberdade de Deus semelhante à de um tirano, dotado de uma vontade absoluta que pode ou não realizar as coisas que estão em seu poder realizar ou que resultam de sua natureza, isto é, fazer com que as coisas não sejam produzidas por ele (E1P17S). O principal argumento desta tese é a possibilidade de esgotamento da potência divina, ou seja, se Deus tivesse criado tudo o que existe de possível em seu intelecto, Deus não poderia criar mais nada, ele teria como que esgotado seu potencial de criar e passaria à condição de imperfeito, pois nada mais poderia criar. Mas, como tal tese é contrária à onipotência de Deus, os que a defendem, na tentativa de restabelecer a perfeição de Deus, optam por admitir um Deus indiferente a tudo e que não pode realizar tudo aquilo que permite o seu poder, realizando tão somente o que decretou criar por uma espécie de

CONTINUAÇÃO DA NOTA 8:

se. Assim pois, a permanência desta pedra em movimento é coagida, não por ser necessária, mas sim porque deve ser definida pelo impulso da causa externa.” (Ep 58, SO4, p. 266).

⁹ Charles Appuhn nas *Notes* de sua tradução bilíngüe (Latim-Francês) da *Éthique* afirma que esta noção de um Deus indiferente é originária do cartesianismo. Além disso, escreve que Spinoza observa, no escólio 2 da proposição 33 da Parte 1 da *Ética*, que esta noção difere menos da sua do que a noção de um Deus agindo em vista de um bem, *sub ratione boni*. Segundo Appuhn, “No julgamento de Spinoza, os finalistas destruíram inteiramente a liberdade de Deus; Descartes é somente inconseqüente na sua maneira de a conceber”. (*Éthique*, 1983, p. 409).

vontade absoluta. Elaborar tal tese significa estabelecer a relação entre Deus e a contingência física, introduzindo a inconstância na potência de Deus, pois ele poderia ter criado outra coisa no lugar da que ele criou; por exemplo, o mundo tal como o conhecemos é apenas contingente, pois Deus poderia ter criado um mundo diferente deste que conhecemos.

A liberdade esclarecida consiste em considerar a liberdade de Deus semelhante à de um legislador, que sempre toma decisões e age em razão de um bem, isto é, Deus, ao produzir seja o que for, presta atenção ao bem como um modelo a seguir ou como um objetivo fixo a ser atingido (E1P33S2). Em outras palavras: a liberdade de Deus consiste nas decisões e ações da vontade livre aconselhada pelo entendimento ou sabedoria que estabelece os modelos a serem seguidos (como o bem e o melhor, por exemplo). Os que defendem esta tese, ao considerar Deus como um legislador, estão relacionando-o com a possibilidade lógica, introduzindo a impotência no ser divino, pois sua potência encontra-se limitada por modelos de possibilidade, ou seja, Deus só pode criar o que está anteriormente concebido, seja pelo entendimento ou pela sabedoria, como um possível bem¹⁰.

Segundo Spinoza, por ignorarem a noção de necessidade, aqueles que defendem a tese da liberdade de indiferença, bem como os que defendem a tese da liberdade esclarecida de Deus, empregam a definição tradicional de contingente – aquilo cujo contrário é possível – como fundamento em seu principal argumento, a tese da possibilidade de esgotamento da potência divina e a tese de que Deus toma decisões e age livremente segundo os conselhos de seu entendimento ou de sua sabedoria, que estabelece os modelos a serem seguidos. Tanto na liberdade de indiferença quanto na liberdade esclarecida, introduzem a existência do contrário como um possível, seja como um real substituto ao que existe, seja como uma possibilidade lógica de existir algo distinto do real existente.

Spinoza refuta estas teses, subvertendo o sentido de contingente, a partir de sua consideração da liberdade em relação com a necessidade e não com a vontade: “Diz-se que uma coisa é necessária, quer em razão da sua essência, quer em razão da causa.” (E1P33S1). Com efeito, a existência seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e

definição ou de uma dada causa eficiente. Uma coisa se diz impossível, ou porque a respectiva essência ou definição implica contradição, ou porque não existe qualquer causa externa a esta coisa que seja determinada a produzi-la. Mas, não há outra razão para se dizer que uma coisa é contingente do que a carência de nosso conhecimento, pois uma coisa da qual se ignore que a respectiva essência ou definição implica contradição, ou da qual se saiba retamente que não envolve qualquer contradição, mas a respeito de sua existência nada de certo se pode afirmar por ignorar a ordem das causas, se ela impõe ou exclui sua existência, não pode ser considerada nem necessária e nem impossível, mas tão somente contingente ou possível (E1P33S1). Onde, neste caso, a noção spinozista de contingente abrange a de possível, significando ambas aquilo que pode existir ou deixar de existir sob qualquer ponto de vista. Por conseguinte, contingência ou possível são sinônimos de ignorância, ou seja, para Spinoza contingente e possível são termos que utilizamos apenas porque desconhecemos a ordem das causas, resultando daí que não existe absolutamente nada nas coisas em virtude do que se diga que elas são contingentes ou possíveis em si mesmas (E1P33S1).

2.1 A REFUTAÇÃO DA “VONTADE COMO CAUSA LIVRE”

Segundo Gueroult, “[...] demonstrar que nenhuma vontade pode ser causa livre, é demonstrar que nenhuma vontade pode ser criadora.” (1997, v. 1, p. 361). Onde, considerada à luz da relação entre a liberdade e a vontade, a refutação spinozista da “vontade absoluta” está intimamente ligada à refutação do “entendimento criador”, pois tanto a vontade quanto o entendimento são considerados como modos do pensar (E1P31 e E1P32). Spinoza vai refutar a vontade absoluta de Deus, em sua dupla relação, considerada sob o aspecto estático da relação entre os modos e a substância, que é definida independentemente da causalidade¹¹, e o aspecto dinâmico da relação entre a causa e o efeito, na qual a vontade é considerada como um certo modo de pensar ou idéia, que remete à existência e, por conseqüência, à causalidade, e “[...] Isto porque as proposições sob as quais ela se apóia concernem às condições determinantes da causa produtiva dos modos, sejam infinitos (E1P23), sejam finitos (E1P28).” (1997, v. 1, p. 362).

¹⁰ Nos dois parágrafos anteriores, fundamentamo-nos em E1P17S, E1P33S2 e em Gilles Deleuze (1970, p. 94-95 ou 2002b, p. 88-89).

¹¹ A este respeito, Gueroult assinala a referência às proposições 15 e 29, da Parte 1 da *Ética*, relativas à imanência dos modos à substância. (1997, v. 1, p. 362).

No enunciado¹² da proposição 31, da parte 1 da *Ética*, Spinoza nega a vontade de Deus como absoluta, utilizando como argumento o estabelecimento da vontade como um modo do atributo pensamento – neste caso, uma idéia – que deve ser referido à natureza Naturada e não à natureza Naturante (E1P31). Ressalte-se que na demonstração desta proposição, Spinoza não faz referência à vontade especificamente, mas tão somente ao entendimento. A referência à vontade de forma direta ocorre apenas no enunciado da proposição, e, mesmo assim, de maneira genérica, citado apenas como mais um, dentre os diversos “modos de Pensar”.

Se a vontade é apenas um certo modo de pensar distinto dos outros – assim como o entendimento, a apetição, o amor, etc. – e se pelo “entendimento” não podemos entender o pensamento em termos absolutos, significa que por ela também não poderemos entendê-lo dessa forma. Segue-se que a vontade, bem como os outros modos de pensar do qual ela apenas se distingue, deve ter sido concebida por algum atributo divino que exprime a essência eterna e infinita do pensamento, de tal modo que sem este atributo não possa existir nem ser concebida. Por conseqüência, a vontade como um modo, seja finito ou infinito, é sempre determinada por uma outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus expressa sob o atributo pensamento (E1P32D). Donde, como um modo que deve ser referido à natureza Naturada, ela não é anterior às coisas singulares; anterioridade esta inerente à natureza Naturante e necessária a uma vontade que se pretende absoluta e criadora. Podemos então concluir que a vontade de Deus vista sob a perspectiva da relação modos/substância não pode ser absoluta.

A negação spinozista da vontade divina como absoluta sob o aspecto dinâmico da relação entre a causa e o efeito, ou relação de causalidade, encontra-se no enunciado da proposição 32, da parte 1 da *Ética*: “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente causa necessária.”. Nesta refutação, que é inteiramente independente da proposição anterior, Spinoza utiliza um argumento mais complexo do que o anterior, que exige um desenvolvimento em duas etapas, conforme trate da vontade infinita ou da vontade finita, refutando-a como causa livre ou demonstrando-

a como necessária, respectivamente. Ressalte-se que também nesta proposição Spinoza considera a vontade e o entendimento como modos do pensar, sendo por isso que cita somente a vontade no enunciado da proposição, e inclui o entendimento no início da demonstração e na conclusão do corolário 2.

Além disso, o fato de Spinoza ter se referido a vontade de forma indireta ou genérica no enunciado da proposição 31, e, ao contrário, no enunciado e na demonstração da proposição 32, ter-se referido a ela de forma direta, muito provavelmente deve-se à consideração de que nesta última proposição, ele está analisando a vontade sob a relação dinâmica da causalidade, na qual, segundo Gueroult, ela é vista como “[...] um modo cujo próprio é ser atividade, a fim de determinar sua natureza, isto é, de descobrir se é livre arbítrio ou necessidade.” (1997, v.1, p. 362).

Esta consideração da vontade relacionada com a causalidade vai introduzir na argumentação spinozista uma distinção na causalidade de Deus, enquanto ela se exprime no modo finito ou enquanto se exprime no modo infinito, ou seja, a vontade finita, tendo uma causa finita não tem o mesmo significado que a vontade infinita, tendo uma causa infinita. Por um lado, se a vontade finita ou causa finita é determinada a existir e agir pelo nexos causal infinito de causas finitas (E1P28), então ela é necessária e constringida. Por outro lado, se a vontade infinita não pode ser determinada a existir e a agir pelo *infinitus causarum nexus*, por ser infinita, segue-se então que será determinada pelo atributo infinito do qual é modo, o atributo pensamento; pois como modo não pode determinar-se a si mesmo ou tornar-se indeterminada (E1P26 e E1P27). Donde, a vontade infinita também não é livre, mas necessária e constringida (E1P32)¹³.

Portanto, a vontade finita ou infinita é um modo do atributo pensamento e como tal não pode ser considerada como causa livre. Apenas Deus pode ser considerado causa livre porque sua ação é livre¹⁴, ainda que necessária. De fato, Deus é o único ser que está submetido somente às leis de sua natureza (E1P17C2), realizando necessariamente tudo o que dela decorre; ao contrário, a vontade finita não pode ser causa livre, pois é determinada a existir e a agir pelo

¹² “O entendimento em ato, quer ele seja finito quer infinito, assim como a vontade, a apetição, o amor etc. devem ser referidos à natureza Naturada, e não a natureza Naturante.” (E1P31, grifo nosso).

¹³ Neste parágrafo acompanhamos o desenvolvimento de Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 363).

¹⁴ Alexandre Koyré afirma que este “[...] é o único sentido legítimo que podemos dar à noção de liberdade divina.” (1991, p. 73).

nexo infinito de causas finitas; e a vontade infinita também não pode ser considerada causa livre, porque é determinada a existir e a agir pelo atributo infinito do qual é apenas um modo. Temos assim refutada a possibilidade de um Deus criador que age livremente pela sua vontade absoluta, seja com a “liberdade de indiferença” (livre-arbítrio), seja com a “liberdade esclarecida” (considerada do ponto de vista da vontade).

2.2 A REFUTAÇÃO DO “ENTENDIMENTO CRIADOR”

No escólio da proposição 17 da Parte 1 da *Ética*, Spinoza faz notar que se Deus tem uma potência arbitrária de criar as coisas, ou um entendimento criador, nós devemos considerar como pertencentes a sua natureza – ou a sua essência – uma vontade e um entendimento infinito que “[...] deveriam diferir sem fim do nosso entendimento e da nossa vontade, e não poderiam ter de comum com eles senão o nome, tal qual o que há de comum entre o Cão, constelação celeste, e o cão, animal que ladra.” (E1P17S), pois este entendimento infinito e criador necessariamente deveria ser anterior ou ao menos simultâneo às coisas singulares, ao contrário do entendimento finito que, por representar às coisas dadas, deve necessariamente ser-lhes posterior.

Este escólio causou grande polêmica entre vários intérpretes de Spinoza, como por exemplo, Harry Austryn Wolfson, Léon Brunschvicg, Kuno Fischer, Victor Brochard e Victor Delbos, dentre outros, que interpretaram “[...] esta passagem como expressão da recusa decidida de qualquer espécie de analogia entre Deus e o homem, como afirmação de sua heterogeneidade absoluta e como constatação da impossibilidade de aplicar a Deus qualquer dos conceitos que se aplicam ao homem.” (KOYRÉ, 1991, p. 70).

Alexandre Koyré recusa esta interpretação tradicional por eles defendida, afirmando que interpretaram equivocadamente esta passagem, pois este escólio é polêmico e não tético, e, ao contrário do que se interpretou, este escólio não “[...] é uma exposição da doutrina spinozista, mas uma refutação por absurdo – o que os historiadores que citei anteriormente não observaram: daí o seu equívoco – das concepções tradicionais dos teólogos.” (1991, p. 72)¹⁵.

¹⁵ De nossa parte, acrescentaríamos a interpretação de Joaquim de Carvalho, que, acompanhando os autores citados por Koyré, em sua tradução da *Ética* para o português na Nota explicativa referente a esta passagem, [CONTINUA]

A primeira etapa da refutação spinozista do entendimento criador ocorre na no enunciado da proposição 30 da Parte 1, estando implícita a consideração da seguinte condição: Spinoza vai refutar a tese do entendimento criador através da demonstração de que o entendimento infinito não precede às coisas, mas é posterior a estas, apenas refletindo as coisas da mesma maneira que o entendimento finito (E1P30), ou segundo Gueroult, “[...] o entendimento infinito, não somente tem os mesmos objetos que o entendimento finito, mas que os conhece da mesma maneira que ele, as idéias não fazendo, tanto neste quanto naquele, mais do que representar às coisas dadas.” (1997, v. 1, p. 357).

Spinoza inicia esta primeira etapa da refutação deduzindo o conteúdo necessário do entendimento puro; isto é, separado da imaginação e como ligação das idéias claras e distintas, tanto do entendimento finito quanto do infinito: se toda idéia verdadeira deve convir com o objeto do qual ela é idéia (E1Ax6), então a realidade objetiva das idéias contidas no entendimento, ou, o que é dado representativamente na idéia, deve necessariamente ser a fiel representação da natureza – isto é, das coisas dadas; se na natureza só existe uma substância única ou Deus (E1P14), e não existem outros modos além dos seus, se tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode existir nem ser concebido (E1P15), então o entendimento em ato, isto é, o que o constitui essencialmente ou a ação de conhecer, seja do entendimento finito ou infinito, deve conter as idéias de Deus, ou de seus atributos e as de suas afecções, e nada mais¹⁶.

Spinoza nega todo e qualquer privilégio, quanto à natureza, do entendimento infinito sobre o entendimento finito, pois ambos têm a mesma natureza ou constituição essencial própria comum a todo entendimento. Segundo Gueroult, esta negação faz com que o entendimento humano seja alçado “[...] ao nível do entendimento divino, visto que as coisas que ele conhece são as coisas que o próprio Deus conhece, e que as conhece da mesma maneira e com a mesma

CONTINUAÇÃO DA NOTA 15:

escreve “[...] significa que os termos somente comportam um sentido unívoco, e, portanto, é equívoco o emprego de termos comuns em sentidos diferentes, e inadmissível a analogia, [...]” (*Ética*, 1983, Nota 85, p. 96, grifo do autor). Ressalte-se que Martial Gueroult discorda de Koyré acerca de Victor Delbos ter se equivocado na interpretação desta passagem. (1997, v.1, p. 562).

¹⁶ Neste parágrafo apoiamos-nos em Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 357-358).

verdade que Deus, [...]” (1997, v. 1, p. 358). Entretanto, este nivelamento qualitativo não tem correspondente no quantitativo, pois o entendimento humano não conhece todas as coisas que o entendimento divino conhece. Da mesma maneira, o entendimento infinito é reconduzido ao nível do entendimento finito, devendo sempre representar as coisas dadas, sendo-lhes posterior e nunca antecedendo-as, pois, segundo Gueroult, o entendimento infinito “[...] não pode ter as idéias das coisas antes que as coisas sejam, mas somente se as coisas são dadas;” (1997, v. 1, p. 358). Assim, tanto o entendimento finito quanto o infinito têm a necessidade de sempre representar as coisas, sem jamais as preceder.

A segunda etapa da refutação se encontra no enunciado da proposição 31 da Parte 1, no qual é utilizado o mesmo argumento anteriormente empregado para refutar a vontade como absoluta: a demonstração de que tanto o entendimento finito quanto o entendimento infinito são apenas modos ou afecções de Deus, não podendo portanto, referirem-se à natureza Naturante ou a Deus como causa, mas sim à natureza Naturada ou a Deus como efeito (E1P31).

Se o entendimento é apenas um certo modo de pensar do atributo pensamento – neste caso, uma idéia – distinto dos outros, tais como a vontade, a apetição, o amor, etc. significa que, assim como ocorreu com a vontade, não podemos por ele entender o pensamento em termos absolutos. Segue-se que o entendimento, bem como a vontade e os outros modos de pensar do qual ele apenas se distingue, deve ter sido concebido por algum atributo divino que exprime a essência eterna e infinita do pensamento, de tal modo que sem este atributo não possa existir nem ser concebido. Assim como concluímos anteriormente em relação à vontade, o entendimento, seja finito ou infinito, é sempre determinado por uma outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus expressa sob o atributo pensamento (E1P32D). Donde, como um modo ele deve sempre ser referido à natureza Naturada, pois está privado da necessária anterioridade às coisas singulares que tudo o que se refere à natureza Naturante deve ter; ademais, como vimos acima, o entendimento puro, seja finito ou infinito, por serem semelhantes quanto à constituição essencial própria, também estão privados da anterioridade às coisas, pois devem sempre representar às coisas dadas, sendo-lhes posterior. Portanto, podemos concluir que o

entendimento divino, pelos mesmos argumentos que interditam a vontade como absoluta, também não pode ser considerado causa livre ou “criador”.

2.3 A REFUTAÇÃO DO LIVRE-ARBÍTRIO

Uma das principais conseqüências da refutação spinozista da vontade absoluta em Deus é a refutação do livre-arbítrio. Spinoza refuta estas teses, subvertendo o sentido tradicional de contingente, a partir de sua consideração da liberdade em relação com a necessidade e não com a vontade. Concluindo, por um lado, que a existência, seja do que for, resulta necessariamente ou de sua respectiva essência e definição ou de uma dada causa eficiente; por outro lado, a vontade finita ou infinita é um modo do atributo pensamento e como tal não pode ser considerada como causa livre, pois está determinada por uma outra causa, ainda que esta seja a natureza de Deus sob o atributo pensamento (E1P32). Portanto, se a liberdade não pode ser propriedade da vontade, isto impossibilita o agir sem causa, ou agir indeterminado, cuja única causa residiria na independência da vontade, ou seja, no livre-arbítrio.

Ressaltemos no entanto que o fato de Spinoza negar a vontade como absoluta, não implica necessariamente na negação do ato de escolha. Ele tão somente o afirma ilusório, como uma ilusão do homem, se acaso acreditarmos que sua origem seja o livre-arbítrio, ou uma vontade livre, pois este é realmente produto da ignorância das causas de minha decisão, visto que, no momento em que escolhemos uma coisa e não outra, necessariamente não pensamos no que levou a esta escolha precisa; nós temos a tendência a acreditar que esta volição veio de uma vontade que pode produzir uma infinidade de volições a partir do nada. É a ilusão do livre-arbítrio. O livre-arbítrio não é mais do que a ilusão de escolha, ignorando as causas que determinam minha escolha. E é justamente devido a esta ignorância que, por exemplo, acreditamos na vontade como uma potência indeterminada, que por si só é capaz de se determinar.

No caso de Deus, esta indeterminação da vontade divina considerada como uma positividade, vincula-se ao fato de que, tradicionalmente, o ato de escolher ou a decisão da escolha indica a idéia de que a vontade funciona de forma indeterminada, sendo a decisão tomada única e exclusivamente em função de si própria. Isto implicaria, como vimos acima, na

vontade como dotada de uma potência indeterminada, que por si só é capaz de se determinar. Mas, se “Uma coisa que é determinada a qualquer ação foi necessariamente determinada a isso por Deus; e a que não é determinada por Deus não pode determinar-se por si própria à ação.” (E1P26), ou ainda, “Uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode tornar-se a si própria indeterminada.” (E1P29), a vontade só poderia ser indeterminada ou fonte de decisão, ou ainda, potência positiva, se fosse causa livre. Como vimos, anteriormente, a vontade é sempre determinada, e constitui então mais um efeito do que uma verdadeira causa livre ou suficiente.

Por outro lado, ser absolutamente infinito significa ser positividade pura, pura afirmação e não ter nenhuma negatividade seja internamente ou externamente. Mas, na suposição da indeterminação da vontade ser uma positividade, negar a Deus a vontade absoluta e o agir indeterminado, não é negar a onipotência divina? Em absoluto, pois a indeterminação não é uma causa, ela não é uma potência, então não é uma positividade; e como tal, ela não pode produzir nada, do nada não pode advir o ser. Ademais, assim como a vontade, ela não pertence à natureza de Deus. Donde, negar o livre-arbítrio a Deus não é realmente negar alguma coisa. Assim, não há contradição com a onipotência divina afirmar que Deus não age de forma indeterminada, baseado numa vontade absoluta.

Ser finito, ao contrário, consiste em ser limitado em sua natureza por um outro ser finito, a finitude nela mesma significa negação. Spinoza vai referir-se à liberdade dos homens entendida nos moldes da tradição – isto é, em relação com a vontade –, também como um engano ou ilusão. Se os homens, enquanto modos finitos determinados, acreditam serem livres é porque estão “[...] cômnicos das suas volições e das suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram.” (E1A), ou ainda, os “[...] homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados.” (E2P35S), isto é, “[...] o que constitui, portanto, a idéia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa das suas ações.” (E2P35S). Segundo a interpretação de Deleuze, citando Spinoza, esta liberdade ilusória em que os homens crêm é uma “[...] ilusão fundamental da consciência, na medida em

que esta ignora as causas, imagina o possível ou o contingente, e crê na ação voluntária do espírito sobre o corpo.” (1970, p. 96; 2002b, p. 89).

3.0 LIBERDADE E NECESSIDADE

Em última instância, o fundamento do conceito de liberdade em Spinoza repousa sobre a noção de *causa sui*, isto é, a coisa dita livre deve ser causa de si mesmo ou autocausada, pois de acordo com a concepção do real em Spinoza – “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa.” (E1Ax1) –, somente o que existe por si mesmo é que pode determinar-se a si próprio. Neste ponto, cabe assinalar que Maria Carmen Casillas Guisado, escreveu que os termos primitivos próprios – essência e existência – e primitivos lógicos – implicar e conceber – que foram utilizados para definir a noção de livre, também o foram para definir a noção de *causa sui* e estão nela reunidos. (1999, p. 200).

Como ressaltamos, neste sentido absoluto, somente Deus pode ser livre. Entretanto, também vimos que a liberdade divina tem um estatuto próprio no spinozismo, diferente da liberdade tradicionalmente atribuída a Deus, pois Spinoza exclui a vontade e o entendimento como pertencentes à natureza de Deus ou natureza Naturante, ao atribuir-lhes o estatuto de modos do atributo pensamento – isto é, eles são idéias, que são determinados ou pelo nexos infinito de causas finitas ou pelo atributo do qual são modos –, e, como tais, referem-se à natureza Naturada. Desta maneira, tanto a vontade quanto o entendimento ficam interditados de serem causas livres ou autocausados, pois são determinados a existir e a agir por outra coisa além de si mesmos. Em outros termos: a liberdade de Deus em Spinoza fundamenta-se numa relação com a necessidade, se distinguindo da liberdade divina tradicional, fundamentada no livre arbítrio para agir e criar, numa relação com uma vontade absoluta ou com um “entendimento criador”.

Definir a liberdade divina em função da relação liberdade/necessidade não é afirmar que Deus necessariamente deva produzir este universo com prioridade sobre um outro qualquer possível, ou seja, a liberdade de Deus não se manifesta na escolha necessária de um universo dentre vários universos possíveis ou contingentes, a exemplo de Leibniz. Segundo Gueroult, o enunciado da proposição 33 da Parte 1 – “As coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma

outra ordem do que a maneira e a ordem em que elas foram produzidas.” (E1P33) – visa especificamente refutar esta hipótese. (1997, v. 1, p. 366). Segue-se desta proposição que as coisas nada têm em si mesmas que as façam serem consideradas como contingentes ou possíveis, visto a natureza estar submetida às leis da necessidade. Por sua vez, resulta relativo o significado que têm no spinozismo os termos contingente e possível – vistos acima – como sinônimos de ignorância da ordem das causas. Por conseguinte, tanto o contingente quanto o possível estão excluídos da natureza divina. Se aceitarmos uma hipótese contrária a esta, estaríamos imputando imperfeições a Deus, o que resultaria num absurdo que seria rejeitado tanto pelo spinozismo quanto pela tradição. Deleuze não só afirma que estas noções estão excluídas da natureza de Deus, como também considera taxativamente esta exclusão como condição de possibilidade para a liberdade divina: “Deus é livre porque tudo decorre necessariamente da sua própria essência, sem que conceba possíveis ou crie contingentes.” (1970, p. 95).

O argumento spinozista na proposição 33 baseia-se na associação absoluta entre a natureza de Deus e a natureza das coisas produzidas, pois, segundo Gueroult, citando a E1P16 e E1P29, o que envolve a natureza de Deus, isto é, a sua perfeição, “[...] é que ele produz necessariamente todas as coisas e as determina necessariamente a existir e a produzir qualquer efeito de uma certa maneira.” (1997, v. 1, p. 367). Se a natureza tivesse outra ordem – isto é, se as coisas pudessem ter sido de outra natureza ou determinadas a agir de modo diverso da que foram produzidas ou determinadas a agir –, ou ainda, se a necessidade de produzir um efeito em geral não fosse a necessidade de produzir tal efeito em particular, então Deus também poderia ser de natureza diferente da que é; e, portanto, esta outra natureza divina deveria também existir (E1P11); por conseqüência, poderia haver dois ou mais Deuses, o que seria absurdo (E1P14C1). Em resumo: se a ordem da natureza fosse apenas uma dentre várias possíveis, como não ocorre dissociação entre a natureza divina e a natureza das coisas produzidas, seguir-se-ia necessariamente que a natureza de Deus também seria uma dentre várias possíveis.

Tanto a natureza *Naturante* quanto a natureza *Naturada* são unívocas quanto à causa, à modalidade e aos atributos. Quanto à univocidade da causalidade, Deus produz exatamente como existe ou ele é a causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa

de si (E1P25S); quanto à univocidade da modalidade, se a existência, seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e definição, ou de uma dada causa eficiente (E1P33S1), segue-se que o necessário é a única modalidade daquilo que existe: tudo o que existe é necessário, seja devido a si mesmo como causa ou devido a sua causa eficiente. Deus é dito “causa de si mesmo” como gênese da natureza *Naturante* no mesmo sentido em que ele é dito “causa de todas as coisas” como gênese da natureza *Naturada*. Além disso, vimos que Spinoza refuta a liberdade como sendo uma propriedade da vontade ou do entendimento. Por conseguinte, a liberdade necessariamente deve ser definida em função de sua relação com a necessidade – isto é, apenas deve dizer-se livre a coisa que é causa de si mesma ou autocausada e por si só é determinada a agir.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CARVALHO, Joaquim de. Introdução à *Ética* de Espinosa. In: **Obra Completa de Joaquim de Carvalho**. 2. ed. I – Filosofia e História da Filosofia – 1939-1955. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 223-299, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e os Signos**. Tradução por Abílio Ferreira. Porto: Rés, 1970. (Coleção Substância).

_____. **Espinosa: Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002b.

_____. **Spinoza - Philosophie Pratique**. Paris: Éditions de Minuit, 1981.

_____. **Spinoza et le Problème de l'Expression**. Paris: Éditions de Minuit, 1985. (Arguments).

_____. **Cursos de Gilles Deleuze Sobre Spinoza**. Seleção, Introdução e Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Jr. Londrina: 2002a. Não publicado.

DESCARTES, René. **Œuvres**. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: C.N.R.S. et J. Vrin, v. I (1987), v. II, III (1988), v. IV (1989), v. V (1974), v. VI, VIII-1, IX-1 (1982), v. VII (1983), v. VIII-2 (1987), v. X, XI (1986), v. IX-2 (1978). 13 v.

GUEROULT, Martial. **Spinoza**. v. 2 (L'Âme). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

_____. **Spinoza**. v. 1 (Dieu). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

GUISADO, Maria Carmen Casillas. Algunas Observaciones sobre el Método Deductivo en Spinoza. In: BLANCO-ECHAURI, Jesús. (org.). **Espinosa: Ética e Política - Encontro Hispano-Português de Filosofía**. Santiago de Compostela, 5-7 de abril de 1997. Santiago de Compostela: Universidade, p. 199-210, 1999. (Cursos e Congressos da Universidade de Santiago de Compostela, 109).

KOYRÉ, Alexandre. O Cão Constelação Celeste, e o Cão Animal que Late. In: **Estudos de História do Pensamento Filosófico**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 70-78, 1991. (Coleção Campo Teórico).

SPINOZA, Benedictus de. **Correspondencia**. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

_____. **Éthique**. Texte Latin, traduction Nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. 2 v. em 1. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

_____. *Ética*. In: **Espinosa**. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 3. ed., 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Œuvres de Spinoza**. Traduites et annotées par Charles Appuhn. Paris: Garnier, [ca. 1950]. Reimpressão, Paris: Garnier- Flammarion, 1964-6, 4 v.

_____. **Princípios de la Filosofía Cartesiana. Pensamientos Metafisicos**. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988b. (inclui TIE).

_____. **Spinoza Œuvres Complètes**. Texte traduite, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris: Gallimard, 1954, 1 v. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. **Spinoza Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

_____. **Tratado Breve**. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1990.

_____. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilingüe. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).

_____. **Tratado Teológico-Político**. 3. ed. Integralmente revista. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.



HERMENÊUTICA¹ E AMBIGÜIDADE: A ESTRATÉGIA DISCURSIVA DE ESPINOSA

JEFFERSON ALVES DE AQUINO²

1.0 APRESENTAÇÃO

John Locke (1632-1704) dirige sua *Epistola de tolerantia* (de 1689) como libelo em defesa de um ponto capital: a liberdade de credo e culto ante o magistrado, bem como principalmente, ante as autoridades religiosas. Às igrejas (sejam quais forem) é dada autonomia de escolha de suas convenções particulares, desde que não venham a ferir a lei civil; à lei civil é dada a obrigação de velar pela pessoa e propriedade dos cidadãos, deixando em aberto tudo o mais que escape a tal domínio. A nenhuma instituição eclesiástica cabe o papel de forçar o indivíduo a seguir um ou outro caminho de salvação, devendo possuir o fiel o pleno direito de ligar-se ou desligar-se de qualquer agremiação, isento de toda a coerção externa. A intolerância seria não apenas uma corrupção das lições de fraternidade do Evangelho, mas também (quando apoiada pela fogueira ou pela espada) uma infração à legislação da comunidade. A *Carta sobre a tolerância* de Locke apresenta, assim, preocupação análoga à do *Tractatus theologico-politicus* de Benedito de Espinosa. A instabilidade dos direitos civis levava inclusive muitos pensadores a renunciar à publicação de escritos (ao saber da condenação de Galileu em 1633, Descartes evita editar seu *Tratado do mundo*), ou à utilização de linguagem propositadamente **dúbia**. É precisamente essa duplicidade de discurso em Espinosa o que avaliaremos a seguir. Diferentemente do que se dá em outros autores, a *ambigüidade terminológica* espinosana não

se restringe à mera prudência (não esqueçamos que “*cauté*” era seu lema), mas à compreensão do papel positivo de inflexão do *sentido* originário e falseado de um discurso, em função de sua reorientação à *verdade* (verdade, claro, conforme a compreendia o filósofo).

Chamaremos *hermenêutica* a tal processo de condução de uma percepção inadequada de mundo (posto que parcial) à sua reinserção na ordem universal e necessária da natureza, a partir de uma *estratégia linguística* que adota certa terminologia tradicional a fim de, sub-repticiamente, aclará-la com novos significados, afeitos ao próprio espinosismo. Veremos em que medida essa compreensão do discurso, ao mesmo tempo em que insere Espinosa – a partir do método de exegese bíblica desenvolvido no *Tratado teológico* – na História da Hermenêutica, também o distancia desta, conforme pensada em nossa contemporaneidade.

2.0 A ESTRATÉGIA DO *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

Já estou redigindo um tratado sobre minhas opiniões acerca da Escritura. As razões que me movem a isto são: 1) os prejuízos dos teólogos, pois sei que eles são o que mais impede que os homens se consagrem de verdade à filosofia; por isso me esforço em pô-los a descoberto, e extirpá-los das mentes dos mais sensatos; 2) a opinião que tem de mim o vulgo, já que não cessa de acusar-me de ateísmo; sinto-me forçado a afastá-la o quanto possa; 3) a liberdade de filosofar e de expressar o que pensamos; desejo afirmá-la por todos os meios, já que aqui se a suprime totalmente, por causa da excessiva autoridade e petulância dos predicadores.³

Apesar das medidas de prevenção adotadas por seu autor (quais a publicação anônima e a adulteração da indicação do editor e do lugar de publicação), o *Tratado teológico-político* foi rapidamente identificado como obra de Espinosa, o que acarretara ao filósofo inúmeras inquietações. De fato, se conforme a Carta 30 (de 1665, acima citada), Espinosa o escrevera com

¹ A palavra ‘hermenêutico’ vem do verbo grego e`rmhneu`ein. Refere-se ao substantivo e`rmhneu`j que se pode articular com o nome do deus Hermes, `Ermhj num jogo de pensamento mais rigoroso do que a exatidão filológica. Hermes é o mensageiro dos deuses. Traz a mensagem do destino e(rmhneu(ein é a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem (Heidegger, *A caminho da linguagem*).

² Doutorando em Filosofia pelo Doutorado Integrado UFRN-UFPB-UFPE. Bolsista da FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

³ SPINOZA, Benedictus. *Correspondencia*, p. 231.

o intuito de combater a pecha de ateísmo constantemente associada ao seu nome, a edição em 1670 da obra apenas viera corroborar tal alcunha: os dois outros objetivos apresentados na famosa carta haveriam de pôr à prova os Países Baixos do século XVII, notórios por sua liberalidade (recordemos que tanto Descartes, em 1628, quanto Locke em 1683, procuraram refúgio na Holanda de então), mas ainda ameaçados pela disputa entre poder secular e poder religioso (o que equivale a dizermos: entre poderes seculares). É no seio dessa disputa que o *Tratado teológico-político* de Espinosa se insere, advogando a causa – tal como o fizera Hobbes em seu *Leviatã* – da submissão da Igreja ao Estado. Se aos teólogos, enquanto condutores do povo à salvação, em nada devem interessar nem os negócios do Estado, nem as discussões das luzes naturais, também ao Estado é aconselhável a adoção de uma indiscriminada liberdade de opinião (tanto religiosa quanto de qualquer outra ordem). Assim, consoante o próprio título completo da obra, o intuito desse livro-libelo de Espinosa é a defesa da liberdade de filosofar, não apenas como a passível de ser concedida sem que seja posta em risco a religião e a paz do Estado, mas pelo contrário, sendo inclusive condição para que essa mesma paz permaneça mantida.

Mas o que nos interessa particularmente é o meio pelo qual Espinosa alcança a defesa a que se propõe, a base sobre a qual se apóia a teoria argumentativa mediante a qual desenvolve o filósofo o seu enfrentamento. No caso do *Tratado teológico*, trata-se do desenvolvimento de um método específico, um método de interpretação das Escrituras. Realmente, se são as Escrituras a “palavra-chave” do discurso teológico, se a Bíblia é “o livro” fundamental e imprescindível para a teologia cristã, então é a partir de uma análise daquilo que constitui a essência de sua mensagem, que poderemos advogar qual seja o verdadeiro papel da teologia, sua amplitude e limites. O retorno à *sola scriptura* como instrumental único ante o qual deve o estudioso apresentar sua reverência, assinala a necessidade de um método particular necessário à investigação. O desenvolvimento de um método específico de interpretação da Escritura assegura a Espinosa um lugar de destaque na história da exegese bíblica, a despeito do pouco reconhecimento que até hoje lhe foi conferido.⁴

⁴ Ressalte-se que, se Espinosa limita a fonte de tradição teológica em questão à Escritura, o faz estrategicamente. Ao assinalar esse papel preponderante do Livro, fica o [CONTINUA]

O método de interpretação da Escritura apresentado no Capítulo VII do *Tratado teológico-político* tem por alicerce dois importantes primados: um, a defesa da imanentização da investigação dos próprios textos bíblicos: depois, a distinção entre **sentido** e **verdade**. O primeiro desses pontos nos remete à necessidade de não tomar como autoridade para esclarecimento dos textos, nada além dos mesmos (ou, antes, nada que não deriva dos mesmos). Isso quer dizer que nada melhor para clarificação de uma passagem que seu confronto com outras passagens, de modo que se possa ter uma idéia do conjunto da obra, mas a partir de si, somente: assim, tudo que não puder ser extraído diretamente da Escritura, como sua própria história, deve ainda dizer-lhe respeito diretamente.⁵ O segundo princípio é igualmente essencial: trata-se de tomar como ponto de partida de investigação, não a descoberta pretensa da verdade (filosófica ou *natural*) nos textos bíblicos, mas unicamente o seu sentido, qualquer seja este, desde que extraído do Livro.

De posse do novo método é que Espinosa pode operacionalizar sua interpretação, dando movimento ao processo de “reterritorialização” da Bíblia, assegurando seu devido lugar na esfera da realidade. As primeiras páginas do *Tratado* mostram-se primorosas em se tratando daquilo que pretendemos ressaltar, a saber: a duplicidade com que Espinosa joga a fim de ao mesmo tempo mostrar-se fiel à Escritura, consoante a proposta de seu método, mas igualmente direcionando o discurso às conclusões coerentes e concordantes com seu próprio pensamento. Para que esclareçamos melhor esta última observação, vejamos alguns conceitos trabalhados na obra, e que com seu transcorrer acabam por ganhar novo direcionamento:

CONTINUAÇÃO DA NOTA 4:

filósofo isento de ter que atender às considerações dos intérpretes, distanciando-se inclusive destes. Não casualmente seu princípio metodológico de imanência à Escritura o afastará daqueles que a pretendem adequar à filosofia (notadamente a aristotélica, qual o defendia Maimônides).

⁵ São muitas as regras a determinar a História da Escritura: resumidamente, o conhecimento da língua originária em que foram escritos os textos; dados relativos ao autor (vida e costumes, período em que viveu, escreveu e em que língua, e finalmente a quem destinara os escritos), como ao texto legado (por quantas mãos passou, adulterações sofridas, e ainda quando e por quem se deu sua inclusão no número dos livros sagrados).

tomemos particularmente os conceitos de profecia, decretos ou leis divinos e, finalmente, palavra de Deus.

O primeiro conceito, o de profecia, é aquele que serve de abertura ao *Tratado teológico-político*, notoriamente por ser aquele capaz de definir a essência da Escritura como um todo: “Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens. O profeta, por conseguinte, é o que interpreta as coisas que Deus revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento exacto e que, por isso, só pela fé podem partilhar”.⁶ Mas é logo a seguir que se dá o início do processo de inflexão do sentido originário do termo trabalhado (típico da filosofia espinosana), com a asserção de que, assim compreendida a profecia, também podemos chamar de “conhecimento revelado” ou “divino” o conhecimento natural: pois sendo este fruto dos eternos decretos divinos, nada obsta que o tomemos sob tal designação. Acresce apenas que, dado o fato de que aquele que conhece por operação da luz natural iguala-se ao comum dos homens, uma vez a fonte de seu conhecimento pode ser partilhada por todos, não pode então ser chamado profeta, ainda que seja uma “revelação da natureza” o seu saber. O profeta convence pela exclusiva autoridade de sua pessoa, exigindo a fé do ouvinte, para aceitação e confiança naquilo que predica; o filósofo, pelo contrário, não convence pela crença depositada de antemão no que diz, nem pelo auxílio de sinal exterior algum, mas pela evidência de seu próprio discurso. Nesse sentido, depreendemos já que ambas as formas de revelação – a profética e a da luz da razão – são igualmente naturais enquanto efeitos de uma única ordem do mundo que se mostra a partir de duas diversas maneiras: uma, envolvendo a imaginação, outra, uma percepção “mais excelente e adequada à natureza da mente”.⁷

Se a Espinosa desde já é possível distinguir entre as formas de *interpretação* dos eventos do mundo, chamando *imaginativo* ao conhecimento profético, é que a análise das narrativas bíblicas indica que todas as revelações pelas quais os *homens de Deus* constituíram seu discurso advinham sempre mediadamente ou por palavras, ou por imagens, ou de ambas as maneiras.

⁶ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*, p. 121 (§ 15 da edição latina original). Assinalemos que tanto as citações do *Tratado teológico*, como as da *Ética* far-se-ão a partir do confronto das edições em português como as edições Rusconi e Seuil que reproduzem o original latino (cf. Referências Bibliográficas).

⁷ ESPINOSA, B. Op. cit., p. 123 (§ 16 do original).

Por palavras, unicamente, o atestam passagens como a do Êxodo, capítulo XXV, 22; por imagens, o livro I dos Paralipômenos (Crônicas), Capítulo XXI; por palavras e imagens, conjuntamente, Números (Capítulo XII, 6-7). Seja qual for, no entanto, a via de interpretação do profeta, importa estabelecer a **imagem** mediata e imaginativa com quem se dá: no que se distingue, pois, da intuição intelectual (a *scientia* intuitiva), conhecimento direto da essência de Deus por nossa mente (a que chegaremos em breve, no ponto seguinte deste artigo, com a discussão da *Ethica*). E posto que “para profetizar, não é necessário ser dotado de uma mente mais perfeita, mas sim de uma imaginação mais viva”,⁸ o profeta não deve ser dito um homem de inteligência superior, mas de imaginação incomum; e se algo o distinguia além disso do restante, esse algo era sua conduta moral irreprochável, pela qual podia tomar-se como exemplo a fim de mostrar aos demais o caminho da salvação. Por isso as profecias divergem tanto, conforme os humores daqueles que as predica: ora tristes ora de bem-aventurança, ora de placidez ora admoestadoras; contudo, convergiam todas no fato de seu predicador ser alguém cuja autoridade se afirmava sobretudo pela moralidade que o acompanhava. O interesse do profeta outro não era, pois, que encaminhar o seu povo à adoção reta dos costumes da pátria judaica, inclinando-o ao cumprimento do culto e cerimônias instituídos, e ao abandono da adoração de ídolos estrangeiros.

Tais constatações desenvolvidas nos Capítulos I e II do *Teológico* preparam já a discussão dos Capítulos III e IV acerca dos decretos e da lei divina; é no cerne dessa discussão que se apresenta a ambigüidade discursiva de Espinosa de que viemos tratando, e com a definição desses conceitos poderemos bem entrever a camada subjacente sob a qual se assenta a estrutura argumentativa da reflexão espinosana. Dado o caráter imaginativo da revelação profética, submete-se esta às inclinações dos seus portadores, de maneira que, embora visando a um mesmo fim – a salvação do povo –, mostram-se as profecias profundamente relativas e diversificadas. Não *traduzem* a ordem da natureza ou de Deus como verdades eternas, mas como indicações específicas para um povo específico num momento específico. Assim sendo, toda a revelação profética dos Hebreus apresenta como fim a bem-aventurança da nação, mas depreendida a partir da instabilidade da interpretação imaginativa, de maneira tal que permanece

⁸ ESPINOSA, B. Op. cit., pp. 127-128 (§ . 21).

intocada a compreensão filosófica da universalidade do governo de Deus (*dei directionem*), a saber, a “ordem fixa e imutável da natureza”, o “encadeamento das coisas naturais”⁹.

A compreensão do mundo como concatenação única e ordenada, é especificamente espinosana e, no entanto, subjaz a todo o *Tratado teológico* que se pretende uma análise da Escritura sem o auxílio de qualquer autoridade externa. Ora, a filosofia faz-se aqui sub-repticiamente presente, como verdadeira intérprete da ordem universal, pela qual deve ser compreendida a lei divina, em oposição à interpretação imaginativo-profética. Estaria Espinosa a abandonar o critério primeiro estabelecido como princípio de investigação dos textos sagrados? Sim, e não, diríamos. **Sim**, porque no final das contas há uma presença estrangeira à Escritura, e que realmente norteia as definições que perpassam a análise que se faz desta; essa presença é a própria filosofia espinosana, em pleno desenvolvimento quando da escrita e publicação do *Tratado teológico-político*.¹⁰ Sim, porque anterior à investigação há uma concepção de natureza-mundo que, longe de permanecer neutra ou distanciada, pelo contrário, é tomada – propositadamente – como fundamento e critério de verdade, e mais: como parâmetro e referência a partir dos quais se julgam o alcance e limite dos textos estudados. Mas também **não**, pois é preciso observar que, se no que tange à compreensão do que seja *verdadeira natureza das coisas*, Espinosa mantém-se fiel à sua própria filosofia (a ponto de a partir desta elaborar as noções de lei, governo, decreto ou auxílio divinos), contudo não impõe essa concepção à Escritura, vindo a confundir sentido e verdade. E aqui reside propriamente a duplicidade discursiva de Espinosa: buscando o sentido dos textos bíblicos, assegura o filósofo que estes não se identificam necessariamente com a verdade natural, nem seu propósito seria este. O propósito da Escritura seria *aquela verdade moral* imaginativa (não propriamente filosófica), adaptado ao vulgo a quem se dirige. A prova de que assim é, dá-se pelo recurso à citação de passagens dos próprios textos; nenhuma traição ao método aqui. Porém, o critério de

estabelecimento de qual seja a *verdade filosófica* é, sim, exterior: e como tal, antecede à investigação proposta, direcionando-a mesmo. Essa dupla via nada é senão estratégia.

Uma estratégia que permite ao filósofo a aplicação de um método inovador, (distinguindo-se de grande parte da tradição interpretativa por buscar apenas o *sentido* do Livro, ao mesmo passo que lhe permite antecipar o esclarecimento do que seja *a verdade*. Adotando o princípio de imanência ao texto sagrado, Espinosa se apropria do linguajar teológico, e subverte-o – sempre que diz respeito a assuntos da luz natural – de modo que venha a expressar a visão de mundo de sua própria filosofia. O antropomorfismo bíblico permeia o discurso do *Tratado* numa primeira camada, uma vez dever este ater-se ao objeto investigado; mas numa segunda, reencontra o direcionamento acertado, revelando o que se deve *entender verdadeiramente*, que *sentido* é o daquela definição, aquela *verdade*. É por adotar o lema de Paulo, que se fazia “grego entre os gregos e judeu entre os judeus”, e falava “à maneira humana”¹¹ que Espinosa pode concluir pelo seguimento da lei divina, mesmo pelos ignorantes de sua ordenação necessária: “quem produzir em abundância frutos como a caridade, a alegria, a paz, a benevolência, a bondade, a fé, a afabilidade, a temperança [...], esse, quer se guie só pela razão ou só pela Escritura, é realmente guiado por Deus e possui beatitude”.¹² “Ser guiado por Deus”, tanto pode ser compreendido imagetivamente, tal como é típico da linguagem sagrada, como intelectivamente, mediante a certeza e evidência advindas da inscrição na mente humana do conceito ou definição de Deus.

A anfibia discursiva permeia o *Tratado teológico* e aparecerá coroada na própria asserção da bíblia como palavra de Deus, a saber: na medida em que sua doutrina, revelada aos profetas, é expressão de religiosidade e moralidade divinas, embora adaptadas ao nível imagético do vulgo. Estamos, portanto, sempre diante de um jogo dual entre o sentido primeiro, imanente ao livro investigado e, por isso mesmo, eivado de antropomorfismo, e um sentido segundo, iluminado pelo desvelamento da *verdade natural*, da qual parte e à qual retorna. Na *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*, a estratégia espinosana permanece, mas já dentro do âmbito específico do discurso filosófico: é o que veremos a seguir.

⁹ ESPINOSA, B. Op. cit., p. 152 (§ 46).

¹⁰ A escrita do *Teológico* fora iniciado quando o filósofo havia já terminado duas Partes da sua *Ética*, o que nos possibilita a compreensão clara de que a uniformidade, necessidade e eternidade das leis naturais como leis divinas advogadas nesta, servem de referência subliminar para as definições apresentadas naquele, conforme dito pouco acima.

¹¹ ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*, pp. 161; 173; 197 (§§ 54; 65 e 88).

¹² ESPINOSA, B. Op. cit., p. 188 (§ 80).

3.0 A ESTRATÉGIA NA *ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA*

Espinoza, enquanto hermeneuta, reflecte pois o drama de qualquer hermenêutica que não se queira meramente filológica: o drama da sua inevitável inserção entre as vozes do negativo (que quer silenciar) e as vozes do positivo (que quer anunciar).¹³

O vínculo entre o *Tratado teológico-político* e a *Ética* é claro: enquanto aquele advoga a liberdade de filosofar advinda da constatação de que a teologia deve ocupar-se com a salvação das gentes pelo recurso unicamente à palavra de Deus, esta expressa o que seja a idéia de Deus, dirigida – não às multidões, mas – ao sábio. A *Ética* é destinada a poucos, aos poucos capazes de seguir sua estruturação singular, geométrica, conforme o modelo legado por Euclides, modelo a que o *Tratado teológico* já alude.¹⁴ A ordem expositiva da *Ética* de Espinoza toma, pois, como referência primordial a exposição euclidiana e, assim, tal ordem demonstrativa é já estratégica: por querer diferenciar-se daquela ordem de discurso que pressupõe para sua aceitação como verdade, a fé na autoridade daquele que predica, instaura-se geometricamente, ou seja, numa concatenação rigorosa pela qual a obra toma como único critério a fim de ser aceita, a própria evidência auto-exposta. Ante o discurso de que se ocupa o *Tratado teológico*, a geometria da *Ética* como exposição sintética marca de antemão sua distinção, apresentado-se enquanto a forma mais precisa a que poderia chegar a *dizibilidade* da filosofia espinosana, uma filosofia cuja pretensão é precisamente explicitar a ordenação pela qual se dá “a união que a mente tem com toda a natureza” (conforme expressão do *Tratado da emenda do intelecto*, §13).

Mas tomar aqui o modelo expositivo geométrico como estratégico não implica adotar a leitura daqueles que, consoante Yirmiahu Yovel,

¹³ MELO, Adélio. “Apresentação de Espinoza hermeneuta”, in: DELEUZE, Gilles. *Espinoza e os signos*, p. 202.

¹⁴ ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*, p. 220 (§ 111): “Euclides, que só escreveu coisas extremamente simples e altamente inteligíveis, pode facilmente ser explicado a toda a gente e em qualquer língua. Nem é preciso, para apreendermos o seu pensamento e ficarmos seguros do seu verdadeiro sentido, ter um conhecimento completo da língua em que ele escreveu: basta um conhecimento vulgar e ao nível quase de uma criança. É igualmente desnecessário conhecer a vida do autor”.

minimizam a importância dessa ordem demonstrativa. De fato, Yovel chega a definir o modelo geométrico como “em si mesmo uma espécie de metáfora”.¹⁵ Sem chegarmos a tal extremo, corroboramos a idéia desse estudioso de que “o papel construtivo da hermenêutica é entendido numa perspectiva alargada porquanto Espinoza converte termos tradicionais em elementos do seu próprio sistema inovador”.¹⁶ Entendemos que assim seja, e acreditamos que tal inflexão de sentido dos conceitos constitua mesmo essencialmente o espinosismo como filosofia que se autocompreende tendo por função a expressão da ordem necessária do mundo tal como realmente se dá. Todo equívoco de interpretação apareceria aqui como desordenação e, nesse sentido, como imagem parcial (enquanto parcial, enganosa) da realidade. Por isso o papel do filósofo para Espinoza seria a inserção da singularidade na totalidade ou, menos hegelianamente, a compreensão da concatenação pela qual os modos constituem a substância. A filosofia enquanto reordenação do pensamento e do indivíduo como expressão integrante de uma única ordem da realidade, à medida que se estabelece enquanto discurso, busca reproduzir a própria ordenação na qual se insere, de modo que se torna extremamente necessária, uma ressignificação dos conceitos utilizados para tal. Realmente, admitimos com Yovel o papel estratégico que assume a utilização por Espinoza de conceitos pensados pela tradição filosófica numa acepção extremamente díspar daquela que ganham no discurso renovador do filósofo: mas discordamos quanto ao fato de ser a exposição geométrica um mero artifício capaz de melhor levar a cabo a reconfiguração semântica a que se propõe, ou apenas um modelo mais em acordo com o espírito matemático do século XVII. Entendemos que Espinoza alcançara, sim, a compreensão de poder vir a exprimir a própria ordenação universal pela qual o homem enquanto modo finito vincula-se a Deus como substância infinita, e é a exposição *ordine geometrico demonstrata* a via de acesso a tal expressão. Claro está que não se trata de esgotar todas as infinitas manifestações da ordem da realidade, mas de expor ao menos sua “nervura”, a partir dos conceitos essenciais que nos vinculam à substância. A teia de definições, proposições, demonstrações, corolários, axiomas, cumpriria o papel – não unicamente de forjar uma **imagem** ao nível discurso condizente com a realidade que deseja exprimir,

¹⁵ YOVEL, Yirmiyahu. *Espinoza e outros hereses*, p. 145.

¹⁶ YOVEL, Yirmiyahu. Op. cit., p. 153.

mas – de expressar pela própria ordem com que se gesta o discurso, a gênese do real tal como este se autocompõe, numa potência combinatória em que “a ordem a conexão das idéias é a mesma que a ordem a conexão das coisas”.¹⁷

É a pretensão metafísica espinosana de tomar a realidade enquanto totalidade como exprimível a partir de sua gênese, havendo uma forma expositiva adequada para a constituição de tal discurso – a sintética e geométrica –, que confere a esta a força e singularidade típicas do espinosismo, e não encontráveis em nenhuma outra exposição geométrica moderna (por exemplo, nos *Princípios matemáticos de filosofia natural*, de Newton). Precisamente esta aceitação da adequação entre mundo inteligível e intelecção de mundo, essa confiança na possibilidade de expressão da intuição imediata da essência de Deus, que reforçam a hermenêutica espinosana enquanto reordenação da realidade. É ainda esse *suporte de verdade* que reforça a eficácia da estratégia discursiva da inflexão do sentido originário dos conceitos, tal como veremos agora.

A definição de abertura da *Ética* é a de *causa sui*. Conforme a defesa que viemos de fazer da ordem expositiva adotada por Espinosa, é necessário (a considerar a correspondência do discurso e da gênese do próprio real) que se inicie com a causa de si: porque à medida que esta é definida como “aquilo cuja essência envolve a existência” (definição I da Parte I da *Ethica*), temos a defesa mesma da identidade entre ser e existir (postulada já no conceito de ser parmenidiano), mas acrescida a seguir da riqueza semântica com que haverão de envolver-lhe as identificações subseqüentes de substância (pela definição III), Deus (definição VI) e Natureza (proposição XXIX). A identidade *causa sui*-substância-Deus-Natureza haverá de ser desenvolvida ao longo da Parte I *Ética*, mas é importante observar a ordem mesma em que aparecem os conceitos: a nosso ver, somada à dimensão ontológica da ordem expositiva, é a estratégia hermenêutica de Espinosa que então se põe em andamento. Logo, se qualquer desses conceitos poderia ser utilizado com abertura da obra – uma vez virem a identificar-se – é a riqueza de *sentido* comportada por cada um, a responsável pela sua ordem de aparição e sua *verdade*.

Inicia-se, pois, com a *causa sui* porque esta, expressando a essência da realidade como totalidade em sua unicidade enquanto ser essencialmente existente, implica igualmente a idéia de causalidade pela

qual podemos pensá-la como autoprodutiva. A concepção de sua autoprodução virá a ser sumamente importante quando o conceito de substância (o que existe em si e por si) lhe for associado e, sobretudo, o de Deus como ente absolutamente infinito. Embora digam respeito, os três conceitos, a uma mesma idéia (a da ordem universal do mundo em sua infinita auto-reprodutividade), aparecem em momentos distintos e apenas com o transcorrer das deduções findam por assumir a identidade consolidada. Passadas as definições iniciais da Parte I da *Ética*, somos chegados às proposições, e estas tratarão da substância exclusivamente, até sua identificação definitiva, na proposição XI, com Deus: “Deus, ou por outras palavras, a substância”. E apenas na proposição XXIX surge o conceito de Natureza associado a Deus ou, antes, associado pela tessitura dedutiva anterior, mas cuja explicitação de identidade virá a dar-se unicamente no Prefácio da Parte IV da obra: “É que, aquele Ente eterno e infinito a que chamamos *Deus ou Natureza* age em virtude da mesma necessidade pela qual existe”.¹⁸

Para maior esclarecimento do papel cumprido por cada um dos “nomes de Deus”, podemos ressaltar que enquanto a *causa sui* funciona como denominação-chave para a inserção da compreensão da realidade espinosana como concatenação de infinitas causas e efeitos (recordemos: no que se adequa maravilhosamente à geometria como ordem expositiva, posto a série de deduções vir a ser reprodução discursiva dessa concatenação causal), também é prioritária para a defesa da imanentização do princípio causal originário do mundo, conforme postulado explicitamente na proposição XVIII da *Ética*.¹⁹ O conceito de substância remonta à filosofia aristotélico-tomista, mas sem dúvida é colhido mais propriamente em Descartes. Como de se supor, a utilização por Espinosa desse conceito acaba por subverter o sentido a ele conferido tradicionalmente, dada a defesa de uma substância única e imanente à ordem do mundo. É nele que se ancora a espinha dorsal da compreensão de universalidade de Espinosa, pois à substância ligam-se imediatamente os atributos (pela def. IV da Parte I, “o que o intelecto percebe da substância”), e modo (“as afecções da substância”, def.

¹⁸ ESPINOSA, B. Op. cit., p. 226: “[...] aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, quâ existit, necessitate agit”.

¹⁹ ESPINOSA, B. Op. cit., p. 97: “Deus é causa imanente de todas as coisas e não transitiva (Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens)”.

¹⁷ ESPINOSA, B. *Ética* (Parte II, proposição VII), p. 139.

V). Dá-se a estratégia discursiva aqui à medida que a utilização da tríade substância-atributos-modos prepara toda a disposição ontológica pela qual, tratado sistemática e filosoficamente, Deus já pode surgir como conceito-guia, uma vez o discurso precedente o haver isentado de qualquer “imagem”, tais as pensadas comumente pelos homens, tais as veiculadas pelos profetas, conforme vimos. Por isso, tão logo consolidada a ligação substância-Deus nas proposições XI-XV, Espinosa desenvolve em escólio a primeira crítica severa da Ética à percepção equivocada de Deus à semelhança do homem.²⁰ Se pois, somente após bem estabelecido o caráter da substância como conceito do entendimento (jamais *figura* da imaginação), e delineada sua essência como infinita realidade natural, é que vem a ser *explicitamente* vinculada ao conceito de Deus (embora implicitamente toda a teia de deduções o permitisse prever), tal se dá em função da estratégia hermenêutica espinosana de reapropriação do discurso da tradição e transformação deste mediante a inflexão de sua *verdade* em novos *sentidos*.

A famosa postulação do “*Deus sive natura*” vem apenas confirmar o processo lingüístico de reconstrução operado pela estratégia discursiva espinosana: mais do que qualquer outra é essa definitiva identificação a que coroa o imanentismo filosófico de Espinosa, inclusive em sua terminologia. Deus ou natureza implica afirmar, não um pertencimento de Deus à *imagem* de cada coisa particular – esta mesa, este papel –, mas a impossibilidade de concebê-lo, a não ser como a idéia do entendimento, conceito a exprimir a totalidade da realidade unitária, infinita; e por isso mesmo, inconcebível se imaginada sob a ótica da medida, e compreendida se pensada sob o âmbito do entendimento – *sub specie aeternitatis* –, ordem eterna de mundo, cuja essência é o próprio existir, necessariamente. *Causa sui*.

²⁰ ESPINOSA, B. Op. cit., p. 89: “Há quem imagine que Deus, à semelhança do homem, é composto de alma, sujeito a paixões, mas das demonstrações precedentes resulta quanto tais pessoas estão longe do verdadeiro conhecimento de Deus. Deixo-as, porém, de lado, pois todos os que têm considerado, por pouco que seja, a natureza divina, negam que Deus seja corpóreo; o que provam muitíssimo bem com o fato de entendermos por corpo qualquer quantidade com comprimento, largura e medida, limitada por alguma figura, e isto é a coisa mais absurda que dizer se possa de Deus, ou, o que é o mesmo, do ente absolutamente infinito”.

4.0 CONCLUSÃO

Vimos chamando *hermenêutica* ao processo estratégico de ressignificação dos conceitos operado pela filosofia de Espinosa. No caso do *Tratado teológico-político*, a utilização do termo é tanto mais legítima quanto o autor chegara mesmo a desenvolver um método exegético até então inovador, pautado na historicidade e literalidade dos textos e na exclusão de um sentido externo aos mesmos, afastando-os assim da necessidade de comportarem quaisquer *verdades filosóficas*, a não ser as de âmbito moral (expostas em nível imaginativo). Mas a limitação da verdade das Escrituras comporta o pressuposto de uma outra *revelação*, esta sim, filosoficamente evidente: e por isso a ambigüidade discursiva do *Tratado teológico* que, muito embora insista no princípio da *sacra scriptura sui ipsius interpres*, toma como fundamento de verdade para esclarecimento dos sentidos das definições em que se apóia, a autoridade externa da filosofia (evidentemente, a própria filosofia espinosana).²¹ [nota] Trata-se da estratégia lingüística pela qual pretende o filósofo reordenar a compreensão de mundo, de maneira a torná-la concordante com a ordem imutável da realidade mesma. Na Ética, havendo já correspondência entre o objeto pensado e o discurso que o reproduz, a operação torna-se menos ambígua, embora não menos complexa: pois os conceitos a serem utilizados devem eximir-se também eles da carga semântica de que se sobrecarregaram ao longo da história, de modo que ainda aqui certa estratégia discursiva é necessária. Compreendemos agora que, se falamos de ambigüidade no discurso espinosano, esta deve ser entendida, não negativamente, mas como mecanismo de reconfiguração e reordenação da própria realidade (re)tratada. Estamos perante uma ambigüidade temporária, provisória, cuja finalidade é antes a asserção da adequação do discurso, que a manutenção de sua *equivocidade*. O ambíguo como estratégia visa precisamente a *desambigüação* da terminologia de que se serve; o ambíguo visa à exposição da verdade, tal como esta se apresenta *naturalmente*, enquanto eterna ordem das coisas.

Precisamente a fidedignidade ao princípio de uma “verdade eterna” (escólio II da proposição VII

²¹ Como bem dito por Gadamer: “[...] em Spinoza, a crítica histórica da Bíblia que conseguiu se impor amplamente no século XVIII possui um fundamento dogmático na fé que o *Aufklärung* deposita na razão”. Cf. *Verdade e método I — traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p. 251 (§ 186).

da *Ética* I) supra-histórica, pela qual a Escritura e os *Elementos* de Euclides diferenciar-se-iam essencialmente (estes independeriam de qualquer método explicativo extrínseco à própria evidência geométrica dos postulados, qual a *Ética*) é que insere a filosofia de Espinosa como datada, pertencente ao século XVII da Modernidade. Pois o olhar hodierno insere igualmente na historicidade a geometria euclidiana, tomando a pretensão de eternidade do discurso metafísico como exemplar a mais de interpretação histórica de verdade. Essa abertura à historicidade, já não somente como *método* de investigação, porém como constituinte de toda existencialidade humana, configura a compreensão hermenêutica de nossa contemporaneidade: a inserção inclusive da leitura de um Euclides no âmbito da historicidade apresenta uma das principais contribuições de Schleiermacher para o avanço prospectivo da hermenêutica.²²

O elevar-se da historicidade como elemento fundamental para a compreensão, não já meramente da palavra como veículo discursivo, porém do próprio homem enquanto linguagem, eis a que remetem – diferenciadamente, embora – a analítica existencial de Heidegger, e a hermenêutica filosófica de Gadamer.²³

²² Nas palavras de Gadamer: “É bastante significativo que Schleiermacher não considere tão absurda a idéia de se compreender mesmo os princípios de um Euclides a partir da perspectiva histórica, isto é, recorrendo aos momentos fecundos da vida de Euclides, nos quais surgiram essas idéias. Em lugar do conhecimento objetivo imediato, surge a compreensão psicológico-histórica como a postura realmente metodológica e científica”. Cf. *Verdade e método II — complementos e índice*, p. 148 (§ 123).

²³ É assim que a preocupação heideggeriana com o “sentido do ser”, maiormente formulada em *Ser e Tempo*, parece já anunciar seu direcionamento futuro à preocupação com a linguagem. Esta, definida como “clareira” e “morada do ser”, é assinalada por Heidegger como experiência humana fundamental e originária, buscando evitar – para desvelamento de seu sentido – o tratamento técnico e metodológico até então adotado. No tocante à relação Heidegger-Gadamer: conforme Gaspare Moura: “Compreender, para Gadamer constitui um evento conjuntamente histórico, lingüístico e dialético e, por isso, a hermenêutica é conjuntamente uma reflexão fenomenológica e ontológica sobre o sentido do compreender. A hermenêutica de Gadamer possui um caráter “dialético” e dinâmico, e não estrutural, analítico e descritivo. Gadamer desenvolve a compreensão ontológica de Heidegger no interior de uma hermenêutica que ele mesmo define “dialética”. E tal elemento “dialético” consiste na assunção do [CONTINUA]

Ampliara-se em muito a noção tradicional de interpretação como prática aplicada ao estudo da palavra enquanto escrita: se à história da Hermenêutica a exegese bíblica ganha destaque, dado o empenho de longa tradição no intuito de decifração e extração de sentido de um texto tido como sagrado, mais amplo ainda é o horizonte da interpretação em nossos dias, à medida que procura pensar já não este ou aquele objeto lingüístico específico como passível de análise, mas faz da experiência e existência humanas, integralmente, eventos hermenêuticos. Um horizonte de interpretação alargado pelo qual a verdade *sub specie aeternitatis* torna-se compreensível sob os auspícios da História.



CONTINUAÇÃO DA NOTA 23:

caráter de experiência, encontro, ‘fusão de horizontes’, próprios da “dialética”, no interior da estrutura existencial do compreender própria de Heidegger”. *Ermeneutica e verità — storia e problemi della filosofia dell’interpretazione*, p. 270.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, Baruch de. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. Traduções de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Tratado teológico-político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.

GADAMER, Hans-George. **Verdade e método I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 7. ed. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2005.

_____. **Verdade e método II – Complementos e índices**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis: Vozes, RJ; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes, RJ; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2003.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. Tradução de Anoir Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

MELO, Adélio. “Apresentação de Espinoza hermeneuta”, in: DELEUZE, Gilles. **Espinoza e os signos**. Tradução de Abílio Ferreira. Porto-Portugal: Rés, s. d.

MURA, Gaspare. **Ermeneutica e verità – storia e problemi della filosofia dell’interpretazione**. Roma: Città Nuova Editrice, 1990.

SPINOZA, Benedictus. **Correspondencia**. Traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990. (Sección: Clásicos)

_____. **Éhtique** (Bilingue Latin-Français). Présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

_____. **Tratatto teologico-politico** (texto latino a fronte). A cura di Alessandro Dini. Milano: Rusconi Libri, 1999.

YOVEL, Yirmiyahu. **Espinosa e outros hereges**. Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete C. A. Costa. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993. (Estudos Gerais – Série Universitária)

SPINOZA E A QUESTÃO DOS MILAGRES

LUIS CARLOS SILVA DE SOUSA¹

INTRODUÇÃO

O objetivo desta exposição consiste em analisar a questão dos milagres em Baruch de Spinoza. Essa análise será dividida em três passos: [1] a questão dos milagres² no *Tratado Teológico-Político*³; [2] a crítica de Willian Lane Craig à questão dos milagres em Spinoza⁴; [3] uma possível resposta de Spinoza a Willian Craig⁵.

¹ Coordenador do CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DO ITEP-CE Doutorando em Filosofia na PUC-SP.

² A questão dos milagres como problema filosófico é um importante tópico na discussão sobre filosofia da religião, sobretudo em língua inglesa. Ver, sobretudo, em SWINBURNE. *Miracles*. New York: Macmillan, 1989; (org). *The concept of Miracle* London: Macmillan, 1989. F. R. TENNANT. *Miracle and Its Philosophical Presuppositions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1925. N. L. GEISLER. *Miracles and the modern mind*. Grand Rapids. Baker, 1992; *Miracles and Modern Thought*. Grand Rapids: Zondervan, 1982. A. FLEW. *Miracles*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*, org. Paul Edwards. Vol. 5., New York: Macmillan an the free press, 1967; S. L. JAKI. *Miracles and Physics*. Front Royal, Va.: Christendom, 1989.

³ Sobre a crítica de Spinoza à concepção de milagres, na literatura atual há apenas referências esparsas entre os especialistas. Embora Spinoza lhe dedique um capítulo inteiro, esse tópico é tratado, em geral, apenas de passagem por seus comentadores, sendo situado na discussão mais ampla sobre a religião. Com isso, porém, não é observada devidamente a importante distinção entre a crítica de Spinoza aos milagres e a de Hume. De fato, os principais argumentos contra os milagres, no século XX, foram ditos sob inspiração de Hume (SWINBURNE, 1989; GEISLER, 1992; FLEW, 1967). Penso ser a crítica de Spinoza, contudo, ainda mais radical – embora pouquíssima explorada –, porque desenvolvida a partir do *conceito de Deus*, enquanto Hume argumenta sob enfoque epistêmico, a partir (a) da incredibilidade dos milagres, (b) da falta de testemunhas confiáveis, (c) das afirmações incoerentes sobre a natureza dos milagres (GEISLER, 1992). Dito de forma breve: Spinoza argumenta sobre a *impossibilidade* dos [CONTINUA]

[1] A QUESTÃO DOS MILAGRES NO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*

“Dos Milagres” é o capítulo VI do *Tratado Teológico-Político*⁶. O capítulo é dividido em vinte e quatro parágrafos. Nos dois primeiros parágrafos Spinoza apresenta a opinião do vulgo, que chama divina à ciência que ultrapassa a capacidade de compreensão humana. Além disso, o vulgo pretende que a prova mais clara sobre a existência de Deus consista no fato de a natureza, ao que se supõe, não seguir a própria ordem de modo que, por “milagre”, o vulgo pretende algum *fato insólito da natureza*. Nunca o vulgo admira tanto a potência divina ou a sua providência como quando imagina a potência da natureza como submissa

CONTINUAÇÃO DA NOTA 3:

milagres, enquanto Hume argumenta contra a *improbabilidade* dos milagres. (D. HUME, *Investigação acerca do entendimento humano*, São Paulo: Nova Cultural, 1996.) Spinoza, como Hume, tematiza o não-reconhecimento confiável de milagres, mas vai além de Hume no sentido de conceber um “impossível” não apenas epistêmico, mas ontológico.

⁴ W. L. CRAIG. *A veracidade da fé cristã: uma apologética contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 2004. A relevância da crítica específica de Craig não se deve ao caráter explicitamente apologético-cristão de sua obra, mas sobretudo ao *modo* de se interpretar os argumentos de Spinoza. Com efeito, Craig propõe, segundo penso, uma *crítica interna* ao projeto de Spinoza, isto é, tentando explicitar e, em seguida, refutar as premissas que apóiam a crítica aos milagres – a saber, o próprio conceito spinozano de Deus.

⁵ As objeções de W. Craig se situam num plano metafísico incomensurável em relação à concepção *imanentista* de Deus proposta por Spinoza. A resposta de Spinoza a Craig segue, como veremos, a mesma direção crítica, frente às tentativas de antropomorfização de Deus, que tanto influenciou autores como Kant, Hegel, Feuerbach, Marx etc. (Y. YOVEL, *Espinosa e Outros Hereges*. I: O Marrano da razão. II: As aventuras da imanência, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993).

⁶ Para as citações desta obra utilizo a seguinte edição: *Tratado Teológico-Político*. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Imprensa-Nacional Casa da Moeda, 1988 [sigla **TTP**].

a Deus. E, de fato, diz Spinoza “isto agradou de tal maneira aos homens que, até hoje, ainda não passaram de inventar milagres para fazer com que Deus os ame a eles mais do que a todo o resto e que são a causa final por que Deus criou e rege continuamente todas as coisas” [TTP 204].

Spinoza divide em quatro pontos, no §3, o cerne do que será apresentado por sua concepção de milagres:

[a] Spinoza considera “que nada acontece que seja contrário à natureza e que esta mantém uma ordem eterna, fixa e imutável, e bem assim o que deve entender-se por milagres” [TTP 204].

O primeiro ponto de sua concepção é exposto entre os §§ 4 e 6. Sua afirmação central, mais uma vez, é a seguinte: na natureza – e por “natureza” Spinoza não entende apenas a matéria e as suas afecções –, nada acontece que seja contrário às suas leis universais. “De outro modo, diz Spinoza, teríamos de admitir que as suas leis e regras são tão ineficazes que ele se vê frequentemente obrigado a vir de novo em seu auxílio se quer que ela se conserve e que as coisas se passem conforme deseja, o que presumo ser completamente contrário à razão” [TTP 206].

[b] O segundo ponto é exposto entre os §§ 7 e 12. Spinoza argumenta que, longe de demonstrarem a existência de Deus, os milagres – concebidos como fatos que repugnam à ordem natural – fariam antes com que duvidássemos dessa existência. Ora, é exatamente por não existirem milagres que podemos saber que tudo segue a ordem certa e inevitável da natureza. Em consequência, Spinoza não faz distinção entre fato antinatural e fato sobrenatural, já que tudo isso é simplesmente um absurdo.

[c] O terceiro ponto é exposto entre os §§ 13 e 17. Spinoza demonstra aqui, com base na Escritura, que “os decretos e os mandamentos de Deus, e, por conseguinte, a sua providência, não são senão a ordem da natureza” [TTP 211]. Na verdade, “a Escritura fala com bastante impropriedade de Deus e das coisas, uma vez que não pretende convencer a razão mais impressionar e ocupar a fantasia e a imaginação dos homens” [TTP 213]. Entretanto, como afirma Spinoza, o que é contrário à natureza é contrário à razão, e, por outro lado, o que é contrário à razão é absurdo.

[d] O quarto ponto é exposto entre os §§ 18 e 24. O modo de interpretar os milagres na Escritura é feito

por Spinoza nos seguintes termos: “É muito raro os homens contarem simplesmente uma coisa tal como ela aconteceu, sem acrescentarem nada de sua opinião” [TTP 214].

A Escritura, portanto, narra representações como se fossem coisas reais. Além disso, para se entender os milagres, é preciso considerar as figuras de retórica utilizadas pelos Hebreus em suas narrações. Feita essa ressalva, Spinoza considera que “não encontraremos na Escritura coisa alguma que possa demonstrar-se que repugna à luz natural” [TTP 217]. É por isso que a discussão sobre os milagres segue um método inteiramente diferente do que tinha sido usado ao tratar da profecia, pois, no caso dos milagres, diz Spinoza, o objeto de nossa investigação é inteiramente filosófico.

[2] A CRÍTICA DE W. L. CRAIG À CONCEPÇÃO DE MILAGRES EM SPINOZA

Para Craig⁷, o *Tratado Teológico-Político* se opõe seja à possibilidade de milagres, seja ao seu valor como evidência como prova de existência de Deus. Portanto, os argumentos de Spinoza podem ser divididos em dois aspectos:

[a] Os milagres quebram a ordem imutável da natureza.

Já que não há diferença entre o conhecimento de Deus e sua vontade, tudo decorre da necessidade e perfeição divinas. Ora, tal necessidade é expressa pelas leis da natureza. Se, por isso, ocorresse algum fato contrário a essas leis, a vontade e o conhecimento divinos estariam em contradição com a sua natureza, o que é impossível. Portanto, milagres são impossíveis.

⁷ Craig tem consciência de que opera com um conceito de *liberdade* que não é o de Spinoza, mas que está na base de sua crítica. Noutro contexto (J. P. MORELAND, & W. L. CRAIG, *Filosofia e cosmovisão cristã*, São Paulo: Vida Nova, 2005), Craig explicita melhor as premissas de sua própria concepção a partir de Luis Molina, um importante autor da escolástica barroca, cuja posição de modo algum pode ser compatibilizada com a de Spinoza, embora o mesmo não se possa dizer, por exemplo, acerca de Leibniz. Neste ponto, aliás, a crítica de Craig pode ser confrontada com a de Bennett (J. BENNETT, *Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984), na medida em que ambos supõem elementos extrínsecos à perspectiva de Spinoza, como a noção de *possibilidade* num sentido não-epistêmico. Para uma crítica a Bennett, ainda que não referente à questão dos milagres, mas à questão da salvação, ver YOVEL (1993, 174, n. 2).

[b] Os milagres são insuficientes para provar a existência de Deus.

Se admitirmos milagres, isto nos conduzirá ao ateísmo, embora seja o contrário do que o vulgo pensa. Mas os milagres não podem provar a existência de Deus, por dois motivos: (1) a causa do suposto milagre não é necessariamente Deus, já que poderia ser tão somente um anjo ou um demônio; (2) além disso, o que se chama “milagre” pode ser apenas algo ainda não explicado pelo homem.

A defesa cristã dos milagres, propostas por Craig contra Spinoza, é a seguinte:

(1) Contra a primeira objeção de Spinoza, a apologética de Craig afirma que os milagres não contradizem a natureza Deus, já que “as leis da natureza não fluem do ser de Deus sob forma determinista”⁸, mas livremente desejadas; além disso, os milagres, assim como as leis, podem ter sido desejadas por Deus desde a eternidade, de modo que sua ocorrência não representam uma mudança nos decretos de Deus.

(2) Contra a segunda objeção, Craig observa que os milagres podem ser uma prova da existência do Deus cristão. O problema do reconhecimento dos milagres como um ato de Deus e não de um anjo ou demônio é algo que ocorre no exame contextualizado dos casos; já que as “leis desconhecidas” podem ser os meios de Deus para intervir no curso da natureza.

Portanto, os milagres não são nem impossíveis nem irreconhecíveis, segundo W. L. Craig.

[3] OBJEÇÃO A CRAIG A PARTIR DE SPINOZA

(a) A crítica de Spinoza aos milagres⁹ deve ser situada numa crítica mais ampla sobre a visão da Transcendência de Deus.

(b) Os milagres se reduzem ou são redutíveis às leis naturais.

⁸ Ver CRAIG (2004, 142). Essa objeção já se encontra na tradição de Tomás de Aquino, embora Craig não situe sua própria posição na linha tomista (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 51).

⁹ Essa discussão, levada a efeito de um modo mais amplo, pode nos permitir uma apreensão mais rigorosa sobre o vínculo entre o conceito spinozano de Deus e suas conseqüências sobre uma análise das modalidades (necessidade, impossibilidade, possibilidade e contingência), que estão na base da questão dos milagres no *Tratado Teológico-Político*.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SPINOZA OPERA. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925.

SPINOZA. **Tratado Teológico-Político**. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Imprensa-Nacional Casa da Moeda, 1988.

BENNETT, J. **A Study of Spinoza's Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

CRAIG, W. L. **A veracidade da fé cristã: uma apologética contemporânea**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

CRAIG, W. L. **The kalam cosmological argument**. London: Macmillan, 1979.

FLEW, A. Miracles. In: **The Encyclopedia of Philosophy**. Org. Paul Edwards. Vol. 5., New York: Macmillan an the free press, 1967.

GEISLER, N. L. **Miracles and the modern mind**. Grand Rapids. Baker, 1992.

GEISLER, N. L. **Miracles and Modern Thought**. Grand Rapids: Zondervan, 1982.

HUME, D. **Investigação acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

JAKI, S. L. **Miracles and Physics**. Front Royal, Va.: Christendom, 1989.

MORELAND, J. P & CRAIG, W. L. **Filosofia e cosmovisão cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

PLANTINGA, A. **Warranted Christian Belief**. New York: Oxford University Press, 2000.

SWINBURNE, R. **Miracles**. New York: Macmillan, 1989.

SWINBURNE, R. (org). **The concept of Miracle**. London: Macmillan, 1989.

TENNANT, F. R. **Miracle and Its Philosophical Presuppositions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1925.

YOVEL, Y. **Espinosa e Outros Hereges**. I: O Marrano da razão. II: As aventuras da imanência, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.



A TRANSFORMAÇÃO DO DESEJO EM ESPINOSA

MARCOS FERREIRA DE PAULA¹

I

Há um problema crucial na filosofia de Espinosa e que, em geral, os comentadores da teoria espinosana das paixões não têm deixado passar em branco: é o problema da passagem (*transitio*) das alegrias passivas à Alegria ativa, isto é, à Beatitude, Liberdade ou Felicidade. Sua filosofia suscita tal problema porque, nela, as alegrias são algo positivo, tanto moral quanto metafisicamente. Sendo as alegrias positivas, impõe-se a pergunta quanto ao que levaria alguém a abandonar suas alegrias passivas, advindas das paixões, em prol das alegrias ativas, nascidas da razão, e conseqüentemente, segundo Espinosa, em prol da “verdadeira felicidade”. Por que aquele que se encontra no pleno gozo das alegrias passivas seria levado a desejar a “verdadeira liberdade”?

Todo cuidado será pouco, no tratamento dessa questão, para não cairmos em interpretações intelectualistas. Se tudo se resolve a partir da obtenção de um conhecimento adequado de si, das coisas e da Natureza, conhecimento que é ele mesmo o amor intelectual da Natureza, o problema no entanto é como alcançamos esse nível afetivo e intelectual de liberdade. cremos, porém, que o problema da *transição* à Beatitude só se resolve através de uma profunda transformação do próprio *desejo*.

II

Deleuze, em *Spinoza et le problème de l'expression*, nos oferece uma interpretação para o problema da passagem que nos permite escapar às ameaças de uma visão intelectualista. E isto porque Deleuze, no capítulo sobre as noções comuns, enfatiza o papel das alegrias passivas na formação das noções comuns. Deleuze nos oferece um

“discurso misto” (para usar uma expressão da Chantal Jaquet)² em que, de um lado, a afetividade passional não está separada da razão, e, de outro lado, a própria revela-se como afeto. No entanto, nós veremos que Deleuze não resolve plenamente o problema da passagem. Nós, aqui, queremos apenas mostrar o ponto em que a interpretação de Deleuze falha em resolver satisfatoriamente o problema da passagem e, em seguida, oferecer uma possível solução, colocando-a em debate entre nós, para ver se ela é plausível e se sustenta.

III

Segundo Deleuze, as paixões alegres, não nascendo da razão, convêm todavia com ela. É esse o motivo que torna as alegrias passivas decisivas na formação das noções comuns (que são idéias adequadas). Elas são, portanto, decisivas na passagem à autonomia, à alegria ativa³. Nas paixões nós não temos adequadamente nem a idéia de nosso corpo, nem a idéia dos corpos exteriores, mas apenas a idéia do efeito dos corpos exteriores sobre o nosso. “Mas precisamente, diz Deleuze, a partir desse efeito, nós podemos formar uma idéia do que há de comum a um corpo exterior e ao nosso”⁴. Por quê? É porque na alegria, mesmo passiva, realiza-se um bom encontro entre os corpos; os corpos que se encontram *se compõem* (a tristeza é *decomposição* entre corpos). Mas só as coisas que têm algo em comum se compõem. Basta pensar na resposta à seguinte pergunta: considerando apenas um ato de mera e simples contemplação, o que nos afetaria mais, uma barra de ferro parada num lugar qualquer ou uma formiga caminhando com um pedaço de folha para o seu abrigo? E qual dos dois tem mais propriedades comuns com o nosso corpo? Ou então:

² Cf. Jaquet, C. *L'unité du corps set de l'esprit*. Paris: Quadrige/PUF, 2004, cap. V.

³ DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, p. 252.

⁴ *Ibid.*, p. 259.

¹ Doutorando em filosofia pela FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS DA USP e membro do GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS.

quando somos mais afetados de alegria, no contato com um ser humano ou ao toque de uma pedra? As alegrias passivas, portanto, ainda que não sejam idéias-afetos adequadas, favorecem a formação de uma noção comum.

A formação dessa *noção comum* é já, em si, o momento do exercício da racionalidade tal como a entende Espinosa. Mais do que isso, esse é o momento em que nós passamos à posse formal da nossa potência de agir. É que, nessa atividade, a mente experimenta um *aumento da sua potência* de formar idéias adequadas: esse aumento de potência, demonstra Espinosa na *Ética* III, é a própria alegria⁵ e, portanto, a mente, ao formar a noção comum, experimenta uma *alegria*. Mas a mente não pode deixar de perceber sua própria produtividade interna, já que ela é idéia de seu corpo e idéia da idéia de seu corpo, portanto ela é consciência de si no momento mesmo em que é idéia. A mente, assim, se percebe como causa dessa alegria, que é o sentimento que deriva da noção comum: ela então se ama, torna-se afeto de alegria ela mesma. Nesse momento, temos a posse formal da nossa potência de agir⁶, passamos à autonomia, à uma alegria ativa, porque dessa alegria somos agora causa adequada, isto é, o que se passa em nós pode ser conhecido apenas por nossa própria natureza, por nossa própria capacidade de pensar⁷.

Mas o problema, a questão-chave, é como chegamos a formar as noções comuns. Deleuze não descreve a *causa* das noções comuns, mas apenas a *ocasião* que favorece sua formação. Para ele, o efeito das alegrias passivas é um “princípio indutor”, responsável pela formação de idéias adequadas. No entanto, esta “indução” depende, por sua vez, de uma *causa ocasional*:

Em que sentido nós tomamos “induzir”? Trata-se de um tipo de causa ocasional. A idéia adequada se explica formalmente por nossa potência de

compreender ou de agir. Ora, tudo o que se explica por nossa potência de agir depende apenas de nossa essência, portanto é “inato”. Mas já em Descartes o inato reenvia a uma espécie de ocasionalismo. O inato é ativo; mas precisamente ele só pode tornar-se atual se ele encontra uma ocasião favorável nas afecções que vem de fora, afecções passivas⁸.

Se o aumento das alegrias passivas é apenas a causa *ocasional* da passagem à ação, isso significa que tal aumento não leva *necessariamente* à ação, à idéia adequada. Deleuze afirma que “Uma soma de paixões não faz uma ação”⁹, porque só as alegrias passivas não bastam para alcançá-la. Uma alegria passiva leva à outra, e esta a outra, e assim indefinidamente, nossa potência aumentando indefinidamente sem que, todavia, nós não tenhamos aquela “posse formal” da potência de agir. Aqui está o ponto da interpretação deleuziana, sobre o qual nós apontamos uma insuficiência na explicação da passagem à ação, à idéia adequada. A idéia de *causa ocasional* não nos oferece ainda a causa próxima da passagem à adequação das noções comuns.

IV

Deleuze está certo, as alegrias passivas são decisivas na formação das noções comuns. Considerando só o capítulo XVII do *Spinoza...*, sua análise sobre este tema é genial. Mas se dessas alegrias não nascem necessariamente tais noções, é preciso encontrar a causa da passagem à racionalidade espinosana. Contudo, há ainda uma outra questão, no que concerne ao problema da passagem à alegria ativa. A passagem às noções comuns é a passagem apenas ao segundo gênero de conhecimento. O que leva ao terceiro gênero, à ciência intuitiva, isto é, ao amor intelectual da Natureza? É a resposta a esta pergunta, acreditamos, que nos permitirá compreender, talvez, um pouco melhor o movimento que leva à formação das noções comuns.

Não basta dizer que os bons encontros (alegrias) favorecem a formação das noções comuns. É preciso perguntar por que, afinal, somos levados, impulsionados a formá-las. Se a razão, quando estamos nas noções comuns, simplesmente surgisse em nós a partir da experiência das alegrias passivas, isso não explicaria o caráter afetivo da razão apontado por Deleuze. Realmente, o que faria dela um afeto mais

⁵ De fato, sabemos que em Espinosa a “Alegria é a passagem do homem de uma menor a uma maior perfeição” (*Ética* III, Def. dos Afetos 2), e perfeição é *realidade* (*Ética* II, def. 2); portanto, a alegria é um sentimento que exprime uma maior capacidade de *existir*, i.e., ser e agir. (A edição latina dos textos de Espinosa consultada aqui é a de *Gebhardt, Carl. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972*, referida aqui pela letra G, seguida do número do tomo, neste caso, II e da página; a tradução em português consultada, e da qual tiramos a citação acima, é a que está sendo realizada atualmente pelo Grupo de Estudos Espinosanos).

⁶ DELEUZE, op. cit., p. 253.

⁷ *Ibid.*, *ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 261.

⁹ *Ibid.*, p. 253.

forte do que os outros, a ponto de sentirmos a experiência da posse formal da alegria que ela encerra?

Se a alegria passiva favorece a razão, é porque, na realização do *conatus*, isto é, do nosso esforço de conservação no ser, somos levados – porque estamos sempre em relação com outros corpos mais fortes que podem nos decompor (tristeza) – a buscar, preservar e aumentar as alegrias (que sejam passivas). É esse esforço, num movimento estratégico de procura, conservação e aumento das alegrias, que vai determinar a mente a formar noções comuns, porque é através desse movimento que a experiência mostra a melhor maneira de obtê-las, de conquistá-las. Mais do que isso: nós veremos que esse movimento do *conatus* nasce da experiência positiva da alegria e da experiência negativa de um problema que ela encerra.

Alegrias passivas são as alegrias nascidas da nossa relação afetiva com bens exteriores e perecíveis sobre os quais não podemos ter controle. São alegrias que temos num instante e podemos perder no momento seguinte. Por isso mesmo elas podem proporcionar os momentos de queda, as várias caídas na tristeza. No conjunto da experiência de alguém que vive tais quedas, muitas vezes dolorosas, essas várias caídas na tristeza podem, contudo, constituir justamente a oportunidade e o momento para decidir-se por um outro modo de vida. É verdade que as tristezas advindas das alegrias passivas são diminuições da potência de agir e pensar, podendo vir a constituir obstáculos intransponíveis, isto é, podendo nos colocar num estado tal de tristeza que sequer conseguimos, apenas por nós mesmos, reerguemo-nos (caso extremo da melancolia). Mas enquanto houver forças, isto é, enquanto o *conatus* for dotado de algum grau de potência, ele será determinado a buscar o melhor. Não em todos, mas, em alguns casos, o *melhor* será a idéia ou a imaginação de um outro modo de vida.

Mas, em meio a tristezas, de onde, porém, podemos tirar forças para pensar ou imaginar uma outra maneira de viver? Como é possível que o meditante do início do TIE, sentindo-se como um *doente* que prevê a morte certa se não buscar o remédio adequado, decide-se pela instituição de um novo modo de vida em que a alegria seja “eterna” e “infinita”? A própria experiência das alegrias passivas, acompanhada da experiência das tristezas advindas da perda dos bens incertos, já constitui por si só a oportunidade para a nova decisão, porque ela mostra que o atual modo de vida, se de um lado se realiza como aumento da

potência de agir e pensar, de outro lado se realiza como diminuição dessa potência; e é essa oscilação entre alegrias e tristezas que pode se mostrar insuportável àquele que vive no “inferno” das paixões alegres, na incessante conquista e perda dos bens incertos da Fortuna. Aquele que passa por tal experiência poderá decidir-se, então, por sair do “inferno”, isto é, por fundar um novo modo de vida.

Mas não é só, nem sobretudo, a experiência negativa das tristezas o que, neste caso, vai impulsionar o “experimentador” a tomar a nova decisão: é antes de tudo a experiência positiva do conteúdo qualitativo da própria alegria passiva. Certamente a tristeza, a queda, oferece o momento e a ocasião para a nova decisão, porque, afinal, se a alegria passiva não tivesse sido, por acidente, causa de tristeza, permanecer-se-ia na passividade alegre, não haveria motivos para desejar outro modo de vida. Entretanto, é precisamente em meio às tristezas que o corpo não poderá esquecer as alegrias que viveu, esforçando-se por lembrá-las para escapar à tristeza e aumentar sua potência¹⁰. Daí que é em meio às tristezas que ele sente ser possível e necessário reconquistar as alegrias perdidas. Mas como o corpo também não pode dissociar a idéia das alegrias vividas da idéia dos efeitos (as tristezas) que as acompanha¹¹, não pode decidir por reconquistar as *mesmas* alegrias. Em suma, não pode decidir pelo mesmo modo de vida. Há que se buscar outro.

A experiência mostra, portanto, que, *de um modo geral*, alegrias passivas são instáveis e são freqüentemente

¹⁰ *Ética* III, prop. 13: “Quando a mente imagina coisas que diminuem ou constroem a potência de agir do corpo, esforça-se, o quanto pode, por recordar as coisas que excluem a existência delas” (*Cum Mens ea imaginatur, quae Corporis agendi potentiam minuunt, vel coercent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quae horum existentiam secludunt*. Cf. G II, p. 150).

¹¹ Disso nossa experiência afetiva dá vários exemplos, como quando não podemos dissociar a idéia da alegria proporcionada, na noite anterior, pelo jantar com os amigos no restaurante, da idéia de mal-estar, no dia seguinte, devido ao excesso na alimentação. Uma coisa se sucedeu à outra e não conseguimos deixar de fazer a associação entre uma e outra, ainda que a experiência não nos permita estabelecer uma relação necessária entre uma e outra coisa. É um associacionismo por sucessão temporal que a mente realiza e que a faz perceber, embora confusamente, que há alguma relação entre um evento e outro. Quando a mente realiza esta atividade, pode-se ter uma experiência afetiva que une os dois eventos de tal forma que eles parecem formar um só. Daí em diante tal alegria será computada entre as alegrias que não nos são boas.

acompanhadas de tristeza. Mas é a experiência dessas alegrias que vai levar à busca pelo melhor. O que quer que seja esse outro modo de vida melhor, ele não poderá envolver tristeza e não poderá ser marcado pela instabilidade. Eis por que o meditante do prólogo do TIE perguntará se existe algo que, uma vez encontrado, nos dá “para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema”. Não importa tanto se sabemos ou não o que é ou será o novo modo de vida. O mais importante é a própria pergunta, porque ela já revela o início do novo modo de vida. Mas, de fato, o que mudou? Mudou o *ânimo*, porque o desejo foi reorientado: não se deseja mais este ou aquele bem incerto, este ou aquele prazer flutuante; quer-se agora uma verdadeira alegria. Ocorre, então, uma verdadeira transformação do desejo.

Essa transformação significa uma *emenda*, uma *reforma* ou, antes, como diz Chauí, uma *cura* do ânimo. A transformação significa uma re-disposição do ânimo, uma nova tomada de posição diante da ordem comum da existência, em que aquele que vive a experiência das alegrias passivas e suas conseqüências se pergunta por um novo modo de vida, um modo em que o ânimo não é mais dirigido pelo exterior, pelos movimentos inconstantes dos bens perecíveis e incertos da fortuna, mas antes, pelo contrário, dirige-se a um bem fixo, eterno, infinito e capaz de ser comunicado (a ele mesmo e aos outros). Essa mudança de ânimo, essa nova tomada de posição, se dá, como vimos, quando, por causa da experiência das alegrias passivas e seus efeitos, nos perguntamos pela possibilidade de obtenção de uma verdadeira felicidade, uma alegria duradoura. Ora, essa pergunta, *se profunda, sincera e urgente*, modifica o ânimo, porque ela, por si mesma, já é o início de sua emenda ou cura, uma vez que tem como efeito afastar-nos daqueles bens perecíveis e incertos, pois o que se busca agora é um verdadeiro bem – fixo, eterno, infinito.

Nós vemos, nisso tudo, o papel decisivo das alegrias passivas na trajetória daqueles que, como o próprio Espinosa, partem em busca de uma verdadeira alegria. A experiência das alegrias passivas nos ensina que as alegrias que gozávamos não tinham as propriedades do “eterno” e do “infinito”. Mas tudo começa com elas. Elas são decisivas, porque, por seus efeitos, nos mostram que é preciso, contudo, buscar algo melhor, isto é, instituir um novo modo de vida, reordenando a experiência, transformando o desejo.

Essa transformação do desejo, essa primeira emenda do intelecto, é ela que, tendo nascido da

experiência das alegrias passivas, vai-nos levar à passagem à razão (noções comuns) e à ciência intuitiva. De fato, ela mesma já é um primeiro nível de liberdade e de exercício de uma ciência intuitiva, porque reorienta o conatus na direção do eterno. É ela que vai dar todo o conteúdo afetivo da razão, que vai qualificá-la, que vai nos mostrá-la como afeto mais forte e contrário, não só aos afetos tristes, mas também aos afetos da passividade alegre que podem ser causas de tristeza. É nesse movimento maior da experiência afetiva que podemos compreender por que alguns são levados a fugir da passividade alegre, passar pela formação qualitativa das noções comuns (razão afetiva) e, enfim, alcançar o gozo das verdadeiras alegrias.



DETERMINISMO E SALVAÇÃO EM ESPINOSA – O PAPEL DO CORPO

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA¹

1.0 A ESTRUTURA DE UMA COMUNICAÇÃO

Ao longo do meu percurso filosófico Espinosa tem sido o autor com quem mais dialoguei. Sobre ele fiz tese de licenciatura, de mestrado e de doutoramento. A ele dediquei grande parte da minha investigação académica. Utilizando o vocabulário da *Ética*, poderei falar de paixão relativamente a este pensador, uma paixão que penso se ter revelado benéfica para o meu modo de viver e de pensar. Daí classificá-la de paixão de alegria e não de tristeza. Mas outra paixão alegre, que mais recentemente me tem dominado é a da presença das mulheres na tradição filosófica ocidental, tema sobre o qual me tenho debruçado nos últimos dez anos. A comunicação que vos apresento traz a marca destes dois interesses e embora o segundo seja abordado muito de fugida, ele irá estar presente na conclusão deste texto.

Começarei por levantar alguns problemas quanto às relações entre determinismo, liberdade e salvação tentando superar aparentes discrepâncias. Depois centrar-me-ei na *Ética* e abordarei o modo tríplice como nesta obra se apresenta o corpo. Darei um especial relevo ao papel que no livro V o corpo desempenha na salvação individual e na conseqüente superação do determinismo. Devido à centralidade do corpo nesta abordagem, pareceu-me pertinente terminar com algumas interrogações sobre salvação e diferença sexual.

2.0 DETERMINISMO, LIBERDADE E SALVAÇÃO

Vemos portanto que o homem, sendo uma parte da totalidade da Natureza, da qual depende e pela

¹ Professora associada (com agregação) da *Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa* onde leciona FILOSOFIA MODERNA, DIDÁTICA DA FILOSOFIA e FILOSOFIA DA NATUREZA E DO AMBIENTE. Coordenou um projeto de Pesquisa sobre FILOSOFIA NO FEMININO.

qual é governado, nada pode fazer por si mesmo para a sua salvação e para a felicidade da sua alma. *K.V* II, cap. XVIII, § 1².

Certamente deve ser árduo o que tão raramente é encontrado. Como seria possível, se a salvação fosse fácil e se a pudéssemos alcançar sem grande trabalho, que ela fosse negligenciada, as mais das vezes, por todos? Mas tudo o que é excelente é tão difícil quanto raro. *Et. V*, prop. XLII, scol.³.

A aparente discrepância de posicionamentos que constatamos nos dois extratos não se explica pelo fato de um deles – o do *K.V* – dizer respeito a uma obra incipiente e de o outro corresponder ao final da *Ética* onde os tateamentos iniciais foram ultrapassados. Trata-se de duas teses que atravessam os escritos espinosanos e que a um primeiro olhar se afiguram incompatíveis – o determinismo e a liberdade. No que respeita ao tema da salvação, igualmente recorrente na obra do filósofo, o problema levanta-se-nos com nitidez: como é possível alguém salvar-se num universo que se rege pela mais absoluta necessidade, no qual, como nos é afirmado no primeiro extrato, nada podemos fazer por nós mesmos? Para além desta interrogação, com a qual todos os estudiosos de Espinosa se defrontam, levanta-se ainda outra: como compatibilizar a tese da nossa impotência, defendida no *Curto Tratado*, com o desafio que nos é proposto na *Ética*, onde nos é dito que a salvação, posto que constituindo uma “*via per ardua*” é um repto que alguns aceitam e ao qual respondem positivamente? A

² “Zoo zien wy dan nu, dat de mensch als zynde een deel van geheel da Natur, van welke hy afhangt, van welke hy ok geregeet word, uyt syn zelve niet iets kan doen tot zyn en welstand.”. *KV* II, cap. XVIII, § 1, G. II, p. 86.

³ “[...] Et sane arduum debet esse, quod adeo reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, & sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt. » *Et. V*, prop. XLII, schol., G. II, p. 308.

acrescentar as dificuldades levantadas, colocam-se as perspectivas defendidas no *Tratado Teológico-Político*. Aqui a salvação parece ser acessível a todos, construindo-se através da vivência comunitária, o lugar onde as virtudes melhor se revelam e concretizam. A política é o terreno de eleição em que a salvação se ganha e a religião, reduzida a um código ético universal, desempenha um papel de auxiliar. Poderemos continuar a falar da salvação em Espinosa considerando-a um conceito unívoco? Teremos de aceitar diferentes níveis de salvação? Como a relacionaremos com o determinismo e com a liberdade?

Na tentativa de resolver as dificuldades levantadas importa atender aos seguintes pressupostos que nortearam o pensamento do filósofo nestas questões e que perpassam este tema:

- * A salvação é destituída de conotações religiosas ou sobrenaturais realizando-se neste mundo e nunca “*post mortem*”. Aproxima-se dos conceitos de integração e de sintonia. Salvamo-nos quando estamos em harmonia com um Todo político que permita a nossa realização. Salvamo-nos quando nos integramos num Todo cósmico, do qual somos expressão e com o qual temos uma relação particular.
- * A salvação realiza-se no âmbito de um universo organizado “*more geometrico*”, universo esse do qual somos um elo, um nó, a malha de um imenso tecido onde tudo se estrutura numa relação de causa e de efeito.
- * O conhecimento tem um papel determinante na descoberta e superação do determinismo, condição “*sine qua non*” para nos salvarmos; nem todos os homens conseguem alcançar o supremo gênero de conhecimento, cuja dificuldade Espinosa enfatiza nas suas obras de cariz metafísico (*K.V, T.I.E, Et*).
- * A todos os seres humanos é garantida a salvação embora a níveis diferentes consoante o percurso escolhido – o *T.T.P.* é o livro por excelência onde se desenvolve a salvação do vulgo, nele se expondo as diferentes mediações institucionais que permitem uma vida harmoniosa e feliz.

O passo do *Curto Tratado* acima citado defende que a salvação é seletiva e que não depende de nós ganhá-la. Sendo uma “parte do conjunto da natureza”, a atuação que convém ao homem é de adequação à mesma, não se opondo ao papel que lhe foi dado desempenhar no Todo, antes o assumindo. A “culpa”, se culpa há, reside na não aceitação, no levantar de obstáculos face ao lugar que nos cabe e que por vezes, por ignorância, tentamos combater. Para nos integrarmos no Todo a que pertencemos é essencial que o conheçamos. A tese de que a salvação consiste nessa integração no Todo e que essa integração nos realiza e nos traz felicidade é algo perfeitamente claro em Espinosa. No entanto admitem-se diferentes vivências e diferentes percursos pois consoante o patamar cognitivo em que nos colocarmos teremos uma maior ou menor gratificação. Quem não for dotado de capacidades cognitivas suficientes ou não estiver disposto à “*via per ardua*” exigida pelo terceiro gênero de conhecimento poderá seguir as orientações de quem conhece, aceitando um percurso comum, percurso esse proposto a todos aqueles que integram uma comunidade.

Assim temos uma salvação que se abre a todos e que é relativamente fácil de obter na medida em que apenas exige a obediência às leis da cidade. No livro IV da *Ética*, bem como no *T.T.P.* e no *T.P.* os homens são convidados à felicidade, propondo-se-lhes a integração num Estado livre, pensado à sua medida. No *T.T.P.*, a salvação encara-se como uma espécie de pedagogia das multidões, confundindo-se com a educabilidade das mesmas, com o desejo de viver uma vida equilibrada e pacífica. As paixões desestabilizadoras dominam-se pela obediência a preceitos. No capítulo XIV do *T.T.P.* o filósofo enuncia-os, reduzindo-os a sete. Cumpri-los evitará a controvérsia e permitirá à maioria, uma vida serena. De interesse para o nosso tema destacamos o quinto e o início do sexto:

V. O culto e a obediência a Deus consistem unicamente na justiça e na caridade, isto é, no amor para com o próximo.

VI. Só aqueles que obedecem a Deus, seguindo esta norma de vida, obtêm a salvação [...]. **T.T.P.**, cap. XIV ⁴.

Se o vulgo não alcança a verdade, é-lhe pelo menos acessível uma conduta moral serena, suficiente para o salvar. A liberdade de pensamento é apresentada

⁴ *TTP*, cap. XIV, preceito VI, G. III, p. 178.

como ajuda imprescindível, dado que a sua ocorrência promove a virtude. Estamos perante uma salvação conotada politicamente, identificando-se com o combate a toda a opressão cultural e social. Há nela a consciência de que é preciso modificar as estruturas sociais para que o homem se liberte. A liberdade que aqui se exige manifesta-se na conduta que se adota, em função de um fim perseguido.

Não nos debruçaremos sobre as exigências de liberdade cívica e política que Espinosa considera essenciais para obtermos uma relação harmoniosa com o Todo e, como tal, nos salvamos. Faremos um desvio do coletivo para o individual, centrando-nos no modo como o filósofo entende o processo progressivo de libertação e o papel que nele o corpo desempenha.

3.0 TRÊS DISCURSOS SOBRE O CORPO

Na obra *Ce qui nous fait penser*, Paul Ricoeur e Jean-Pierre Changeux estabelecem uma controvérsia amigável na qual se debruçam sobre o que é pensar e sobre os diferentes discursos nos quais a relação mente/corpo pode ser exposta e explicada⁵. Embora se situem em áreas distintas (a filosofia e a neurociência) e se filiem em paradigmas diferentes (idealismo e materialismo) ambos se socorrem de Espinosa, considerando-o árbitro e fundamento das perspectivas sustentadas. Por diferentes razões, cada um encontra no monismo antropológico espinosano virtualidades que lhe permitem resolver o problema das relações mente/corpo. Ao discurso biológico e ao discurso psíquico, aparentemente irreduzíveis, acrescentam um terceiro, no qual os outros dois se identificam.

Deixaremos de parte as teses que se confrontam no debate bem como a leitura diferente que o filósofo e o cientista fazem de Espinosa. Mas manteremos a identificação de três discursos cujas implicações iremos trabalhar no que respeita ao determinismo, à liberdade e à salvação. Sublinhamos, nesta polémica, a dificuldade sentida por Ricoeur em compreender o terceiro discurso:

[...] diria que compreendemos quer um discurso psíquico quer um discurso neuronal, mas que a sua relação é problemática porque não conseguimos inscrever a sua ligação no interior de um ou de outro. Temos a maior dificuldade em constituir o terceiro discurso. Paul Ricoeur, CQNFP⁶.

⁵ Paul Ricoeur e Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser*, (CQNFP) Paris, Odile Jacob, 2000.

⁶ Ob. Cit., p. 78.

É ao tentar colmatar esta dificuldade que Ricoeur recorre a Espinosa. Para o filósofo francês, postular um terceiro discurso é de certo modo absurdo pois não estamos a lidar com um dualismo substancial mas apenas semântico. A hipótese de aceitar um terceiro discurso sobre o corpo só ganharia sentido se nos colocássemos para além da fenomenologia e para além da ciência, num plano relativamente ao qual o autor se confessa agnóstico. Um plano que ele exemplifica com as teses de Espinosa sobre a unidade da substância, “*par-delà la brisure des deux attributs de la pensée et de l'étendue*”⁷. É uma tese sugestiva que Ricoeur menciona mas que não desenvolve. O seu interesse é para nós eminentemente operatório pois os três discursos mencionados permitem-nos considerar três instâncias na temática espinosana do corpo e do determinismo, tal como a *Ética* às apresenta.

Note-se que os discursos que iremos considerar não correspondem exatamente aos que Ricoeur propõe pois iremos falar de uma primeira instância em que o corpo humano se insere no determinismo que rege todos os corpos, de uma segunda instância em que atenderemos ao paralelismo da alma e do corpo e de uma terceira onde o corpo é considerado a partir do Todo.

3.1 O DETERMINISMO ABSOLUTO DOS CORPOS

Há uma primeira abordagem implícita ao conceito de corpo, quando em *Et. I* o filósofo nos fala dos modos. O conceito de determinismo é explicitamente trabalhado nesta parte, sendo a proposição XVI o expoente máximo do modo como a necessidade se encontra em Deus e nas coisas:

Da necessidade da natureza divina devem seguir numa infinidade de modos uma infinidade de coisas, quer dizer tudo o que pode caber num entendimento infinito. *Et. I*, prop. XVI⁸.

O tema do corpo aparece no livro II, dedicado à mente – *De natura et origine mentis* – constituindo-se significativamente como a sua definição inicial:

Por corpo entendo um modo que exprime a essência de Deus enquanto esta é considerada como

⁷ Ob. Cit, p. 37.

⁸ “Ex necessitate divinae naturae infinitae infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.». *Et. I*, prop. XVI, G. II, p. 60.

coisa extensa, de um modo certo e determinado [...]. **Et.** II, def. I ⁹.

O estatuto dos corpos como manifestações de Deus ou da Natureza, tem a mesma dignidade do estatuto das idéias pois, tal como é afirmado na proposição II do mesmo livro, “*Deus é coisa extensa*”¹⁰. Os corpos são estruturas organizadas, agregados de elementos, seres em equilíbrio tensional. Inscrevem-se no mais estrito determinismo pois obedecem a uma ordem rigorosa que os leva a estabelecer entre si relações de causa e de efeito. É a ordem que enforma a Substância e que se manifesta da mesma maneira em todos os seus atributos e em todos os seus modos. O que faz com que à ordem dos corpos corresponda exatamente a ordem das idéias¹¹. Por isso, neste segundo livro da *Ética*, onde está em causa a explicação do que é a alma humana, Espinosa apresenta um pequeno tratado de física, no qual em sete lemas, três axiomas e seis postulados, dá conta das propriedades dos corpos.

Nesta primeira instância o corpo humano é comparável a qualquer outro corpo, definindo-se pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão. Espinosa preocupa-se em determinar o grau de conveniência que os corpos estabelecem entre si e a maneira como reciprocamente se determinam ao movimento e ao repouso. O conceito de indivíduo, que apresenta numa definição, mostra-o como um conjunto de corpos, cuja integridade é mantida pela pressão que suportam por parte de outros que lhe são exteriores:

Quando alguns corpos da mesma grandeza ou de grandeza diferente suportam por parte de outros corpos uma pressão que os mantém aplicados uns sobre os outros, ou se, quando se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de velocidade, isto faz com que comuniquem o seu movimento uns com os outros segundo uma certa relação, dizemos que estes corpos estão unidos entre si e que todos em conjunto compõem um mesmo corpo, quer dizer, um Indivíduo, que se distingue dos outros por meio dessa união de corpos. **Et.** II, def. ¹².

⁹ “Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.”. **Et.** II, def. I, G. II, p. 84.

¹⁰ “Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa”. **Et.** II, prop. II, G. II, p. 86.

¹¹ “Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.”. **Et.** II, prop. VII, G. II, p. 89.

¹² A definição entre os axiomas II e III.

Sujeitos embora a mutações, os indivíduos conservam a mesma essência ou natureza, enquanto não for alterada a proporção de movimento e de repouso que os mantém na existência. Este primeiro discurso sobre o corpo tal como Espinosa o formula, decorre da concepção geral dos modos da extensão e tematiza-se nos seis postulados que finalizam a minifísica a que nos temos vindo a referir. Com eles ficamos cientes das propriedades do corpo humano, das quais relevamos o fato de ser constituído por diferentes indivíduos, de precisar de outros corpos para constantemente se regenerar, de ter o poder de afetar e de ser afetado, agindo e padecendo relativamente aos corpos que lhe são exteriores.

3.2 OS DETERMINISMOS PARALELOS

O segundo discurso sobre o corpo centra-se na relação deste com a alma ou mente:

O objeto da idéia que constitui a Mente humana é o Corpo, quer dizer, um certo modo de extensão existente em ato, e nada mais é. **Et.** II, prop. XIII ¹³.

A mente humana é confinada ao corpo, define-se em função dele. O homem é simultaneamente idéia e corpo. Não é uma soma mas uma unidade individual, que se afirma diferentemente consoante o consideramos do ponto de vista do pensamento ou da extensão. A mente acompanha a estrutura do corpo porque depende das vicissitudes deste. O determinismo que impera no corpo, faz-se também sentir na alma, uma tese que o filósofo intuiu desde muito cedo e que o levou a usar no *T.I.E.* a expressão (chocante na época) “*automa spirituale*”. Espinosa tem consciência de que é uma tese inovadora, disruptiva relativamente aos antigos. Estes embora tenham intuído um método verdadeiro, conducente à verdade, não ousaram ir tão longe quanto ele:

Equivale isto a dizer o que disseram os antigos, ou seja, que a ciência verdadeira procede da causa para os efeitos; só que, quanto eu saiba, nunca conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo leis certas, e como uma espécie de autômato espiritual. **T.I.E.**, § 85 ¹⁴.

¹³ «Objectum ideae humanam Mentem constituentis est Corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.» **Et.** II, prop. XIII, G. II, p. 96.

¹⁴ “[...] nisi quodo nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale.” **T.I.E.**, § 85, G. II, p. 32.

A mente é o corpo enquanto realidade pensada. A sua diferença e mesmo a sua superioridade relativamente às demais idéias, reside na complexidade do corpo ao qual está ligada:

A mente humana está apta a perceber muitas coisas e é tanto mais apta quanto o seu corpo pode ser disposto de muitos modos. Et. II, prop. XIV ¹⁵.

A excelência da mente humana reside no fato de corresponder a um corpo extremamente complexo e sofisticado. O corpo humano tem mais poderes e é mais autônomo do que qualquer outro. Como tal, corresponde-lhe uma mente dotada de mais poderes e de uma maior autonomia:

Quem tem um corpo apto para muitas coisas, tem uma Mente cuja maior parte é eterna. Et. V, prop. XXXIX ¹⁶.

A irredutibilidade dos discursos da mente e do corpo tem como conseqüência a impossibilidade que a nossa alma tem de agir diretamente sobre o corpo ou vice-versa:

Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra maneira de ser que exista (se é que existe outra). Et. III, prop. II ¹⁷.

O corpo não pode determinar a mente a pensar nem tão pouco a mente o corpo a agir Mas dado que a mente é idéia do corpo, tudo o que acontece neste é susceptível de ser percebido. O conhecimento do nosso corpo não é direto e começamos por ter dele uma idéia confusa ¹⁸, o que se explica se percebermos que **ser** idéia do corpo não é o mesmo que **ter** uma idéia do corpo. Ora a mente

¹⁵ “Mens humana apta est ad plurimum percipiendum, et eo aptior, quo ejus Corpus pluribus modis disponi potest.” Et. II, prop. XIV, G. II, p. 103.

¹⁶ “Qui Corpus ad plurimum aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna.” Et. V, prop. XXXIX, G. II, p. 304.

¹⁷ «Nec Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nec aliquid (si quid est) aliud determinare potest.» Et. III, prop. II., G. II, p. 141.

É uma tese desenvolvida na demonstração e escólio da mesma proposição.

¹⁸ Veja-se especialmente as proposições XII e XIII de Et. II com os seus corolários e escólios.

define-se como idéia do corpo que progressivamente pode adquirir idéias mais adequadas sobre ele. Há que distinguir o conhecimento que vamos tendo dos corpos, do conhecimento que Deus tem deles bem como do conhecimento que Ele tem do nosso corpo. O primeiro é imperfeito, indireto, inadequado e mediato. O segundo é perfeito, direto, adequado, imediato. A mente humana só conhece o corpo humano de um modo adequado se o fizer em Deus. É nisso que consiste aquilo que, utilizando a terminologia de Paul Ricoeur em *Ce qui nous fait penser*, passaremos a designar por “terceiro discurso sobre o corpo”.

3.3 A SALVAÇÃO PELO CORPO

O terceiro discurso sobre o corpo é uma perspectiva que só aparece totalmente explicitada no livro V, revelando-se no último gênero de conhecimento, a partir do qual as coisas são percebidas em Deus. O homem é visto na sua unidade quando integrado nesse Todo que é *Deus sive Natura*. E o seu corpo ganha uma nova dimensão quando pensado a esse nível, por um conhecimento que se alcança a partir de Deus e não de nós próprios, um conhecimento entendido de um modo necessário e não contingente ¹⁹. O conhecimento inadequado que temos do nosso corpo resulta da consideração que dele fazemos como um ser autônomo, como algo que vale por si mesmo. Ora os corpos (e o nosso não é exceção) estão inseridos numa rede de relações cuja captação total é impedida pela nossa finitude. Contudo, por meio da exegese gnosiológica e ética que nos dá acesso ao terceiro gênero de conhecimento, é possível vê-los sob um outro ponto de vista.

Segundo Espinosa, não podemos ter um conhecimento adequado do nosso corpo pois para tal teríamos de conhecer todas as suas relações com os outros corpos, e isto só a Deus é possível. Não nos é dado conhecer como Deus conhece pois, como referimos, a totalidade é-nos interdita. Mas podemos aproximar da perspectiva que Deus tem do indivíduo que somos, quando tentamos coincidir com o que é a nossa mente pensada por Deus, coincidindo com os pensamentos que Deus pensa em nós, ou melhor, coincidindo com o modo como Deus se pensa, através do modo particular que somos – “*Deus quatenus*”. É nisto que consiste a salvação, na qual a idéia do corpo tem um papel decisivo.

¹⁹ Et. II, prop. XXIX, corol. e schol. Veja-se também sobre este tema a Carta LXIV a Schuller.

O livro V da *Ética* revela-nos uma dupla condição dos modos, encarados como existentes na duração e como pensados por Deus:

As coisas são concebidas por nós como atuais, de duas maneiras, ou enquanto concebemos a sua existência em relação a um tempo e a um lugar determinados ou enquanto as concebemos como contidas em Deus, seguindo necessariamente da natureza divina [...]. **Et.** V, prop. XXIX, schol.²⁰.

A demonstração que antecede este escólio é determinante para percebermos como se passa da duração para a eternidade. A mente encara as coisas num registro temporal quando as perspectiva a partir da existência presente do seu corpo. Mas é impelida a procurar um outro nível cognitivo, no qual as conceba do ponto de vista da eternidade. Daí tentar ver o corpo, situando-se nessa perspectiva.

Ao conhecermos na duração – o que acontece no primeiro gênero de conhecimento, sensorial e imaginativo – percebemos o corpo como contingente, quer no seu aparecer, fruto de uma convergência de causas, quer na sua aniquilação, igualmente dependente de fatores fortuitos. No segundo gênero de conhecimento, dominado pela razão, podemos dizer que já há um certo ponto de vista da eternidade pois o corpo é integrado nas leis que regulam os modos da extensão. Poderíamos dizer que aqui se trata de um determinismo genérico, dado que conhecemos as coisas inserindo-as na regularidade e constância que regem o Universo. Mas só na ciência intuitiva – o conhecimento de terceiro gênero – o corpo é visto, na sua particularidade e individualidade, como eterno e necessário. O determinismo mantém-se mas a relação que se estabelece é entre um ser concreto e o Todo em que se integra. Neste caso podemos dizer que ele não existe no tempo, embora seja, desde todo o sempre um modo da extensão. O conhecimento que dele temos é agora, sem reservas, “*sub specie aeternitatis*”.

Deus tem uma idéia (eterna) desse corpo. É a consideração do corpo em Deus que leva ao aprofundamento do nosso ser e que determina a salvação, permitindo uma leitura conciliadora entre a

²⁰ “Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, & locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.” **Et.** V, prop. XXIX, dem., G II, p.298.

perspectiva dominante no livro II (a da morte da mente com o corpo) e as teses perturbadoras do livro V, que, numa leitura apressada nos poderiam sugerir uma vida da alma “*post mortem*”, desligada do corpo. De fato, nesta “outra parte da *Ética*” é-nos revelado que há uma parte da mente que não morre, que somos responsáveis pela maior ou menor extensão dessa parte, e, por último, que o nosso corpo tem um papel na obtenção da eternidade.

Particularmente esclarecedora é a proposição XXIX da *Et.* V, ao estabelecer que o conhecimento *sub specie aeternitatis* diz respeito ao conhecimento que temos da essência do corpo e não da sua existência atual:

Tudo o que a Mente compreende, do ponto de vista da eternidade, não o compreende porque concebe a existência presente atual do Corpo, mas porque concebe a essência do Corpo do ponto de vista da eternidade. **Et.** V, prop. XXIX²¹.

Para nos situarmos na eternidade há que ultrapassar a perspectiva particular, e como tal incompleta, que nos é dada quando partimos de um corpo existente em ato. Há que perceber o corpo tal como Deus o percebe, o que implica uma revisitação do concreto, encarado agora numa perspectiva que vai dos atributos às essências:

O terceiro gênero de conhecimento vai da idéia adequada de certos atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas [...]. **Et.** V, prop. XXV, dem.²².

A ciência intuitiva dá-nos acesso à essência do nosso corpo, pensada por Deus desde toda a eternidade. A idéia que Deus tem de nós é a idéia eterna do corpo que somos. E o corpo que somos não é algo de genérico, refere-se a um indivíduo determinado, visto na sua concretude. O que nos orienta para uma outra questão, a da salvação individual.

4.0 UMA SALVAÇÃO INDIVIDUAL?

O questionamento sobre a salvação individual surge a partir da proposição XXI de *Et.* V, na qual se

²¹ “Quidquid Mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod Corporis praesentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quod Corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.” **Et.** V, prop. XXIX, G. II, p. 298.

²² “Tertium cognitionis genus procedit ab adequata idea quorundam Dei attributorum ad adequatam cognitionem essentiae rerum [...]”. **Et.** III, prop. XXV, dem., G. II, p. 298.

estabelece que a mente não tem capacidade de imaginar nem de memorizar quando não está relacionada com o corpo atualmente existente:

A mente nada pode imaginar, e só se lembra das coisas passadas enquanto o corpo dura. **Et. V, prop. XXI** ²³.

E surgem novos problemas: será que quando atingirmos a máxima realização nos fundimos com o Todo? Implicará o conhecimento do terceiro gênero uma perda de individualidade? Teremos de deixar de ser quem somos para nos salvarmos?

Talvez que o problema se clarifique se refletirmos sobre o dinamismo da mente e sobre as suas progressivas alterações ao longo da vida. De fato, a nossa mente é sujeita a variações e estas dependem do nosso corpo. Espinosa admite mesmo a hipótese de mudarmos de corpo sem necessariamente morrermos:

Nenhuma razão me obriga a admitir que um Corpo só morre quando se torna um cadáver; a própria experiência me faz persuadir do contrário. Por vezes um homem sofre tantas mudanças que é difícil dizer que é o mesmo. **Et. IV, prop. XXXIX, schol.** ²⁴.

(o caso do poeta espanhol que perdeu a memória)

Mas será que nessas mutações corporais também mudamos de mente?

Quando o filósofo aceita a união/identificação existente entre mente e corpo é lógico que também admita a possibilidade de alterações na mente de cada um. Estas são analisadas no livro V, em dois momentos nítidos.

O primeiro tempo engloba as vinte primeiras proposições. O escólio da proposição XX termina com a seguinte afirmação:

É tempo agora de passar ao que diz respeito à duração da Mente sem relação com a existência do corpo. **Et. V, prop. XX, schol** ²⁵.

O enfoque desta primeira etapa situa-se no plano da duração do corpo e tem como objetivo minorar os efeitos das paixões. Estas não se combatem diretamente, antes se re-orientam e substituem, de modo a incrementar o *conatus* próprio. O trabalho da

²³ « Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante Corpore ». **Et. V, prop. XXI, G. II, p. 294.**

²⁴ **Et. IV, prop. XXXIX, schol.**

²⁵ “Tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad Mentis durationem sine relatione ad Corporis existentiam pertinent.” **Et. V, prop. XX, schol., G. II, p.**

mente que nos é proposto consiste em fazer com que os afetos sejam separados de uma causa exterior e se liguem a pensamentos verdadeiros. É uma exegese de cariz gnosiológico – há que tornar adequadas as idéias que temos das coisas – e ético – é preciso aprender a gerir as paixões de modo a adquirir autonomia. O nosso corpo padece/sofre/suporta, mas tal fato de modo algum é negativo. Devemos tirar o melhor partido dessa situação inerente à natureza humana, o que é feito mediante um autoconhecimento. Não há dúvida que aqui se desenha com nitidez um sujeito individual.

O segundo tempo inicia-se com a proposição XXI e situa-se *sub specie aeternitatis*. Aqui o último estágio de conhecimento é mais desenvolvido, permitindo-nos perceber o que o filósofo designara por *scientia intuitiva*, agora revestido de uma dimensão amorosa omissa em passos anteriores. Mas a relação mente/corpo continua estreita, dado que a libertação da mente exige o aperfeiçoamento dos poderes do corpo. A proposição XXXIX é significativa. Citamo-la mais uma vez: “*Quem tem um corpo apto para muitas coisas, tem uma Mente cuja máxima parte é eterna*” ²⁶. Que corpo é este? Será o corpo de cada um, com as suas peculiaridades próprias? Tratar-se-á do corpo humano em geral, dotado de poderes determinados, diferente na sua sofisticação dos outros corpos vivos e inanimados?

Retomando as considerações feitas na questão anterior lembremos que se trata não de um corpo existente em ato mas da essência do corpo, pensada por Deus desde toda a eternidade, com a qual procuramos coincidir. A idéia que Deus tem de nós é a idéia eterna do corpo que somos. E o corpo que somos não é algo de genérico, antes se referindo a um indivíduo determinado. Assim, a proposição XXII falamos da idéia eterna que Deus tem do corpo usando os termos *hujus et illius corporis humani* (tal ou tal corpo humano):

Em Deus, contudo, existe necessariamente uma idéia que exprime a essência deste ou daquele Corpo humano do ponto de vista da eternidade. **Et. V, prop. XXII** ²⁷.

É um corpo que se define por uma determinada proporção de repouso e de movimento e que desempenha no Todo uma função única.

²⁶ Veja-se a citação latina na nota 1.

²⁷ “In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit” **Et. V, prop. XXII, G. II, p. 395.**

As referências a um sujeito particular continuam ao longo do percurso salvífico do livro V. Assim a proposição XXVII, ao falar do terceiro gênero de conhecimento diz que ele é acompanhado da mais alta alegria bem como da idéia de si mesmo:

Deste terceiro gênero de conhecimento nasce o mais alto contentamento da Mente (*Mentis acquiescentia*) que pode vir à existência (*oritur*). Et. V, prop. XXVII²⁸.

O que nos leva a entender uma das diferenças entre o grau da razão e o último estágio de conhecimento, é esta referência a um sujeito individual, presente neste e omissa naquele.

A proposição XXX, ao dizer “a nossa mente” (*Mens nostra*), insiste na idéia de uma mente determinada, exigindo que ela conheça o seu próprio corpo sob o ponto de vista da eternidade:

A nossa Mente, na medida em que se conhece a si mesma e conhece o Corpo sob o ponto de vista da eternidade (*sub aeternitatis specie*), tem necessariamente o conhecimento de Deus e sabe que é em Deus e que se concebe por Deus. Et. V, prop. XXX²⁹.

O escólio da proposição XXXI reforça esta idéia de uma individualidade própria quando faz depender a beatitude da autoconsciência e da consciência de Deus:

Quanto mais cada um se eleva nesse gênero de conhecimento mais está consciente de si e de Deus. Et. V, prop. XXXI, schol³⁰.

Ao apontar, no escólio da proposição XXXIX, as carências de quem possui um corpo com fracas aptidões – é o caso da criança e do jovem – o filósofo volta a repetir que essa debilidade é impeditiva de um conhecimento de si, de Deus e das coisas. O objetivo é alcançar a autoconsciência que só o último gênero de conhecimento permite atingir plenamente. E é numa referência ao caráter pessoal de cada ser humano

que a *Ética* termina. O seu último escólio demarca o *sapiens* do homem comum. A distinção é feita não por um qualquer conhecimento científico mas pela consciência de si mesmo, de Deus e das coisas:

O sábio, pelo contrário, considerado enquanto tal, dificilmente conhece a perturbação interior, mas tendo, por uma certa necessidade eterna, consciência de si mesmo, de Deus e das coisas, não deixa nunca de ser e possui o verdadeiro contentamento da mente. Et. V, prop. XLII, schol³¹.

Esta “*vera anima acquiescentia*” – o verdadeiro contentamento – implica a assunção da singularidade e da concretude no seio do Todo.

5.0 UMA SALVAÇÃO SEXUADA?

As teses da mente enquanto idéia do corpo bem como da salvação através do corpo autorizam-nos a especular sobre um tema que Espinosa não abordou expressamente e que à primeira vista parece insólito – o da sexualização das mentes. Ser-nos-á lícito colocar esta questão, omissa no pensamento do filósofo? Não estaremos a forçá-lo, levando-o para campos que nos interessam hoje mas que nunca diretamente o preocuparam?

As dúvidas que se levantam quanto à legitimidade desta abordagem apaziguam-se perante os textos. De fato se atendermos a alguns passos da *Ética*, verificamos que deles podemos deduzir conseqüências que nos esclarecem neste domínio. E ao fazê-lo, mantemo-nos fiéis ao *mos geometricus* pois, ao levantar esta questão, apenas estamos a derivar de certas proposições outras que delas são conseqüência.

Revisitemos o escólio da proposição XIII do livro II. Nela os corpos são confrontados uns com os outros em função das suas capacidades de agir e de padecer:

O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, quer dizer, um certo modo da extensão existente em ato e não outra coisa. Et. II, prop. XIII, escol.³².

²⁸ “Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia oritur.”. Et. V, prop. XXVII, G.II, p. 297.

²⁹ «Mens nostra, quatenus se et Corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi». Et. V, prop. XXX, G. II, p.

³⁰ “Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est [...]”. Et. V, prop. XXXI, schol., G. II, p. 300.

³¹ Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit, set semper, vera animi acquiescentia potitur.”. Et. V, prop. XLII, schol., G. II, p. 308.

³² «Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud.» Et. II, prop. XIII, G. II, p. 96.

Não é feita qualquer referência a uma distinção sexual mas é possível ao leitor tirar ilações. Os corpos dos homens e das mulheres são diferentes, como diferentes são os seus poderes e capacidades. Conseqüentemente, as idéias desses corpos – as mentes – espelham cada um desses indivíduos, na sua diversidade e particularidade, atendendo à especificidade da sua constituição própria.

Também a proposição LVII do livro III traz algumas achegas a esta temática. Nela nos é dito que:

Um qualquer afeto de um qualquer indivíduo difere do afeto de um outro, tanto quanto a essência de um difere da essência de outro. **Et.** III, prop. LVII ³³.

É uma tese que nos permite tirar conclusões no que respeita aos afetos que são próprios de homens e de mulheres. Colocando-nos no universo significativo espinosano, sabemos que, para o filósofo, as mulheres não são por natureza iguais aos homens, uma tese que explicitamente defende no último parágrafo do *Tratado Político* ³⁴. No incompleto capítulo XI desta obra, Espinosa pretendia debruçar-se sobre o Estado democrático, exaltando as vantagens deste no que respeita à realização de todos na Cidade. Infelizmente acaba mal, não só por não ter conseguido levar a cabo a tarefa que se propunha, como pela incompatibilidade que estabelece entre as mulheres e o governo democrático.

O tema abordado no parágrafo em causa – o da igualdade e da diferença – é ainda hoje recorrente nos estudos sobre as mulheres. O modo como o filósofo o resolve, embora não nos afete no ocidente, continua infelizmente, a manter-se atual em muitas partes do globo. O texto começa com uma interrogação para a qual ele encontra uma resposta imediata:

Talvez alguns perguntem se as mulheres estão por natureza, ou por instituição, sob a autoridade dos homens. Se é por instituição, nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Se, contudo, apelamos para a experiência, veremos que isto provém da sua fraqueza [...]. **T.P.**, XI, § 4 ³⁵.

³³ “Quilibet uniuscujusque individui affectus alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.” **Et.** III, prop. LVII, G. II, p. 186.

³⁴ TP, cap. XI, § IV, G. III, p. 360.

³⁵ «§IV. Sed forsitan rogabit aliquis, num foeminae ex natura, an ex instituto sub potestate virorum sint? Nam, si ex solo instituto id factum est, nulla ergo ratio nos coegit foeminas a regimine secludere. Sed si ipsam experientiam consulamus, id ex earum imbecillitate oriri videbimus.»

É uma interrogação retórica pois o filósofo não tem dúvidas. A sua resposta é inequivocamente partidária da diferença. Para dar força à tese que defende fundamenta-a na natureza (“*ex natura*”). Não é pois por convenção (“*ex instituto*”) que as coisas se passam deste modo; não se trata de um acordo provisório, nem de um costume ou de uma moda passageira: é a essência feminina que determina as mulheres a colocarem-se “sob a autoridade dos homens”. A razão que mantém este “*status quo*” parece ser uma razão forte, natural. Daí a sua inalterabilidade.

As mulheres são diferentes por natureza e, conseqüentemente, são-no também nas paixões. Sem dúvida que há uma essência comum aos humanos. Tal essência é o desejo. Mas a concretização deste altera-se consoante a essência de cada um, tal como nos diz a proposição LVII do livro III da *Ética*:

[...] O Desejo de cada um difere do Desejo do outro tanto quanto a natureza ou essência de um difere da essência do outro. **Et.** III, prop LVII, dem. ³⁶.

O escólio desta proposição permite-nos ir mais longe pois nele se mencionam diferentes tipos de realização consoante as diferentes naturezas. É verdade que os exemplos dados não fazem referência ao sexo. Os casos particulares apresentados são os do filósofo e do bêbado, demonstrando como divergem nos seus desejos essenciais e conseqüentemente na sua realização. De qualquer modo, pelo exemplo ficamos a saber que Espinosa admite um conceito geral de natureza humana mas que nesta inclui outros conceitos de menor extensão, como é o caso das diferentes naturezas: filósofos, bêbados, etc.

Terá sentido incluir neste conceito geral uma natureza feminina?

Poderíamos dizer que o uso genérico do termo homem, tal como era habitual na modernidade (e ainda hoje) diz respeito a homens e mulheres e que não tem sentido tirar ilações quanto a diferenças sexuais. Estas constituiriam um tema que pouco teria interessado o filósofo e sobre o qual ele acharia impróprio filosofar. No entanto, o referido texto do *T.P.* menciona concretamente a natureza feminina e fá-lo de um modo em que não há dúvidas quanto às particularidades desta:

³⁶ «uniuscujusque individui Cupiditas a Cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius abe essentia alterius differt.» **Et.** III, prop. LVII, dem., G. II, p. 186.

[...] E é lícito afirmar que a mulher não é por natureza igual ao homem, e também que é impossível que os dois sexos reinem igualmente, e muito menos que os homens sejam regidos por mulheres. **T.P.** XI, § IV.³⁷

Não iremos aqui interpretar o sentido deste passo. Ele só é verdadeiramente compreensível quando enquadrado no contexto geral do sistema espinosano. Tão pouco procuraremos minorar a misoginia do filósofo pelo confronto com outros textos em que percebemos que a todos, homens e mulheres, é dada a hipótese de salvação³⁸. Interessa-nos sim assinalar a diferença essencial que é atribuída a homens e mulheres e a caracterização de uma natureza feminina com idiossincrasias próprias. Estas são definidas, neste passo, pela negativa, pois são comparadas com o modo de ser dos homens no que se refere à política. Assim, Espinosa dá um particular relevo à fraqueza (*imbecillitas*), servindo-se desta característica para classificar genericamente as mulheres e para lhes vedar o acesso à participação no governo. Há uma desigual distribuição das qualidades de mando entre homens e mulheres. Nestas, há um “déficit” de força de alma (*animi fortitudo*) e de engenho (*ingenium*) que as afasta naturalmente do exercício do poder.

Note-se que nesta passagem, geralmente interpretada como sintomática da mentalidade patriarcal dominante no séc. XVII, os homens também são criticados. De fato, o afastamento das mulheres da governação resulta de eles serem movidos pelo desejo libidinoso (*libidinis affectu*). Como tal, apenas vêm nas mulheres objetos que desejam possuir com exclusividade:

[...] não admitem que as mulheres amadas tenham preferência por outros que não eles [...]. **T.P.**, cap. XI, § IV.³⁹

³⁷ «affirmare omnino licet, foeminas ex naturâ non aequale cum viris habere jus, sed eas viris necessario cedere, atque adeò fieri non posse, ut uterque sexus pariter regat, multò minus, ut viri a foeminis regantur.» TP, cap. XI, § IV, G. III, p. 360.

³⁸ Este tema foi por nós abordado numa comunicação (“Y-a-t-il un Salut pour les femmes?”), feita no Colóquio *Spinoza by 2000. Ethica V: Love, Knowledge & Beatitude*, Israel, Junho, 2000, publicado na sua versão portuguesa (“Haverá uma salvação para as mulheres? A hipótese do livro V”) em *Ethica*, Rio de Janeiro, 6, 1, 1999, pp. 130-152.

³⁹ “[...] quod viri aegerrime ferant, ut foeminae, quas amant, alia aliquo modo faveant, & id genus alia [...]”. T.P., cap. XI, § IV, G 359-360.”

As qualidades por elas possuídas de engenho (*ingenium*) e sapiência (*sapientia*), passam despercebidas ao olhar masculino ao qual apenas interessa a beleza, esquecendo os restantes atributos.

Este parágrafo final do T.P., tantas vezes usado para mostrar a condescendência dos filósofos no que se refere à identidade feminina, interessa-nos no âmbito desta comunicação, pelo relevo que é dado à diferença. Como vimos, problema da igualdade homens/mulheres coloca-se nele, primeiro de um modo condicional: “*Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens [...]*” e depois numa afirmação categórica, pela qual percebemos que o autor tem uma posição clara sobre o assunto: “[...] *é lícito afirmar, por consequência, que a mulher não é por natureza igual ao homem.*” (**T.P.**, cap. XI, § IV)⁴⁰.

O texto do T.P. tem um objetivo principal: mostrar como deve organizar-se governo democrático de modo a manter-se estável. A diferença entre natureza feminina e masculina é enfatizada com o intuito de alertar para os malefícios de uma democracia paritária. Mas se sairmos do domínio político e enveredarmos no plano da salvação individual, percebemos que as diferenças se mantêm, sendo o tema retomado agora nos seus aspectos positivos. É na proposição XXXIX do livro V da *Ética*, bem como na respectiva demonstração e escólio, que encontramos elementos que nos permitem concluir por uma realização sexualmente diferenciada.

Retomemos pela última vez a proposição XXXIX:

Quem tem um corpo apto para certas coisas, a máxima parte da sua mente é eterna. **Et.** V, prop. XXXIX⁴¹.

Dela tentaremos agora extrair elementos susceptíveis de corroborar a questão da sexualização da mente. Analisemos o contexto da proposição, bem como o seu objetivo e implicações. Ela situa-se na reta final de uma exegese cognitiva e ética. O seu intuito é demonstrar que a salvação diz respeito à totalidade da pessoa humana, nas suas vertentes mental e corpórea. Está em causa o terceiro gênero do conhecimento, definido como atividade amorosa, decorrente da apreensão das coisas em Deus. Quem tem ou teve

⁴⁰ “[...] si ex natura foeminae viris aequales essent [...]”/ “[...] affirmare omnino licet, foeminas ex natura non aequale cum viris habere jus [...]”. Ibidem.

⁴¹ Et. V, prop. XXXIX. Vj latim nota 1.

acesso a este estágio cognitivo? Será que Espinosa dele fala com conhecimento de causa? Sabemos que a ciência intuitiva não é para todos. Admitimos que pelo menos o autor da *Ética* teve uma vivência pessoal deste estágio cognitivo. Mas Espinosa era fraco de corpo. O “grande número de aptidões” não pode referir-se à força física nem tão pouco à saúde. Lembrando mais uma vez o pequeno tratado de física que surge no livro II a caracterizar os corpos e as suas virtualidades, entenderemos por aptidões as capacidades de relacionamento, de ação e interação. E sem dúvidas que essas aptidões recebem a marca do sexo.

São muitas as aptidões próprias do corpo feminino – conceber, dar à luz, amamentar, etc. etc. Certamente que tais aptidões e poderes terão influência nas mentes correspondentes. A vivência plena prende-se com o conhecimento do corpo, com a otimização das suas possibilidades, com o estabelecimento de relações múltiplas e variadas com os outros corpos. A transformação de passividade em atividade implica um aumento da perfeição de cada qual. Espinosa não defende que esse caminho de aperfeiçoamento, essa *emendatio*, seja uniforme. Cada ser se realiza pela e na apropriação e aprofundamento daquilo que é, não tentando – porque impossível – ultrapassar a sua essência. Deste modo, tem sentido considerar na mente individual, idéia de um corpo singular, o elemento sexual que a diferencia. É lícito falar em Espinosa do que à primeira vista parece absurdo – a sexualização das mentes. Mesmo que seja para contestar o grau de *imbecillitas* que o filósofo, um pouco ligeiramente atribui à natureza feminina.



O CONCEITO DE CONHECIMENTO A PARTIR DO PENSAMENTO DE BENEDICTUS DE SPINOZA

MARIA TEREZA MENDES DE CASTRO¹

INTRODUÇÃO

Este trabalho buscará apresentar o conceito de conhecimento em Spinoza, tendo como base a leitura de sua obra “Tratado da Correção do Intelecto”.

Como é natural ocorrer, à medida que tentamos progredir na fundamentação de nossos estudos filosóficos, somos levados sempre a uma retomada à tradição filosófica grega. O saber, para os gregos, denotava uma aspiração de vida. Considerada o melhor bem, a sabedoria garantiria ao homem o uso correto de outros bens proporcionando, ao ser humano, a possibilidade de melhor conduzir sua vida. Aristóteles validou este pensamento afirmando que “por natureza, todos os homens aspiram ao saber.” Sendo esta aspiração entendida como uma necessidade intrínseca à natureza humana, podemos identificá-la também a uma necessidade de vida, ou, como diria Spinoza, ao perseverar em nossa existência. Perseverar em nossa existência é potência de vida. Potencializar-se, para Spinoza, é promover bons encontros que somente se concretizam através do conhecimento.

Este trabalho será fundamentado em alguns elementos que são intrínsecos ao conhecimento e à sua evolução. Primeiramente, abordaremos o amor como ascese espiritual, na concepção platônica, e o amor como elemento que nos conduz ao mais elevado grau de conhecimento, na perspectiva de Spinoza.

Várias são as concepções de amor. Contudo, nos deteremos à visão platônica na obra “O Banquete” e, posteriormente, à concepção spinozista através da obra “Tratado Breve”. Ambas as concepções, embora distintas em certos aspectos, apresentam um ponto em comum de fundamental importância: o amor como força unificadora que atrai semelhantes, que nos potencializa e nos conduz ao maior grau de conhecimento: o conhecimento verdadeiro.

Em seguida, abordaremos as definições de vontade e desejo, na perspectiva spinozista. Posterior ao amor, são eles os elementos essenciais para o entendimento acerca de nossas escolhas e do conhecimento de nossa natureza.

Por fim, encerraremos com o conceito de conhecimento através do ponto de vista da tradição filosófica grega e spinozista acrescentando, ainda, uma breve reflexão acerca da atual acepção do conhecimento. Embora tais concepções possam convergir para um mesmo fim, ou seja, a compreensão do universo, hoje é notória a subtração do homem como parte intrínseca neste processo de conhecimento. Além disso, o conhecer parece estar se desvinculado cada vez mais do ato de compreender causando uma considerável ruptura na edificação do conhecimento perfeito.

1.0 O AMOR PLATÔNICO, UMA PEQUENA ABORDAGEM

O amor, sentimento controverso, é abordado na obra de Platão, *O Banquete*, e discutido em suas várias concepções. O discurso de Diotima, a sacerdotisa, parte do princípio de ser ele um gênio que promove o vínculo entre o mundo dos deuses e o mundo dos mortais. O Amor não é um deus, mas um gênio inquieto com a sua condição intermediária – nem homem nem deus – que ambiciona alcançar a sabedoria, atributo restrito aos deuses.

O amor, escreve Platão, “ama aquilo que lhe falta, e que não possui”. O amor é imperfeito e incompleto. Contudo, esta carência não se revelará para Platão como uma negatividade, mas como algo que irá inspirar no homem o desejo de evoluir em seu conhecimento.

Na concepção platônica, o amor – força mediadora entre o sensível e o supra-sensível - em seu grau menos elevado, é responsável por despertar o desejo de fecundidade do corpo. O homem, através da geração de um outro ser, intenta tornar-se imortal. Entretanto, esta geração que se dará apenas em nível corporal não o apaziguará em seu desejo de eternidade.

¹ Discente do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ e membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA – ANPOF.

O desejo humano ultrapassa a pretensão de eternidade da matéria e almeja alcançar um nível mais elevado, mais supremo: o nível espiritual. O espírito, quando “fecundado”, irá possibilitar a contemplação da idéia que é, para Platão, uma percepção intelectual. Esta ascensão do amor platônico que culmina na compreensão perfeita da essência das coisas é responsável pela identificação daquilo que é imutável e eterno. Este reconhecimento permite não só a harmonia do universo, como também a constituição do saber que ordenará a vida do homem.

Este itinerário do amor platônico que parte do conhecimento sensível, passa pela fecundidade e chega ao Absoluto, apresenta certa similaridade com os graus de conhecimento apresentado por Spinoza, sobre o qual falaremos no tópico seguinte.

O Amor platônico é um evoluir no conhecimento que se faz possível não apenas pela contemplação da Idéia, mas indispensavelmente pelo corpo, pela experiência primeira do mundo sensível. A necessidade de amar, mesmo que primeiramente um corpo, é um ponto de partida para o conhecimento verdadeiro. É necessário, portanto, a experiência sensível para ocorrer o desejo de fecundidade do espírito. Spinoza ao falar do amor, afirma que ele nasce do conceito e do conhecimento que temos de alguma coisa (objetos) e que sua existência é necessária para nos fortalecer em nossa existência. Este amor, assim como em Platão, nos fará, através da inserção da razão, repelir o efêmero e buscar o eterno, o conhecimento verdadeiro.

2.0 O AMOR NA DOUTRINA SPINOZISTA

De uma forma mais habitual, podemos compreender o amor como um sentimento que atinge o homem e nele desperta um desejo de permanência que, se sacia somente com a união à coisa amada. Esta compreensão vulgar acerca do amor, até certo ponto, não difere da concepção inicial do amor platônico e do amor spinozista. Em ambos os casos, o Amor se apresenta inicialmente como um condutor que, de forma gradativa, possibilitará a Idéia do belo em si, no caso de Platão, e o amor intelectual por Deus, no caso de Spinoza.

Na doutrina spinozista, a progressão do conhecimento não poderia ocorrer de forma abrupta, dado que a mente humana é apenas uma parte do intelecto infinito de Deus. Para a ascensão do conhecimento, Spinoza afirmará que ao homem é

possível três formas de conhecer: através da opinião, da fé e do conhecimento claro. Segundo Spinoza, a *opinião* estará sempre sujeita ao erro, em razão de se originar sempre de um “ouvir falar”, ou seja, por intermédio de outros e sem passar pela própria intelecção. Neste tipo de conhecimento, a imaginação atua de maneira predominante sobre o intelecto humano. A *fé*, o segundo grau de conhecimento, se constitui a partir da ação da razão, ou seja, por meio da convicção humana e com total exclusão da opinião alheia. Nesta etapa de conhecimento, o pensamento atua de maneira mais reflexiva onde a idéia obtida passa por uma avaliação de sua validade. Já o *conhecimento claro*, ultrapassa o entendimento racional e alcança a percepção perfeita. A idéia concebida neste grau, não se encontra mais restrita somente no âmbito da razão. Ela pode ser entendida em sua causa, ou seja, em sua origem com a perfeita clareza de sua gênese. Esta idéia clara, “reintegra” o homem à Natureza e o faz compreender sua ordem. O conhecimento claro traz a compreensão de que o homem na Natureza não é um império à parte, mas sim parte deste império.

A distinção entre esses gêneros de conhecimento baseia-se, segundo Spinoza, na capacidade do intelecto em captar, ou reconhecer, aquilo que é contingente ou necessário. Spinoza entende por contingência um “defeito” de nosso conhecimento, uma espécie de ilusão que formamos a partir de nossas idéias confusas. Tudo na Natureza é necessário e admitir uma contingência como uma necessidade é, no mínimo, a formação de uma idéia inadequada da realidade. Já a razão, como uma boa conselheira, recusa a contingência e distingue a idéia verdadeira (a idéia necessária) de todas as outras percepções. Aquilo que é necessário o é sob dois aspectos: em relação à sua essência e em relação à sua causa. No primeiro caso, trata-se do necessitarismo divino, onde a essência envolve a existência. No segundo caso, Deus, como substância primeira, é causa de todas as coisas e sem ele nada poderia ser concebido. O terceiro gênero de conhecimento, não só reconhece o necessitarismo divino, como tem a compreensão perfeita da eternidade divina. Em resumo, na seqüência perfeita do conhecimento, exclui-se, primeiramente, as idéias confusas, posteriormente, acata-se o necessitarismo divino e, por fim, compreende-se a eternidade de Deus como única força criadora de todas as coisas existentes. “Quando nós compreendemos que Deus é causa de tudo, tudo nos dá alegria e tudo produz amor a Deus”.

Reconhecemos, portanto, que o conhecimento acerca do todo, produz o amor verdadeiro e este amor se direcionará necessariamente a Deus. Entretanto, Spinoza reconhece a tendência humana em deixar-se abalar pelo ânimo e, a partir disso, formar conceitos positivos e negativos acerca das coisas. No *Tratado da Correção do Intelecto*, ele afirma que “toda felicidade ou infelicidade consiste somente numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos pelo amor”. No capítulo V de sua obra “Tratado Breve”, segunda parte, Spinoza detalhará todos os graus deste afeto e mostrará sua necessidade para evoluirmos em nosso conhecimento.

“O amor não é nada mais que gozar de uma coisa e unir-se a ela”². Podemos afirmar que para a efetivação do amor, é necessária, primeiramente, a existência de um sujeito a ser afetado (que ama) e um objeto que despertará tal afeto (coisa externa). Neste processo de atração, incidirá uma força subjetiva de valoração que permitirá o relacionamento entre o sujeito e o objeto exterior. O amor que se estabelece nesta relação, como afirma Spinoza, “nasce da representação e do conhecimento que temos de uma coisa.”³ Tal representação nada mais é do que a ação da subjetividade humana valorando o objeto de sua percepção. O homem, em busca de sua completude, busca relacionar-se e unir-se a algo. Isto é necessário à preservação de sua existência. O homem nada é fora do universo, fora da Substância. O homem é um “modo” da substância e sem ela não pode existir nem ser concebido.

A escolha acerca do objeto ao qual o homem deverá se unir, ocorrerá em outro momento, em uma outra etapa que medeia o amor e o desejo. Esta volição formada na “alma” é apenas um modo de pensar (ente de razão) a que Spinoza denominará vontade.

Anterior ao desejo, há um objeto exterior que será eleito como algo benéfico ou não à sua existência. Ao eleger tal objeto como bom, estamos fazendo a opção de unirmos a ele. Esta ação de escolha será entendida como vontade e a revelação desta inclinação, desejo. Em síntese, o amor conduz, a vontade pondera e o desejo revela.

3.0 O DESEJO COMO REVELAÇÃO DA NATUREZA HUMANA

Como mencionamos anteriormente, a razão é conselheira, mas não é suficientemente para determinar o homem a fazer escolhas positivas. A razão dá a ele

² “El amor no es nada más que gozar de una cosa y unirse con ella” (*Tratado Breve*, p. 109).

³ *Ibidem*, p. 110.

apenas a capacidade de conhecimento de suas ações e a possibilidade de análise acerca de suas idéias. Esta parte do processo reflexivo é, então, essencial à formação das idéias adequadas que, em sua seqüência, promove o que Spinoza chama conhecimento intuitivo. Através do conhecimento intuitivo, o homem procura agir de acordo com a sua natureza, com a sua essência, e aquele que transgredir sua intuição, estará transgredindo seu ser, abalando, desta forma, a ordem da natureza.

Esta força determinante e reveladora de nossa essência será reconhecida por Spinoza como *desejo*. O desejo revela a natureza humana e nos aproxima o daquilo que Spinoza chama conhecimento verdadeiro.

Para um melhor esclarecimento, faremos uma distinção entre o conceito de *desejo* e *vontade* por intermédio de sua obra *Ética*. Segundo Spinoza, a vontade é apenas um esforço que se refere unicamente à mente. Logo, a vontade é passiva, não atua, pois necessita que o corpo seja também afetado. Contudo, esta vontade quando atinge mente e corpo simultaneamente, dá-se o que Spinoza denomina *apetite*. Spinoza identifica ainda o *apetite* à *essência* do homem já que é a sua essência que o inclina a agir de determinada maneira. O homem revela sua essência através de sua ação que é determinada pelo desejo, e, como já mencionamos anteriormente, o desejo mostra a nossa natureza. Por esta razão, Spinoza afirma que “o desejo é o apetite de que se tem consciência”⁴. A vontade, enquanto se dá na mente, é comandada apenas pela razão, mas quando se dá simultaneamente no corpo e na alma, transforma-se em potência, em movimento, em ação.

4.0 O ENCONTRO DE SEMELHANTES

Vimos que o amor é o prazer que se manifesta por estarmos unidos àquilo que desejamos e que o desejo, como afirma Spinoza, é a revelação de nossa inclinação, de nossa natureza. Tal inclinação, entretanto, não ocorre em razão de uma falta ou carência absoluta; ocorre em razão do desejo de completude, ou melhor, daquilo que “confirma” a nossa essência e que nos fortalece. Porém, neste processo de identificação não há uma comunhão de contrários, mas a união de semelhantes distintos entre si numa mesma substância. Ao contrário de Platão, o amor spinozista não transcende a matéria, mas permanece no interior da substância única e nela se eleva. Os bons encontros

⁴ *Ética*, Livro III, escólio proposição IX, p. 182.

que se realizam para promover nossa força de existir são como um reconhecimento de nossa existência dentro da essência de Deus.

Para nos fortalecermos em nossa existência é necessário nos unir a algo e para isso, é necessário amar. O conceito e o conhecimento que temos acerca do objeto ao qual dedicamos nosso amor serão determinantes em nossa potencialização, ou seja, no fortalecimento de nossa existência e em nossa paixão alegre.

Visto que todas as coisas existentes foram criadas a partir de Deus e que tais coisas são apenas modos criados dentro dos atributos divinos, podemos afirmar que tais coisas, enquanto modos, procuram uma comunhão com a substância primeira. Não existe um ser a parte. Existe o Ser que é Deus. Deus é o “uno-múltiplo” e esta multiplicidade no uno sempre tenderá a tornar-se parte indistinta desse. Assim como a união se dá em Platão pela nostalgia do Absoluto, em Spinoza a união se dará após uma seqüência de bons encontros através dos quais nos identificaremos com a idéia da essência.

Como temos por intuito neste trabalho falar somente acerca do conhecimento e de sua elevação, destacaremos somente os “bons encontros”, isto é, aqueles que favorecem a nossa constituição e que nos potencializa. Evoluir em conhecimento é, na verdade, nos elevarmos ao conhecimento das causas e todo este evoluir está relacionado à formação de nossas idéias. A idéia-afecção (idéia inadequada) pertence ao primeiro nível de conhecimento, isto é, aquele em que não tenho conhecimento da causa, mas unicamente a idéia vaga e confusa do efeito de um corpo sobre o meu. No segundo nível de conhecimento (idéia-noção), tenho, através da maturação de minha experiência, a idéia daquilo que pode me ser útil ou não. Formamos, a partir disso, uma idéia adequada, ou seja, temos agora o conhecimento do efeito já com a idéia das causas. Podemos, neste caso, ter a noção daquilo que nos convém e, em razão disso, escolher ou rechaçar tal objeto. O terceiro grau de conhecimento, que estaria relacionado à idéia da essência, seria não só a compreensão daquilo que nos convém ou que pode nos potencializa, mas uma compreensão de nós mesmos e de nossas várias relações com o mundo e, conseqüentemente, o encontro com Deus.

O encontro de semelhantes, o que intitula este tópico, resume a busca do nosso entendimento acerca daquilo que nos potencializa, que nos faz pessoas de ação e, portanto, felizes. Podemos compreender

somente aquilo que se identifica com o nosso ser, com a nossa natureza. Aquilo que se opõe ao nosso ser, automaticamente, nos despotencializa e nos destrói. São as paixões tristes.

É no encontro de semelhantes que se constitui a consciência de uma substância única. Fomos criados a partir dela. O monismo substancial de Spinoza é caracterizado por uma multiplicidade infinita de atributos sendo cada um deles distintos entre si. O homem é um modo de ser na natureza que pretende sua integração a esta por meio da evolução em seu conhecimento. Por intuição, ou consciência dessa imanência, o homem tenderá sempre a se reintegrar ao Uno que, na verdade, sempre o envolveu, mas que, em virtude de sua percepção múltipla e equivocada do real, dele se “separou”.

5.0 O CONHECIMENTO EM SPINOZA

Nos tópicos anteriores, tentamos esclarecer alguns elementos que envolvem a evolução do conhecimento como: o amor, a vontade e o desejo. Trataremos agora do conceito de conhecimento a partir da obra “Tratado da Correção do Intelecto”. Abordaremos o método reflexivo através do qual Spinoza propõe um rigor na estrutura do nosso pensamento visando ao aperfeiçoamento do ser humano.

Primeiramente, Spinoza chama a atenção para a justa medida e pede que não confundamos “meios” com “fins”. Devemos utilizar os “meios” apenas como “meios” e cada instrumento de acordo com sua verdadeira função. Fica evidente a preocupação de Spinoza com o equilíbrio e o bom senso para a condução inicial do pensamento.

O método spinozista é o conhecimento reflexivo, ou seja, o próprio conhecimento é pressuposto para a existência do método. Ao método não cabe a busca, mas sim a reflexão sobre o que lhe fundamenta. Spinoza alerta que não devemos ocupar nossa mente com idéias falsas ou fictícias (não claras); devemos nos apossar de uma idéia verdadeira e seguir em nossa reflexão para o nosso evoluir no conhecimento. A clareza da idéia está intimamente ligada à sua simplicidade; logo, quanto mais complexa, mais confusa.

O que Spinoza denomina idéia verdadeira é o conhecimento de sua causa, ou seja, nossa percepção clara de como a coisa se forma. Exclui-se, portanto, desta forma de percepção aquilo que provém do “ouvir

falar” e da experiência vaga (primeiro grau de conhecimento) em razão de não termos acesso à sua essência. Devemos entender nosso objeto de investigação através de sua essência (causa em si mesmo), ou mesmo através de sua causa próxima (se a causa não é em si).

A investigação do conhecimento deverá ser entendida como um saneamento de nossa percepção. Quando nos deixamos confundir em nossas percepções, nos perdemos também da ordem natural do nosso pensamento nos desviando, dessa maneira, do Conhecimento Perfeito.

Toda reflexão a partir de um conhecimento primeiro que se eleva ao conhecimento verdadeiro, indiscutível e absoluto, aponta para um conhecimento imanente. A idéia verdadeira e todas as outras seqüências de idéias estão dentro do próprio conhecimento absoluto. A ordem certa da natureza propõe esta imanência, isto é, todo o conhecimento se dá em si mesmo. Por isso, a idéia verdadeira é simples, tão simples e clara quanto o conhecimento verdadeiro. Assim como o conceito de substância a define como “aquilo que é em si e por si é concebido”, o conhecimento verdadeiro é essência e causa de si mesmo, assim como é causa de todos outros conhecimentos existentes. Aquilo que é acidental está fora da substância, portanto falso; aquilo que não pertence à ordem correta do intelecto não pode fazer parte do conhecimento verdadeiro. Estes acidentes, ou erros do sentido, poderão ser entendidos em Spinoza como as idéias fictícias e falsas que têm origem na própria imaginação.

Conhecer, para Spinoza, é conhecer a totalidade; e conhecer a totalidade é ter a compreensão de tudo que envolve o todo. Isto é, ter a compreensão de nós mesmos dentro do universo que nos envolve. O conhecimento intuitivo propõe o reconhecimento de sua imanência. Não podemos ultrapassar barreira alguma, pois cairíamos numa transcendência, mas temos que chegar à percepção adequada deste todo. Temos que perceber que nossa essência estabelece uma relação com a Natureza e que para alcançar nossa felicidade, não podemos nos conduzir contrariamente a ela. Devemos promover sempre “bons encontros”, por isto temos que nos conhecer para que possamos entender sobre aquilo que nos potencializa e que nos levará inevitavelmente ao bem supremo.

Nossa aptidão em promover bons encontros, revela nossa autonomia em relação apenas à capacidade

de compreensão de nossa natureza e das forças de nossas afecções. O conhecimento nos liberta da ignorância acerca de nossos vícios e paixões e nos proporciona uma visão clara do nosso mundo.

Podemos concluir que, após mais de três séculos, o pensamento de Spinoza envolve questões fundamentais relacionadas ao nosso tempo. O estresse causado por excessos diários, demonstra o quanto perdemos a noção da justa medida. A obsessão por conquistas materiais tem-nos feito confundir meios com fins. Ao que parece, o ser humano, em sua maioria, restringiu-se ao primeiro gênero de conhecimento demonstrado por Spinoza. Por não evoluirmos em nossa compreensão, estamos nos limitando à formação de idéias confusas e inadequadas. Não conseguimos concluir sobre o conhecimento das causas de nossos afetos. Isto explica o porquê do crescente apego à religião como forma de solução de nossos problemas. O homem, não conhecendo seu corpo e os efeitos de outros corpos sobre ele, tem vivido de forma quase alienada e, por muitas vezes, desgovernado em suas ações.

Hoje, fala-se muito sobre ser livre, mas apenas no que se refere à ação não coagida. Contudo, estamos ainda presos às superstições, ao medo, aos preconceitos, às nossas paixões e, principalmente, presos em nossa ignorância sobre nós mesmos. Presos em nosso desconhecimento.

O conhecimento, pretensão antiga do ser humano, tem evoluído cada vez mais, contudo de forma contrária ao que pretendiam os filósofos gregos e o próprio Spinoza. O conhecimento tem avançado no campo tecnológico e produzido cada vez mais efemeridades. Voltado para uma dinâmica onde o útil em pouco tempo se torna obsoleto, o conhecimento tem hoje uma conotação apenas tecnológica e utilitária. O homem tem avançado nesta tecnologia, mas retroagido na compreensão de si e das causas daquilo que lhe afeta como ser humano.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Bendedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ESPINOSA, Baruch. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética**; seleção de textos: Marilena de Souza Chauí; tradução de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

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

REALE, GIOVANNI. **História da Filosofia – Antigüidade e Idade Média** – v. I. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

SPINOZA. **Tratado Breve**. Introducción, traducción, notas y los índices de Atiliano Domínguez. Madrid: Alianza 1990. (Sección: Clásicos).



SPINOZA E A PASSAGEM AO POLÍTICO ¹

OU O QUE O SPINOZISMO IMPLICA EM TERMOS DE PRÁTICA TEÓRICA

PAULO DOMENECH ONETO *

O conhecimento é um processo de aperfeiçoamento contínuo da comunicação. Ele multiplica a potência de todos [...] [D]evemos admitir juntamente com ele [Spinoza] que o conhecimento é uma prática, e que a luta pelo conhecimento (a filosofia) é uma prática política.

ÉTIENNE BALIBAR

INTRODUÇÃO DIGRESSIVA: SPINOZA E NIETZSCHE

Quem é spinozista? Às vezes, certamente, aquele que trabalha “sobre” Spinoza, sobre os conceitos de Spinoza, desde que com bastante reconhecimento e admiração. Mas também aquele que não é filósofo e que recebe de Spinoza um afeto, um conjunto de afetos, uma determinação cinética, um impulso [...] caráter único de Spinoza, é que ele, o mais filósofo dos filósofos [...], ensina o filósofo a se tornar não-filósofo.

Quem é hoje, o jovem nietzscheano? É aquele que prepara um trabalho sobre Nietzsche? É possível. Ou será aquele que, voluntária ou involuntariamente, pouco importa, produz enunciados singularmente nietzscheanos na corrente de uma ação, de uma paixão, de uma experiência?

GILLES DELEUZE

Vários estudos recentes têm procurado ressaltar a proximidade entre as filosofias de Spinoza e de Nietzsche, sugerida pelo próprio filósofo alemão na já célebre carta escrita para seu amigo Franz Overbeck, datada de 30 de julho de 1881. Nela, Nietzsche afirma ter descoberto em Spinoza um precursor. Segundo

* Doutor pela Université de Nice e bolsista da FAPERJ trabalhando junto à UGF-RJ (UNIVERSIDADE GAMA FILHO).

¹ Parte do texto que aqui reproduzo é extraído de minha proposta de pesquisa como professor-visitante na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE no ano de 2006. A idéia de analisar o modo como Spinoza reúne as questões éticas e políticas (ou passa de umas às outras) ao longo de sua obra acabou, porém, encontrando um desdobramento inusitado devido à minha participação no Congresso da ANPOF daquele ano. Decidi, por conta do evento, aproveitar os resultados parciais da pesquisa citada para prosseguir no meu esboço de crítica ao que julgo serem as formas predominantes de se pensar e difundir o pensamento no Brasil. Este aspecto de meu trabalho, embora aparentemente distante do título aqui proposto, também se enquadra numa pesquisa de caráter mais amplo, sobre as características “nacionais” da filosofias.

ele, isso não se deveria apenas ao fato de ambos compartilharem da mesma tendência global ou – poderíamos talvez dizer – de um mesmo *pathos* filosófico “imanentista”². De um modo mais específico, Nietzsche se vê na doutrina de Spinoza em cinco pontos capitais (cinco “nãos”):

1. Na negação da liberdade da vontade (ambos são fervorosos críticos da noção de livre-arbítrio);
2. na negação da presença de fins exteriores ao movimento próprio de cada coisa que existe;
3. na negação de uma ordem moral do mundo, ou seja, na não-naturalização dos valores como eternos e universais;
4. na negação de que exista algo de não-egoísta na vida;
5. na negação da idéia de Mal (a letra maiúscula deixando claro que se trata de uma recusa de atribuir à idéia alguma substancialidade).

O filósofo não deixa de admitir que as divergências entre os dois pensadores talvez sejam, ainda assim, imensas. Procura, porém, reduzi-las às diferentes condições em que cada um deles produziu sua filosofia, dadas por épocas, culturas e saberes bastante distintos. Enfim, conclui pela afirmação de uma certeza: a de que sua solidão no alto das montanhas se tornou, com a descoberta de Spinoza, uma “solidão a dois”³.

² Essa tendência se caracterizaria basicamente pela afirmação de todo “ser” como se dizendo do devir, isto é, de uma inseparabilidade entre a vida e seus movimentos singulares, entre a potência e o que ela pode, entre o pensamento e as verdades que ele produz, entre o desejo e os valores de que ele se reveste, etc. (cf. minhas teses de mestrado e de doutoramento mencionadas nas referências bibliográficas).

³ O termo utilizado por Nietzsche é *Zweisamkeit*, a partir de “solidão” – que, em alemão, pode ser dito *Einsamkeit*. O jogo de palavras é intraduzível em português, a não ser que seja criado um neologismo, o que acaba por retirar a força poética da expressão nietzscheana. Eis porque prefiro traduzir o trecho por “solidão a dois”.

Meu objetivo com este artigo não é explorar nenhum dos pontos de convergência mencionados por Nietzsche. Não pretendo tampouco traçar qualquer tipo de comparação entre os dois filósofos no que tange o elo entre as esferas da ética e da reflexão política. Minha análise concerne, aqui, única e exclusivamente, ao pensamento de Spinoza. Se me refiro à proximidade que parece existir entre esses pensadores é com um duplo – mas bastante simples – propósito.

Por um lado, permito-me essa digressão em torno de Spinoza e Nietzsche com o intuito de deixar indicado o pano de fundo imanentista que anima minha pesquisa. Mas, por outro lado – e eis aqui o ponto mais importante –, resalto a afinidade entre Spinoza e Nietzsche para deixar assinalado o fio que une meus dois esboços de crítica à filosofia brasileira, elaborados por ocasião dos congressos da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia) de 2004 e de 2006: o esboço que aparece ao final deste texto, a partir de Spinoza, e o esboço que procurei fazer a partir de Nietzsche dois anos antes.

Na primeira ocasião (2004), sob o título “Nietzsche e a filosofia no Brasil hoje”, procurei encetar uma crítica ao que considerava o modo predominante de se fazer filosofia em nossas terras. A mim parecia que ficávamos presos demais a comentários sem utilizarmos os conceitos dos autores estudados como ferramentas para pensarmos *nossas próprias questões*. Por isso, ao submeter o texto final para publicação, na revista de pós-graduação da UGF-RJ (Universidade Gama Filho)⁴, decidi “rebatizá-lo” com o título *Por que talvez ainda não sejamos nietzscheanos*. Isso porque Nietzsche não deixou, em nenhum momento de sua trajetória filosófica, de levar seu pensamento além dos gregos, de Schopenhauer ou de quem quer que lesse ou estudasse. Ser nietzscheano seria, portanto e talvez acima de tudo – como sugere Gilles Deleuze –, produzir enunciados nietzscheanos que brotam na corrente de uma ação, de uma paixão ou de uma experiência. Eu fazia, portanto, naquela ocasião, uma crítica a um aspecto *interno* da filosofia no Brasil, uma crítica ao modo que teríamos de praticá-la. E partia para tanto de Nietzsche e da idéia deleuzeana de “pensamento nômade”. O modo *troppo* exegético de fazer filosofia, além de pouco nietzscheano, constitui ainda, ao meu ver, um de nossos maiores “dramas intelectuais”.

⁴ ONETO, P. G. DOMENECH, “Por que talvez ainda não sejamos nietzscheanos”. *Ethica*. Rio de Janeiro: UGF, v.11, n. 2, pp. 329-341, 2005.

De lá para cá passei a ser confrontado com outro aspecto, um segundo “drama”, que enxergo como *externo* à filosofia. Ele diz respeito não mais ao modo de fazer filosofia e estudar autores, mas sim ao uso que fazemos da filosofia, que me parece pouco filosófico, agora no sentido de Spinoza. Assim, se o modo de praticar a filosofia não me parecia filosófico o bastante no sentido nietzscheano, gostaria de compartilhar com vocês uma nova suspeita e preocupação: a de que o uso que fazemos da filosofia talvez não seja suficientemente filosófico, pelo menos não no sentido spinozista. Pois ser spinozista é, talvez – e como sugere Deleuze novamente –, não apenas estudar os conceitos de Spinoza, mas se deixar afetar por eles. E se deixar afetar ou impulsionar pela filosofia spinozista, sobretudo em seu aspecto político, parece querer dizer: trabalhar junto, “multiplicar a potência de todos”, fazer da prática filosófica uma luta pelo conhecimento mais do que uma luta por outro benefício qualquer. É o que pretendo mostrar neste artigo. Se minha hipótese fizer algum sentido, creio que o título “Spinoza e a passagem ao político” pode (quem sabe?) se transformar em algo como: *O que o spinozismo implica em termos de prática teórica?*

Em todo caso, tanto na crítica nietzscheana ao modo demasiado exegético de se fazer filosofia quanto nesta, spinozista, dirigida a certo uso que fazemos da disciplina filosófica, estamos fazendo política. Estamos afirmando a necessidade de se sair do papel institucional do filósofo profissional. Estamos tentando aprender a pensar sem a preocupação de assegurarmos o lugar de onde falamos.

1.0 DA ONTOLOGIA À ÉTICA

As questões acerca da imanência no campo da ontologia, e dos valores como modos de pensar ancorados no desejo⁵ marcam a filosofia spinozista, sobretudo na *Ética*. A afirmação da imanência se dá desde o livro I (*De Deus*). Spinoza apresenta ali uma teoria segundo a qual tudo é causado sem que, no entanto, as causas estejam separadas daquilo que causam e sem que ajam de modo isolado dos demais processos causais. Dizer que as causas não estão separadas dos seus efeitos é negar qualquer teleologia, isto é, qualquer hipótese de uma finalidade exterior aos processos naturais. Sugerir que as causas não agem

⁵ Cf. SPINOZA, B., *Ética*, IV, Prefácio; e sobretudo III, 9 e 39, escólios.

de maneira isolada implica uma recusa de teses de tipo mecanicista, para as quais os acontecimentos obedecem a leis causais independentes umas das outras.

Em contraste com finalismo e mecanicismo, o spinozismo compreende a realidade como *totalidade infinita de causas*, mantida por um princípio interno que perpassa cada coisa ou *modo*. Esse “princípio” é a própria substância (denominada “Deus”)⁶ que deve, por isso mesmo, ser dita única⁷. Assim, além de ser definida como “o que existe em si e por si é concebido”, a substância spinozista é causa de si mesma (*causa sui*) e de tudo o que há ou pode haver. É nesse sentido que ela pode ser dita causa *imane* e não transitiva de todas as coisas, substância infinita e indivisível⁸.

A substância é, portanto, a única coisa que existe em si. Nos termos utilizados para definir a *causa sui*, ela é aquilo “cuja essência envolve a existência”⁹. Isto quer dizer que ela não necessita de nada para existir. Por outro lado, como tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa¹⁰, fica claro que todas as coisas só podem existir *na* substância¹¹. As coisas existem como resultado da eficiência da substância. Mas esta substância divina não é somente causa eficiente da existência das coisas. Ela também é responsável pela essência delas, na medida em que estas são as próprias afecções ou modos de ser daquela.

Compreender adequadamente as coisas requer, desde então, uma compreensão do que constitui a essência da substância. A essência das coisas produzidas não envolve sua existência – que por isso não é necessária –, mas esta tampouco é contingente. Ao contrário, nossa existência decorre necessariamente da essência da substância¹². Os conceitos de *natureza naturante* e *natureza naturada*, discutidos no escólio da proposição 29, livro I, são introduzidos para explicar essa intrincada relação em que *liberdade e necessidade não se opõem*. Deus é causa livre (*naturante*) porque nada o constringe a produzir, sendo sua existência necessária. Ao passo que tudo o que “Ele” produz e engloba é mais ou menos constringido ou “necessitado” (*naturado*), sendo sua existência necessária unicamente enquanto envolvida na essência “Dele”.

⁶ Cf. *Ibid.*, I, definição 6.

⁷ Cf. *Ibid.*, I, 14, corolário 1.

⁸ Cf. *Ibid.*, I, 18 e 13.

⁹ Cf. *Ibid.*, I, definição 1.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, I, axioma 1.

¹¹ Cf. *Ibid.*, I, 15.

¹² Cf. *Ibid.*, I, 29.

Há aqui um liame que liga a essência absoluta da substância às essências relativas dos modos, e que permite definir tudo pela *potência de existir*. O curtíssimo prefácio do livro II (*Da Natureza e Origem da Mente*) alude ao vínculo. Trata-se de passar à explicação das coisas a partir da essência do Deus-substância. Assim como a potência de Deus é sua própria essência¹³, cada coisa produzida é dotada de uma potência (*potentia agendi*) que a define. O livro III (*Da Natureza e Origem dos Afetos*) consistirá na elaboração de uma teoria da afetividade humana baseada nesse princípio da potência. Os dois livros (II e III) traçam, portanto, o campo de uma “antropologia completa”, segundo as palavras de Victor Goldschmidt¹⁴. A transição aos dois seguintes torna a imanência spinozista manifesta mais uma vez, desta feita, para me valer das palavras de Chauí, como “nervura do pensamento e da realidade”¹⁵ estabelecendo uma *primeira articulação* entre o especulativo e o prático – a articulação propriamente *ética*.

Como mostra Spinoza, somos ativos quando o que se produz se produz a partir de nossa natureza, derivando de nossa potência própria de agir¹⁶. Esta potência é, no entanto, limitada em vista de uma série de causas externas. É por essa razão que o filósofo fala da potência de existir (de agir) de cada coisa como de um esforço (*conatus*)¹⁷ que é a própria essência das coisas enquanto inseparáveis umas das outras¹⁸. Mas Spinoza acrescenta, no escólio da proposição 9 do livro III, que se trata de um esforço concreto, do corpo ou da mente – perseverança fisiológica e potência de compreender. O *conatus* só se revela em situação, como tendência interna a buscar o que possa nos convir ou ser útil enquanto corpos ou mentes, nas modalidades do que designamos “vontade”, “apetite” e “desejo”¹⁹.

¹³ Cf. *Ibid.*, I, 34.

¹⁴ GOLDSCHMIDT, V., “La Place de la théorie politique dans la philosophie de Spinoza”, *Écrits* 2, p. 13.

¹⁵ CHAUI, M., *A Nervura do real*, p. 83.

¹⁶ Cf. *Ética*, III, definição 2.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, III, 6.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, III, 7.

¹⁹ “Este esforço, enquanto se refere apenas à alma, chama-se *vontade*; mas, quando se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo, chama-se *apetite*. O *apetite* não é senão a própria essência do homem, da natureza da qual se segue necessariamente o que serve para a sua conservação (...). Além disso, entre o *apetite* e o *desejo* não há nenhuma diferença, a não ser que o *desejo* se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu *apetite* e, por conseguinte, pode ser assim definido: *o desejo é o apetite de que se tem consciência*” (*Ibid.*, III, 9, escólio).

A passagem mostra com clareza o quanto o spinozismo destoa das filosofias anteriores. Primeiramente, ela apresenta o homem como um “animal desejante”, inserindo sua razão na economia desse esforço que é, em seu nível mais básico, inconsciente. O deslocamento é de importância extrema para a *ética* entendida como compreensão das motivações de nossas ações, pois elimina as hipóteses moralizantes de um poder absoluto da razão sobre as paixões²⁰. Esta esquivia do princípio moralizante será de importância decisiva também para a abordagem política²¹. Porém, mais importante do que isso, o escólio leva a uma inversão da relação tradicional entre valores e desejo, substituindo a doutrina *moral* como teoria dos deveres (segundo “o” Bem e “o” Mal) pela *ética* como teoria da potência. Como insiste Spinoza, uma coisa não nos apetece e não a desejamos porque a consideramos boa; mas, ao contrário a julgamos boa porque a desejamos²².

A partir daí, a questão é proceder a uma analítica do desejo, averiguando se nossa potência é aumentada ou diminuída diante de seus “objetos”. Quando a potência é aumentada, passamos de uma perfeição menor para uma maior – alegria (*laetitia*). Quando ela é diminuída, dá-se o oposto – tristeza (*tristitia*). Torna-se possível dar um sentido concreto aos valores, ajustando nosso “bem” e “mal” às variações de potência de que somos capazes em vez de mantê-los como artigos de fé, projeção ilusória de uma outra realidade²³. Enquanto afecções do corpo/mente causadas por forças externas, os *afetos são paixões*. Embora não sejamos afetados unicamente por aquilo que desejamos, é sobre o desejo que podemos operar

as mudanças capazes de conduzir àquilo que Spinoza denomina “suprema felicidade” ou “beatitude”. Pois é evidente que certas paixões dependem do “acaso” dos encontros, no sentido de que não estão em nosso poder. E uma das utilidades da doutrina spinozista é justamente a de ressaltar esse fato, permitindo que possamos “esperar e suportar com igual ânimo as duas faces da fortuna”²⁴.

Contudo, a principal função da filosofia é permitir uma compreensão ampla dos mecanismos da natureza com vistas a descortinar nossas reais possibilidades diante deles, de modo a reorientar o desejo. Diante da oscilação entre alegria e tristeza face aos “encontros” que temos com as demais coisas da natureza – por “acaso” ou por um desejo produzido por algo de exterior a nós –, Spinoza fornece meios para que nos avaliemos como causas adequadas ou inadequadas do que nos acontece – modos ativos ou passivos²⁵.

Não se trata de uma proposta para que busquemos de maneira calculada o útil, mas de uma abertura para os objetos com que podemos convergir. Passamos a desejar – sem a necessidade de regras – apenas o que conduz à ação. O objetivo da filosofia é precisamente este: *fazer nascer em nós o desejo pelo “bem” como o que convém à nossa essência, o “bem” como útil*, desenvolvendo uma habilidade espontânea para selecionarmos os bons afetos, as paixões alegres.

Mas de que utilidade estamos tratando exatamente aqui? Seria ela identificável com o que vulgarmente entendemos pelo termo? Seria ela incompatível com a associação com outros homens, implicando a necessidade de um cerceamento político radical?

2.0 DA POLÍTICA DE SPINOZA ÀS NOSSAS POLÍTICAS

A ênfase no “bem” como o que é *útil* para cada um de nós no sentido de aumentar nossa *potentia agendi*, ou como uma designação para “tudo o que satisfaz ao desejo, qualquer que seja ele”²⁶, pode levar Spinoza a ser colocado, sem maior cuidado, ao lado de Hobbes como adepto da concepção de um “egoísmo universal”, em que a busca do útil acaba implicando uma “guerra de todos contra todos”, exigindo a intervenção de um instrumento inteiramente artificial de coerção (o *Leviatã*). De fato, para Hobbes, não procuramos a sociedade por si mesma, mas porque

²⁴ *Ibid.*, II, 49, escólio.

²⁵ Cf. *Ibid.*, III, definição 3.

²⁶ Cf. IV, definição 1. *Ibid.*, III, 39, escólio.

²⁰ Os prefácios dos livros III e V da *Ética* giram em torno dessas questões, como na crítica aos que concebem o homem na natureza como um “império num império” (Cf. *Ibid.*, III, Prefácio), mas também no contraste estabelecido entre as abordagens estoíca ou cartesiana e a sua (Cf. *Ibid.*, V, Prefácio).

²¹ Cf. *Ibid.*, IV, 37, escólio II. Cf. *Tratado Político*, I, 1.

²² *Ética*, III, 9, escólio (conclusão do trecho citado na nota 15 mais acima).

²³ “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer” (*Ibid.*, III, definição dos afetos, 1). Cf. *Ibid.*, III, definições dos afetos, 2 e 3, para a alegria e a tristeza. A tradução brasileira não faz distinção entre os termos *affectio* e *affectus*. Entretanto, a diferença entre os dois conceitos parece clara desde a definição 3 desse livro III, quando Spinoza fala dos afetos como afecções corporais que alteram sua *potentia agendi* bem como as idéias correspondentes.

podemos extrair honras ou proveito dela²⁷. Spinoza poderia subscrever parte desta afirmação. Certamente o desejo de se associar não é um fim em si mesmo, mas tampouco somos motivados originalmente por honras. O proveito (fim) que buscamos ao nos associarmos aparece explicitado no capítulo II do *Tratado Político*:

Se duas pessoas concordam entre si e unem suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a natureza que cada uma delas sozinha. E, quanto mais numerosos forem os homens que terão colocado suas forças em comum acordo, mais direito terão todos²⁸.

Surge aqui o que podemos chamar de *segunda articulação* entre o especulativo e o prático – a articulação *social*, que deságua necessariamente na dimensão *política*. A rigor, desde os livros II e III da *Ética*, o que era afirmação do desejo individual já parecia se converter em algo mais. O desejo *para si* tendia a se transmutar em desejo *para outrem e com outrem*, como desdobramento intrínseco à razão, a exigir da prática filosófica um exame do social como elemento fundante (positivo) da organização civil ou política (da *civitas* ou *polis*). O chamado “contrato”, tido como origem ou fundamento do Estado, deixa de ser o resultado de um movimento meramente negativo, marca de uma ruptura absoluta entre os estados de natureza e civil. Ele deixa de ser um puro artifício da razão. Embora parta do direito natural concebido como potência, Hobbes acaba recaindo no erro de achar possível a suspensão deste direito, exatamente por desconsiderar a construção social, a potência da *multitudo*.

Mas como a total independência das vontades individuais poderia engendrar um “contrato”? Ora, do ponto de vista spinozista, o contrato só pode ser pensado – e é *inevitável* que seja pensado, como corolário da ética – em termos de contrato *social*, isto é, sem estar baseado apenas em paixões tristes, como o medo, ou no desejo reativo de sobressair (honras); sem ser postulado por uma razão artificialista diante de um homem insociável. Ao contrário, na própria lista de utilidades que a doutrina *ética* pode trazer para a prática, ao final do livro II de sua obra maior, Spinoza ressalta os fatores social e de “constituição do Estado”²⁹.

Defendo, portanto, a seguinte hipótese: a de que a passagem ao político em Spinoza é uma

conseqüência lógica do uso da razão, mas de uma *razão transformadora* e não meramente cerceadora, que se articula diante de um homem que é *tão sociável quanto insociável*. No seu esforço para compreender os mecanismos da natureza a razão não pode fazer economia dos demais homens, posto serem eles parte da natureza. E ao se debruçar sobre esses mecanismos, ela reorienta o desejo, fazendo-o descobrir o meio social como um requisito, abrindo caminho para uma prática que não é apenas cooperativa, mas que inclui efetivamente os outros homens:

O bem que cada um [...] deseja para si, desejá-lo-á também para os outros homens, e tanto mais quanto maior for o conhecimento de Deus [...] O bem que o homem deseja para si e que ama, amá-lo-á de uma maneira mais constante, se vir que os outros amam o mesmo³⁰.

A rigor, o *princípio de cooperação* (2) que destaquei mais acima do *Tratado Político*, decorre deste de *inclusão racional* (1). Descobrimos que o que pode aumentar nossa potência se mostra mais forte e perene a partir da associação com outrem porque descobrimos que *outrem* é parte integrante da natureza tornada *socius*.

Mas tudo isso está longe de significar duas coisas: 1) que seja possível pensar a esfera política (estado civil) por analogia com a ontologia e a ética (a natureza e o homem no estado de natureza), 2) que o fato de que a reflexão filosófica acabe tendo que se revestir de preocupações sociais e políticas implique uma necessidade de se pensar o processo de formação de instituições como destinação última do homem.

Isto está claro desde o início do *Tratado Político*, quando Spinoza explica que a lei comum é uma necessidade fundada pela potência (= direito natural) de cada um, mas que é também limitadora da potência – a limitação sendo a única maneira que descobrimos de conter o desejo cego e atingir a paz que almejamos³¹. Nesse sentido, temos, por um lado, uma descontinuidade entre estado de natureza e estado civil; e, por outro, o caráter secundário e derivado das instituições. Spinoza não é nem aristotélico e, menos ainda hegeliano. A sociedade propriamente política, com suas instituições e centralização estatal, não é nem algo latente no homem e nem tampouco o coroamento da eticidade. Ela não passa de um expediente a mais, de que precisamos lançar mão para evitar um mal maior:

²⁷ HOBBS, T., *De Cive*, I, 2.

²⁸ SPINOZA, B., *Tratado Político*, II, 13.

²⁹ Cf. *Ética*, II, 49, escólio.

³⁰ *Ibid.*, IV, 37 e demonstração 2.

³¹ Cf. *Tratado Político*, I, 3 e 5, pp. 305-306; II, 5, p. 308 e III, 6.

Se um homem conduzido pela razão deve por vezes fazer, por ordem da cidade, o que sabe ser contrário à razão, este mal é largamente compensado pelo proveito que tira do estado civil; é próprio da razão o escolher entre o menor entre dois males. Podemos, portanto, concluir que ninguém agirá nunca contrariamente às prescrições da razão ao fazer o que, segundo a lei da cidade, deve fazer³².

Esclarecido este último ponto, creio ser possível retornar à minha hipótese acerca da passagem ao político como desdobramento da razão e concluir.

Se, em Spinoza, como procurei mostrar, a razão se desenvolve na direção de um duplo princípio, de *inclusão* e de *cooperação*, delineando uma articulação não apenas ética, mas também social e política entre o especulativo e o prático, fazer filosofia spinozisticamente (sob o signo do filósofo) não pode ser apenas a busca de uma reorientação do desejo individual, visando um “útil” separado dos demais “úteis”. Fazer filosofia, ao contrário, será desenvolver necessariamente uma prática teórica de inclusão e de conjugação de esforços.

Mas é isso que vemos acontecer no uso corrente que temos feito da filosofia? Infelizmente, quer me parecer que não. Nos deslocamentos que fazemos pelo Brasil, para participar de bancas, colóquios etc. não é o lado inocente de criação, em parte presente no congresso da ANPOF que parece predominar, mas outro. É fácil ver que nossa prática teórica se encontra muito mais animada por um princípio de poder como *potestas* do que por um poder-potência. O que parece nos afastar de uma compreensão spinozista do próprio “fazer filosofia” é a colocação de objetivos externos à potência de compreender.

Pressinto que temos nos preocupado demais com coisas secundárias, tais como: ida a colóquios para marcar terreno, “requeentamento” de artigos para publicação, obsessão com visibilidade e formação de alianças de poder (com direito a exclusão e inclusão de pessoas por motivos exteriores à produção do saber), com poucos momentos de questionamento sobre os jogos de poder em curso (pouca reflexão política concreta). Ora, isto não apenas está longe do trabalho filosófico tal como Spinoza a concebe como acarreta danos políticos de grande amplitude. E aqui, volto a citá-lo, sugerindo a substituição do termo final “ruína dos Estados” por “ruína da filosofia dentro do espaço institucional”:

Um amigo me enviou, há algum tempo, um livrinho intitulado *Homo Politicus* de que ouvi muito falar. Eu o li e achei o livro mais perigoso que um homem

possa inventar e fabricar. Para o autor, o bem soberano consiste em honras e riquezas e é a isto que tende sua doutrina. O que ele ensina é um meio de atingir tudo isso: para tanto é preciso rejeitar toda religião interior e se dedicar inteiramente a professar aquela que mais contribua para esse nosso progresso. Também é preciso não se empenhar em acordos com ninguém, a não ser que haja algum proveito a tirar. [...] O autor faz o maior elogio à hipocrisia, às promessas não mantidas, às mentiras, ao perjúrio e a práticas do mesmo gênero. Após essa leitura veio a mim a idéia de escrever contra esse autor indiretamente uma pequena obra, na qual eu trataria do soberano bem para então mostrar [...], por razões as mais evidentes e por meio de numerosos exemplos, que o desejo insaciável deve levar e, de fato, tem levado à ruína dos Estados³³.

Seria prematuro, além de difícil, avaliar se nosso “drama interno” (drama do *modo* como tendemos a fazer filosofia – a sanha dos comentários e dos especialismos) é mais causa ou efeito deste “drama interno” que procurei descrever (do *uso* que temos feito da filosofia). Será que usamos mal a filosofia porque ficamos só comentando ou será que é nossa incapacidade de pensar através e além de autores e escolas que nos torna mesquinhos e distraídos (ou segundo dois recentes colóquios semi-acadêmicos, “silenciosos” e “esquecidos”)?³⁴

Talvez seja preciso recorrer a Nietzsche, companheiro de Spinoza na solidão, quando ele indaga, no seu *Crepúsculo dos Ídolos*, se ficamos doentes por nos alimentarmos mal ou nos alimentamos mal por estarmos doentes. Ao sair do causalismo biológico para ancorar toda determinação no princípio diferencial da vontade de potência, Nietzsche afirma que a doença ou saúde é sempre o maior determinante. Encontramos assim um caminho para responder a pergunta sobre nossos “dramas”. Muito provavelmente é nossa incapacidade ou impotência para pensar que nos torna mesquinhos e cegos na nossa prática teórica. É preciso começar por Nietzsche e pela crítica da exegese para chegarmos a Spinoza, o “o príncipe dos filósofos”, com seu princípio político de cooperação e de ultrapassagem do domínio institucional.



³³ SPINOZA, B., *Carta 44*, a Jarig Jelles, 17/02/1671.

³⁴ Refiro-me aos seguintes colóquios de intelectuais e professores brasileiros: O ESQUECIMENTO DA POLÍTICA E O SILÊNCIO DOS INTELECTUAIS.

³² *Ibid.*

BIBLIOGRAFIA BÁSICA:

1. CHAUI, Marilena. **A Nervura do real, imanência e liberdade em Spinoza**. v. I: “Imanência”. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
2. DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
3. ESPINOSA, Benedictus de. **Ética, demonstrada à maneira dos geômetras, Tratado Político & Correspondência**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (coleção Os Pensadores)
4. GLEIZER, Marcos André. **Espinosa e a Afetividade Humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
5. GOLDSCHMIDT, Victor. *La Place de la théorie politique dans la philosophie de Spinoza*, in **Écrits 2: Études de Philosophie Moderne**. Paris: J. Vrin, 1984.
6. HOBBS, T. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
7. ONETO, Paulo Domenech. “Por que talvez ainda não sejamos nietzscheanos”, in **Ethica**. Revista de Pós-Graduação da UGF (Universidade Gama Filho). Rio de Janeiro: UGF, 2005.
8. _____. **A Filosofia da imanência e a modernidade**. Dissertação de mestrado. Rio: ECO-UFRJ, 1993, não-publicada.
9. _____. **La Vie retrouvée: éléments pour une esthétique de l'immanence**. Tese de doutoramento. Nice: *Université de Nice-Sophia Antipolis*, 2002, não-publicada.
10. SPINOZA, Baruch. **Éthique. Œuvres de Spinoza III**. Traduction de Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 1965.
11. _____. **Traité Politique suivi de Lettres. Œuvres de Spinoza IV**. Traduction de Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 1966.
12. TINLAND, F. *Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratie comme mesure de la légitimité du pouvoir politique*, in **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, Paris, P.U.F., n° 2 Avril-Juin 1985.



UMA DEFINIÇÃO GEOMÉTRICA E UMA INTERPRETAÇÃO FÍSICA PARA OS ATRIBUTOS DE SPINOZA¹

ROBERTO LEON PONCZEK²

1.0 INTRODUÇÃO

A Santíssima Trindade na qual se apóia a metafísica spinoziana constitui-se de substância, atributos e modos. Desses três conceitos basilares da *Ética*, seguramente é o atributo o que maior dificuldade oferece ao nosso entendimento. Sobre este ponto, assim se expressa Farias Brito:

Eis um ponto que nunca foi pelo philosopho esclarecido. É o que ainda em vida de Espinosa não passou desapercibido mesmo a seus discipulos e amigos, um dos quaes, em carta que se tornou celebre, lhe pediu esclarecimentos, entre outras, sobre as seguintes questões: 1º. Se conhecemos ou podemos conhecer outros attributos divinos, além da extensão e do pensamento; 2º. no caso negativo, se há outras creaturas constituídas por outros attributos que não a extensão e o pensamento e se para estas a extensão e o pensamento são attributos desconhecidos, como para nós os attributos que lhe dizem respeito; 3º. Se ha nestas condições tantos mundos quanto attributos (Farias Brito, p. 39).

Segundo ainda Faria Brito (*ibid.*, p. 39-40), a resposta de Spinoza a seu amigo não é clara, limitando-se o filósofo a reafirmar que o homem não pode conhecer outros atributos além da extensão e do pensamento.

Tamanha controvérsia fez com que surgissem várias interpretações, e até teorias, acerca desse conceito. A primeira que é descrita por Farias Brito é a chamada interpretação de Erdmann:

Os attributos divinos não são propriedades reaes da substância, mas simples fórmas intellectuaes do conhecimento (Erdmann, *apud* F. Brito 4, p. 40-41).

Trata-se, como bem evidencia F. Brito, de uma interpretação kantiana da metafísica de Spinoza. Para tal basta atentar, argumenta o autor, que na definição *quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens*, Erdmann entende que o partícipio *constituens* concorda não com *quod*, mas com *intellectus*. Para Erdmann, portanto, o atributo é a forma com que o intelecto humano constitui a essência da substância, o que para Brito é *nada mais, nada menos que uma tentativa para adaptar a philosophia de Spinoza ao criticismo* (p. 41).

Brito conclui que a interpretação de Erdmann, ao reduzir o atributo de Deus a uma forma de intelecto humano, confunde o primeiro com um simples modo de pensar, ou seja, com um modo sob atributo pensamento, o que é o mesmo vício de que muitos outros comentadores são acometidos quando também reduzem as leis da natureza a gêneros do *entendimento humano*³.

Segue-se em ordem no artigo de F. Brito a interpretação de K. Thomas. Segundo este comentador, não haveria diferenças entre os atributos e a própria substância, pois se esta é *o que existe por si e é compreendido por si e*, por outro lado, *cada attributo exprime uma essencia eterna e infinita [...], logo não teve começo nem fim; logo existe em si mesmo e não depende de outra cousa, e, por conseguinte é igual á substância* (p. 43), pergunta assim Thomas em que se distingue o atributo da substância, concluindo que, se os atributos são as coisas como elas são em si, é evidente que os atributos são substâncias. Segundo F. Brito, a interpretação de Thomas implica numa infinidade de substâncias levando a metafísica de Spinoza em direção a monadologia de Leibniz (*id, ibid*, p. 44-45).

A seguir, o autor em questão descreve a interpretação de K. Fischer dos atributos como forças divinas, não escondendo a sua preferência por esta:

¹ Trabalho cujo resumo estendido foi comunicado no **XII Encontro Nacional da Anpof**, 2006.

² Coordenador do curso Filosofia, Ética, e Ciência da UCSal e Doutor pela Faculdade de Educação da UFBA.

³ Em oposição à interpretação kantiana, deu-se às leis da natureza a interpretação de modos infinitos imediatos sob atributo extensão. Cf. Ponczek, R. L. *Spinoza e Einstein, afinidades ou analogias?*, In: **Anais da IV Semana de Filosofia da UESC**, Editus, p. 355-380, 2004.

[...] esses attributos são as innumerables forças por meio das quaes Deus se manifesta na causalidade universal. Ora, Deus é a causa de todas as cousas, o que quer dizer que todas as cousas, ou mais precisamente, todos os phenomenos são produzidos por Deus. Mas para produzir phenomenos é preciso que Deus se manifeste como actividade, como força. [...] Os attributos de Deus são, pois, forças. Nem ha outra interpretação verdadeiramente racional para este ponto obscuro da philosophia de Spinoza. Tal é a opinião de Kuno Fischer. E como poderia ser de outra fórma? (*id, ibid*, p. 46-47; grifo meu).

2.0 CRÍTICA ÀS INTERPRETAÇÕES DE ERDMANN, THOMAS E FISCHER

Resumindo as três interpretações expostas por F. Brito, pergunto se afinal seriam os atributos de Deus formas do intelecto humano, segundo Erdmann; infinitas substâncias, como os entende Thomas; ou forças divinas, como sustenta Kuno Fischer?

A interpretação de Erdmann nos conduz ao criticismo além de introduzir uma contradição no sistema spinoziano: se os atributos são formas de entendimento do intelecto humano e este apenas percebe dois então, de fato, só existem dois atributos, em contradição com EI def. 6 que define a substância – Deus como tendo infinitos atributos. Se, por outro lado, a interpretação de Thomas conduz a uma infinidade de substâncias, contradizendo também a *Ética*, a interpretação de Fischer dos atributos como forças, tão ao gosto de Brito, tampouco satisfaz. O propósito de estabelecer os elos que ligam Spinoza à ciência moderna fica comprometido com esta interpretação. Vejamos o porquê.

Sabe-se que Einstein levou praticamente os anos finais de sua vida tentando unificar as forças básicas do universo, quais sejam a gravitacional e a eletromagnética, numa só lei que desse conta de todos os fenômenos materiais, motivado pelo fato de que enquanto o campo gravitacional determina a geometria do espaço-tempo, o campo eletromagnético mantém a própria coesão e comunicação entre os corpos, e estes, por sua vez, estão situados no espaço-tempo, sendo as fontes do campo gravitacional. Assim, os campos de força, os corpos materiais e o espaço-tempo estariam inextricavelmente ligados numa unidade circular indissolúvel (Jammer). Por mais que tentasse, Einstein jamais conseguiu o seu intento de reduzir as leis da física a um sonhado monismo. Portanto, se

atributos fossem forças “que põem em movimento as coisas”, sob atributo extensão haveria duas forças irreduzíveis, (além da interação forte no interior do núcleo atômico) sendo que este atributo abrigaria então três campos de força além do próprio espaço-tempo, excedendo o número dos dois previstos por Spinoza. Assim, a extensão teria de desdobrar-se em pelo menos quatro atributos, concebidos pelo intelecto humano. Se Einstein lograsse êxito em sua empreitada, Fischer, por seu turno, estaria comemorando uma interpretação convincente para os atributos, mas o fracasso do físico desautoriza, pelo menos por ora, a interpretação do abalizado comentador spinoziano. Além do mais poderia questionar também a que forças se refere Fischer? Se para ele os atributos são forças metafísicas de Deus, que benefício traria apenas nomear atributo como “força”? Se, por sua vez, se tratam de forças físicas produtoras da atividade do universo, estas excederiam o número proposto por Spinoza.

3.0 OS ATRIBUTOS COMO PROJEÇÕES DA SUBSTÂNCIA

Apoiados no fato de a *Ética* ser *in ordine geometrico demonstrata*, peço vênia aos quatro doutos comentadores mencionados para esboçar aqui uma outra definição, de cunho geométrico.

Imaginemos um espaço vetorial de infinitas dimensões⁴, cada qual igualmente infinita. Imaginemos um campo Ψ que preenche esse espaço, envolvendo-o, e nele se modificando, como uma função de domínio infinito de infinitas dimensões. O campo Ψ pode variar (modificar-se) localmente, mas é único, infinito, indivisível e eterno no seu todo. Como pela EI P15, este espaço infinito não pode ser concebido sem a substância, doravante quando estiver me referindo à projeção da substância ou projeção do espaço, estarei falando de uma só e única coisa.

Imaginemos agora um conjunto infinito de subespaços ortogonais entre si⁵. Entendo os atributos como projeções da substância em subespaços infinitos com pelo menos uma dimensão a menos, ou seja, os atributos seriam planos multidimensionais, porém de dimensionalidade necessariamente menor que a da

⁴ Um espaço vetorial é definido da seguinte forma:

Se Ψ_1 e Ψ_2 pertencem a esse espaço, então $\Phi = \alpha_1\Psi_1 + \alpha_2\Psi_2$ também pertence.

Existe um elemento 0 tq: $\Psi + 0 = \Psi$.

A todo Ψ existe um elemento $(-\Psi)$ tq: $\Psi + (-\Psi) = 0$.

⁵ Dois subespaços são ortogonais quando a projeção de um sobre o outro é nula.

substância. A substância seria o produto direto de todos esses subespaços⁶. Desta forma, proponho que os atributos sejam projeções da substância em subespaços dimensionalmente menores, o que pode ser escrito da seguinte forma:

$$\Psi = \prod A_n, n = 1, 2, 3, \dots \infty, \Psi = A_1 \times A_2 \times A_3 \times A_4 \times \dots A_\infty$$

Onde A_n é o enésimo atributo, $A_1 = \text{extensão}$ e $A_2 = \text{pensamento}$

A substância-campo Ψ está para os atributos A_n assim como um espaço vetorial está para seus subespaços mutuamente ortogonais. Assim, a substância Ψ é absolutamente infinita⁷, enquanto que o atributo A_n é infinito apenas em seu gênero.

A justificativa para essa definição projetiva se deve à própria definição spinoziana de atributo “Entendo por atributo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (EI, def. 4)⁸. Ora, se o intelecto é a mente humana em ato, então, o que ela percebe como constituindo a essência da substância é uma idéia das afecções do corpo humano que é a projeção ou mapeamento dessa essência num espaço tridimensional, ocupado pelo corpo e tudo mais que o afeta. Se apenas três dimensões espaciais são acessíveis à nossa percepção, de forma análoga, dois dos atributos divinos são nos acessíveis⁹. Se assim não fosse, e o intelecto percebesse não uma projeção, mas toda a essência da substância, então a interpretação de Erdmann estaria correta, reduzindo a essência da substância apenas às duas formas de entendimento

⁶ A guisa de exemplo, o produto direto entre o conjunto de pontos representado por um segmento de reta por outro ortogonal a este primeiro que o intercepta é o conjunto de pontos representado pela superfície do retângulo que tem os segmentos como lados. Da mesma forma, o produto direto dos pontos que constituem três arestas que concorrem num vértice de um cubo é o seu volume.

⁷ Na liberdade das combinações dos infinitos atributos infinitos resulta a sua infinitude absoluta, pois que não há nenhum espaço dimensionalmente maior do qual ela seja projeção.

⁸ Cf. Espinosa B. *Ética*. 2. ed. Tradução de J. de Carvalho et al. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

⁹ À guisa de exemplo: duas partículas em interação seriam descritas num espaço de 6 dimensões constituído por 3 coordenadas espaciais para cada partícula. O espaço tridimensional em que se move cada partícula é assim a projeção do espaço 6-D. Percebemos, no entanto, duas partículas movendo-se em um espaço tridimensional ao invés de um único sistema composto movendo-se em um espaço hexa-dimensional.

humano que a constituem. Assim a def. 4 entraria em contradição com a referida def. 6: *Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita* (EI def. 6, grifo meu).

Além disso, o fato de a substância não ser divisível, ou seja, não ser constituída por partes, como expresso pela EI P13 C e S, favorece essa interpretação, pois, da mesma forma, uma projeção não é parte do todo, mas apenas uma operação de mapeamento do todo sobre um de seus subconjuntos.

Assim, segundo minha definição, a percepção pelo intelecto humano é uma projeção da substância sendo que esta existe independentemente do intelecto que a percebe¹⁰. Afasto-me assim da interpretação formal de Erdmann e, por outro lado, como uma projeção não é igual ao projetado, afasto-me também da interpretação de Thomas. É importante também notar que nem toda projeção da substância é um atributo, mas somente aquelas que lhe constituem a essência. Os modos também serão interpretados como modificações da substância projetadas sobre os planos-atributos.

Portanto, a projeção da substância em um desses planos a desvela para o entendimento apenas nesse atributo. A cada plano-atributo corresponde uma projeção distinta da mesma substância. Os dois atributos percebidos pelo intelecto humano seriam a projeção da substância sobre o plano-atributo extensão, percebida pelo corpo humano situado num espaço tridimensional sendo afetado pelos demais corpos do universo, e a projeção da substância no plano-atributo pensamento percebida como as idéias possíveis acerca das afecções que o corpo humano sofre dos demais. Só nos seria possível entender esses dois atributos, pois o nosso corpo tridimensional, como modificação local da substância, projeta-se sobre o atributo extensão enquanto que a mente projetar-se-ia sobre o atributo pensamento, sendo-nos assim inacessíveis as projeções da substância em outros planos-atributos, simplesmente porque existimos modalmente apenas sob esses dois atributos. No entanto, embora não possamos perceber um ente que não seja corpóreo nem uma idéia, é

¹⁰ Da mesma forma que pelas leis da ótica uma imagem de um espelho, seja ela virtual como num espelho plano, seja ela real, como num espelho convexo, não pode ser criada sem a existência de um objeto real; o atributo não pode ser uma criação do intelecto, mas uma projeção da substância sobre ele.

perfeitamente possível imaginar-se uma modificação da substância projetada em um plano-atributo distinto. Tomaria, pois, a liberdade de responder afirmativamente à segunda e à terceira das questões que instigaram o correspondente de Spinoza, relatadas por F. Brito na citação que inicia este artigo.

A uma modificação da substância corresponderiam assim infinitas projeções em todos os seus atributos, no entanto estaríamos percebendo concomitantemente modificações (movimentos) projetadas no plano-atributo extensão e no plano-atributo pensamento apenas. A guisa de exemplo, é como se projetássemos luz em dois espelhos em ângulo reto. Haveriam imagens projetadas em cada um deles movendo-se conjuntamente, ambas expressando a realidade dimensionalmente maior que é a luz que sobre os espelhos incide. Assim, os movimentos das imagens no plano-extensão e plano-pensamento não se causam, mas se relacionam. Dirão alguns leitores atentos que a representação aqui sugerida lembra o mito da caverna de Platão. É verdade, só que em Spinoza a caverna, ao invés de ter uma única superfície refletora sobre a qual se projetam as sombras do mundo das idéias, tem uma infinidade de espelhos que formam um inextricável labirinto que, em infinitas imagens projetadas, representariam a Realidade. Em cada plano, no entanto, ela se projeta de forma distinta, segundo a essência da substância desvelada em cada um dos ângulos de projeção (atributos). Como entes finitos, percebemos apenas em um plano o universo físico transformando-se por conexões causais, e em outro, as idéias inferindo-se uma das outras por relações lógicas. Esses são os atributos extensão e pensamento, desvelados ao nosso entendimento. Qualquer ente singular do universo seria por nós percebido como um duplo modo, isto é, uma dupla modificação local e limitada do campo-espaco-substância. A projeção no plano-extensão seria o corpo físico desse ente afetado causalmente pelos demais corpos de sua vizinhança, e afetando o nosso corpo. A projeção no plano-pensamento seriam as idéias associadas a esse corpo quando ele afeta o próprio corpo humano. Como todos os demais entes, os seres humanos são também duplos modos de projeção: no plano-atributo extensão estão seus corpos materiais e no plano-atributo pensamento, suas mentes. Decorre daí que o corpo e a mente são projeções finitas de uma única realidade dimensionalmente maior, modificando-se conjunta e independentemente em seus respectivos planos-atributos. Em cada momento,

a uma dada configuração do corpo humano afetado está associada uma idéia e vice-versa, ao que Spinoza denomina de idéia da afecção¹¹ do corpo. Percebemos o corpo afetado e a sua idéia correspondente sempre juntos, imaginando que se produzem causalmente. Na tradição filosófica ocidental, a idéia comandaria o corpo, enquanto que na metafísica de Spinoza corpo e mente são modificações correlatas, porém sem causalidade. Sob atributo extensão, um corpo, em relação causal com outros corpos, segue as leis da natureza; e sob atributo-pensamento, as idéias geram-se pela lógica interna que exclui a coexistência de uma idéia com a sua negação (princípio do terceiro excluído). Da mesma forma, quando não entendemos (percebemos) as relações causais que se sucedem em nosso corpo, rompe-se também a sucessão lógica das idéias que temos dessas afecções. É o que Spinoza definirá na EIII como paixões, idéias confusas, inadequadas etc.

Uma idéia pura também pode ser entendida como um modo sem extensão (uma vez que resulta da projeção da modificação da substância sobre um plano ortogonal à extensão) ao passo que um corpo material é um modo sem pensamento (uma vez que resulta da projeção de uma modificação finita da substância sobre um plano ortogonal ao pensamento). Um ente da natureza é, no entanto, concomitantemente uma configuração extensa e sua correspondente configuração de idéias. Poderia simbolicamente representar sucintamente tudo o que foi dito da seguinte forma matemática:

$$\Psi_{\text{humano}} = \Psi_{\text{extensão}} \times \Psi_{\text{idéia}}$$

onde Ψ_{humano} é uma configuração (modificação) local da substância projetada em dois subespaços atributos: $\Psi_{\text{extensão}}$ são as configurações de seu corpo enquanto afetado pelo universo extenso (projeção da modificação da substância sobre o atributo extensão); e $\Psi_{\text{idéia}}$, as idéias dessas afecções (projeção da modificação da substância sobre o atributo pensamento). O modo de ser Ψ_{humano} é, pois, um produto direto das configurações corporais e das respectivas idéias.

¹¹ Afetar do latim *affectare*, significa originariamente ir atrás, alcançar. Assim um corpo *afetado* foi alcançado pelas influências dos demais corpos que o circundam. Uma afecção é, portanto o alcance das influências que um corpo sofre do restante do universo, sendo distinta de sensação, que é algo que ocorre do corpo para dentro. No sistema spinoziano, uma idéia corresponde a uma afecção, e não a uma sensação corpórea.

Enquanto que na filosofia platônica o mundo sensível é mera cópia do mundo das idéias e no empirismo – notadamente Hume – ao revés, as idéias são pálidas cópias das sensações, aqui, corpo e mente, bem como as afecções e as idéias correspondentes são projeções de uma mesma realidade, não tendo nenhuma delas precedência ontológica sobre a outra.

À luz da interpretação proposta, reflitamos agora sobre a EII P7: “*A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*”. No escólio dessa proposição, Spinoza mostra com clareza a identidade essencial entre corpo e mente:

[...] a substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro. Da mesma maneira, também um modo da extensão e a idéia desse modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes [...] (EII P7 S).

Logo a seguir, nesse mesmo escólio, o próprio Spinoza nos oferece um precioso exemplo:

Por exemplo: um círculo existente na Natureza e a idéia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma e a mesma coisa, expressa por atributos diferentes. E, assim, quer concebamos a Natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob outro atributo qualquer, encontraremos sempre uma só e a mesma ordem, por outras palavras, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, encontraremos sempre a mesmas coisas seguindo-se uma das outras (*Ibid.*).

Sobre esta mesma proposição nos ensina F. Brito que:

[...] cada cousa sendo uma alma¹² unida a um corpo, succede que de cada cousa partem necessariamente duas ordens paralelas de factos em correspondencia necessaria, mas sem que jamais se confundam; são os factos phisicos ligados ao corpo e os factos phyquicos ligados á alma; nada se dá no corpo que não tenha a sua correspondencia necessaria na alma (F. Brito, p. 71).

Essas citações, a meu ver, reforçam a idéia de atributos como múltiplas projeções de uma mesma realidade, pois como de outra forma entender “que um modo da extensão e a idéia desse modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras

¹² Farias Brito, a exemplo de J. de Carvalho, traduz *mens* como alma.

diferentes” ou ainda “que de cada coisa partem necessariamente duas ordens paralelas de fatos”, sem que entre elas haja um constrangimento causal?

No pensamento científico do séc. XX, não só Einstein se pronunciará favoravelmente à identidade entre corpo e mente (alma, segundo Einstein) como encontraremos esses elementos comuns na Teoria da Relatividade e na concepção de ordem explícita e implícita de D. Bohm, temas estes abordados em minha tese de doutoramento¹³:

Sou fascinado pelo panteísmo de Espinosa, mas admiro ainda mais sua contribuição para o pensamento moderno, por ele ter sido o primeiro filósofo a lidar com a alma e o corpo como uma coisa só, e não como duas coisas separadas (Einstein, p. 34).

Incorreríamos em sério erro ao supor que cada ser humano é uma realidade independente que interage com os demais seres humanos e com a natureza. Pelo contrário, todos eles são projeções de uma totalidade única. [...] Nosso método global estabelece questões acerca da natureza do cosmos, da natureza em geral, da vida e da consciência. Todas elas foram consideradas, em nosso método como projeções de um fundamento comum “A este podemos chamar de fundamento de tudo que existe [...]” (Bohm, p. 109, grifos meus).

Vimos assim que a substância projetada sobre o atributo extensão está em acordo com as leis da natureza, enquanto que a projeção sobre o atributo pensamento está em acordo com as leis do pensamento, sendo a vontade entendida como um pensamento ao qual corresponde uma configuração (afecção) corporal. Portanto, nada mais estranho à filosofia spinoziana do que dizer que a vontade impele o corpo à ação, como diriam certos idealistas ou, reciprocamente, que é a matéria corpórea que gera a vontade, como dizem os materialistas. Spinoza celebra finalmente a trégua da secular guerra travada entre idealismo e materialismo, criando assim um sistema no qual matéria e pensamento são projeções de uma única realidade. As paixões, idéias inadequadas, imaginações, equívocos, no sentido dado por Spinoza na EIII, em minha opinião, também poderiam ser mais facilmente entendidas através da interpretação projetiva apresentada.

¹³ Cf. Ponczek, R. L., *Spinoza e a Física: ressonâncias em Einstein e a proposta de uma pedagogia da Teoria da Relatividade*. Salvador, FACED, 2004.

Pela clareza e simplicidade que acarretaria, fui fortemente tentado a representar graficamente a definição geométrica da substância e de seus atributos, mas em respeito ao nosso filósofo que muitos problemas já teve com seus correligionários, não o fiz por violar o mandamento bíblico da não representação pictórica de Deus. Espero que, a partir desse ponto, as idéias geometrizadas da substância como um campo infinito; atributos, como planos de desvelamento; e modos como modificações da substância projetadas nos respectivos planos-atributos, possam também ser útil aos leitores para desvendar um dos grandes mistérios da metafísica spinoziana: Afinal o que são os atributos divinos: formas intelectuais, substâncias, forças ou planos de projeção?



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOHM, D. **A totalidade e a ordem implicada, uma nova percepção da realidade**. Tradução de M. C. Silva. São Paulo: Cultrix, 1980.

EINSTEIN, A. **Essays in science**. New York: Philosophical Library, 1934.

SPINOZA, B. **Ética**. 2. ed. Tradução de J. de Carvalho e outros. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

FARIAS BRITO, R. *Finalidade do mundo* (estudos de philosophia e teleologia naturalista), Segunda Parte: A Philosophia Moderna, Cap. IV, *O ponto culminante da philosophia dogmática: monismo de Spinoza*. Fortaleza: Typ. Universal, 1899, p. 184-268, in: **Cadernos Espinosanos**, VII, 2001, p. 9-82.

JAMMER, M. **Einstein e a religião**. Tradução de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

PONCZEK, R. L. **Spinoza e Einstein, afinidades ou analogias?** In: Anais da IV Semana de Filosofia da UESC, Editus, p. 355-380, 2004.

_____. **Spinoza e a Física: ressonâncias em Einstein e a proposta de uma pedagogia da Teoria da Relatividade**. Salvador, FACED, 2004.



MACHIAVELLI Y SPINOZA: ENTRE SECURITAS Y LIBERTAS *

SEBASTIÁN TORRES ¹

1.0 SECURITAS

La *securitas*² es uno de los conceptos que, en la tradición de las ideas políticas de la Roma clásica, muchas veces acompaña y otras sustituye el concepto de *pax* (junto con *nemesis*, *concordia*, *ceres*, etc.). En realidad, la familia de conceptos que incluye a la paz y la seguridad está compuesta también por conceptos como *tranquillitas*, *otium*, *quies*, etc. Gran parte de los estudiosos acuerdan que el cambio central en el pensamiento político romano que involucra a este concepto es aquel que marca el paso, identificado claramente en Tácito, de la consecución de la *pax* y la *securitas* abandonando la *libertas*. Este cambio de perspectiva es ubicado por Lana cronológicamente a partir de Cicerón³; aunque en otro escrito, Lana vuelve a retomar esta tesis sosteniendo que existe una idea de paz anterior a Cicerón (*pax est tranquilla libertas*), que se transforma en la paz del príncipe (garante de *securitas*, y opuesta a *libertas*) luego aceptada por Tácito con la resignación propia de quien reconoce, en el gobierno unipersonal, un mal menor para terminar con las luchas intestinas del imperio⁴. También Borsak⁵ compara dos nociones de paz que nos interesan: la *pax* de Plinio vinculada a la *quietis gloria*, frente a la gloria de Tácito, muchas veces lograda por la fuerza de las armas. La antinomia entre

pax y *libertas* que reconoce Tácito parece tener su trasfondo en la añoranza por la antigua república. Esta contraposición tiene una doble vertiente: como paz exterior, justifica un régimen de relaciones internacionales en la que se establecen condiciones determinadas para el vencido básicamente consistente en el intercambio de *libertas* por *securitas*; como paz interna, significa el reconocimiento de la necesidad de aceptar el nuevo régimen político del Principado, que no significa obligatoriamente un deseo de involución política, ya que *libertas* no es siempre para Tácito un bien insustituible⁶. De todas maneras, lo central aquí es la aparición en escena – que se reconoce, en general, irrumpe a partir de Augusto – de la idea de *securitas* como reemplazo de la *libertas* en su conjunción con el concepto de *pax*, y que se identifica con el paso de la república al principado: movimiento que va a ser definitivo para comprender la filosofía política moderna, dado que también aparece este fenómeno en el humanismo renacentista.



Un desplazamiento similar a aquel ocurrido en Roma acontece en las ciudades-estado autónomas de la Italia renacentista. Ya a finales del siglo XIII, producto de la multiplicación de las luchas civiles a lo largo de todo el *Regnum Italicum*, las ciudades entendieron que su supervivencia dependía de la aceptación de un gobierno fuerte y unificado por un *signore*. Es con el surgimiento de los *Signori* que el mapa de la reflexión política Italiana se trastoca. Unidad, orden, concordia, paz, tranquilidad se postulan como el principal deseo de los ciudadanos y como el fin último del Estado, desplazando la idea de libertad.

* La segunda parte de este trabajo, dedicada al problema de la seguridad en Spinoza, fue publicada con pocas modificaciones en Tatián, Diego (edit), *Segundo Coloquio Spinoza*, Altamira, Buenos Aires 2006.

¹ Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

² El concepto de “seguridad” proviene del latín *securitas* (que a su vez se deriva del adjetivo *securus*, compuesto por *se*, “sin” y *cura*, “cuidado” o “preocupación”), que significa sin temor, despreocupado o sin temor a preocuparse.

³ Cfr., Lana, I. *Studi sulla idea della pace nel mondo antico*, Turín, 1989.

⁴ Cfr., Lana, I. *L'idea della pace nell'antichità*, S. Domenico di Fiesole, Edizioni Cultura della pace, 1991.

⁵ Cfr., Borsak, S. “Pax tacitea”, en *Acta Classica*, 2, 1966, pp. 47-61.

⁶ Sobre el tema, cfr., Pilar González-Conde, M.P. “Un siglo de estudios sobre la paz en la antigua Roma (1901-2001)”, en *Soliferreum. Studia archaeologica et historica Emeterio Cuadrado Díaz ab amicis, collegis et discipulis dicata*. Anales de Prehistoria y Arqueología 17-18, 2001-2002, Murcia 2003, pp. 437-452.

Muchos teóricos, como Bartolo, Remigio y Marsilio (de Padua), a partir de influencias aristotélicas y tomistas, identificaron la debilidad de las ciudades-república en su tendencia a la división (facciones) y las discordias. *Pax et concordia*, conjunción del lenguaje político romano y griego, van a representar el supremo bien de la vida política.

Lo interesante de los teóricos de influencia escolástica, en particular Marsilio, siguiendo una idea presente en Aristóteles (que la paz aporta “los medios para sostener el bien y la seguridad del pueblo”⁷), es que al oponer la paz a las discordias de las que nacen las tiranías, contra los teóricos del despotismo sostuvieron que no hay una incompatibilidad entre república y orden, es decir, entre paz y libertad. El *Defensor pax* de Marsilio intenta argumentar que puede gozarse de las bendiciones de la paz sin necesidad de perder la libertad, para que esto suceda, el papel de “defensor de la paz” tiene que ser desempeñado por el pueblo⁸.

Estos intentos de conciliación formarán parte de las ideas presentes en una tradición que, a finales del siglo XIV, será la que presente una clara resistencia al avance de la tiranía de los *signori* en el *Regnum Italicum*: el humanismo cívico florentino. Sin embargo, producto de las discordias civiles, la llegada al poder de la familia Médici en 1434 traerá consigo el desplazamiento de la relación entre paz y libertad por aquella de paz y seguridad. Lo interesante de este fenómeno es que los siglos XIV y XV serán dominados por el discurso republicano y, en general, las instituciones que definen la organización de la ciudad-estado republicana no se abandonan completamente, sin embargo, con ello nace una nueva forma de “principado” oligárquico que asume gracias al consenso logrado por la capacidad de los Médici en resolver estratégicamente los conflictos internos, prometiendo seguridad a cambio de una mayor concentración de poder en el gobernante y, con ello, produciendo una retirada ciudadana del espacio público. Seguridad aquí, dada la complejidad del mapa político, significará: orden, estabilidad y promesa de protección de los bienes de cada clase.

Este fenómeno no puede ser separado del crecimiento de la burguesía urbana, con lo que la paz y la seguridad encontrarán un desplazamiento

fundamental para la modernidad política. En paz y seguridad no sólo tiene que vivir la comunidad, sino, sobre todo, los individuos que la integran. De mediados del siglo XV y durante el siglo XVI, bajo la figura del *Principado* (los nuevos *signori* civiles) se recuperarán los argumentos contra la república esbozados por los anteriores teóricos de la tiranía, incorporando este nuevo cambio social. Esto puede verse claramente en la última sección del *Cortegiano* (1521) de Baltasar Castiglione: en un segmento del diálogo uno de los personajes critica a sus interlocutores por la importancia que dan a las virtudes de tranquilidad y obediencia, y estos le responden que esta forma de ver la política reclama “que se nos permita vivir como gustemos” en lugar de tener que vivir “de acuerdo con leyes buenas”. De esta manera, los personajes concluyen que el objetivo del buen gobernante debe ser “establecer a su pueblo en tales leyes y ordenanzas que pueda vivir en paz y tranquilidad”⁹. En el *vivere libero e politico*, en cuanto el gobierno descansa en la vida activa de los ciudadanos, las exigencias públicas son muchas; los nuevos ciudadanos sólo reclaman poder dirigir sus asuntos con tranquilidad, por lo que un gobernante que concentre en sí todas las potestades para garantizar la paz será bien aceptado. El nuevo príncipe ya no se identifica con el tirano, aunque la libertad haya quedado relegada de la vida política.

2.0 LA “SECURITÀ” EN MACHIAVELLI: ENTRE EL DESEO DE DOMINACIÓN Y EL DESEO DE LIBERTAD

En Machiavelli, el más lúcido testigo de los cambios políticos que inauguran el siglo XVI, la *securtà* no ha sido tratada como un concepto central de su obra, sea que se lo lea como un teórico del principado, sea que se lo lea como un teórico del republicanismo. Sin embargo, esta idea aparece en pasajes claves de su obra, reiteradas veces citados en diferentes contextos de análisis. Vamos a centrarnos en el análisis de los pasajes donde la idea de seguridad cobra una relevancia política que trasciende su sentido convencional, este es, el que entiende seguridad como protección o cuidado sin más, o en el sentido de “estar cierto” de algo.

En *El Príncipe*¹⁰ la idea de seguridad que prevalece es aquella del príncipe, que comprende dos aspectos: asegurarse del poder y asegurar su propia vida. En este contexto, la seguridad de los ciudadanos

⁷ Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo I: El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 78.

⁸ Cfr., *ibid.*, p. 87.

⁹ Citado en *ibid.*, p. 147.

¹⁰ Maquiavelo, *El Príncipe*, Losada, Buenos Aires 2002; trad. Roberto Raschella.

o de la multitud se contempla en tanto y en cuanto redundante en seguridad y poder para el príncipe. El vínculo entre seguridad y poder es directo, así dirá que “no hay manera segura de poseer las ciudades que no sea su destrucción” (cap. V). En acciones más moderadas, que tienen que ver con la administración de la violencia, las “crueldades” dirigidas y realizadas de una sola vez se justifican “por la necesidad de asegurarse del poder” (cap. VIII). Pero para Machiavelli la seguridad del príncipe (de su poder y su vida) no depende solamente, ni principalmente, de la administración de la fuerza. El conocimiento de las pasiones también es una herramienta fundamental, por lo que recomendará que “es mucho más seguro ser temido que amado cuando una de las cualidades falta” (cap. XVII), es decir, si hay que elegir entre una u otra. También, una correcta disposición de las instituciones permite garantizar la seguridad; tal es el caso de la monarquía de Francia, en la que de las buenas instituciones es “que depende la libertad y seguridad del rey”. Este ejemplo es muy importante, porque la virtud de la institución francesa radica en saber interpretar el odio que existe entre el pueblo y los nobles; el rey instituyó un juez para intervenir en tales disputas y poder castigar a los nobles sin con esto involucrarse: “entonces, deseando garantizar su seguridad, no quiso sin embargo que ello fuera una preocupación particular del rey” (cap. XIX).

En *De Principatibus* Machiavelli explora formas más complejas que garantizan la seguridad de un príncipe, que van más allá del uso indiscriminado del poder. Esta es la particularidad de la obra, reconocida por la historia de sus comentaristas es función de la innovación que presenta, apertura a la modernidad a partir de una teoría del Estado absoluto. Entendemos, sin embargo, que la novedad de Machiavelli en relación al significado político de la idea de seguridad no está presente allí. Es en los *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* donde el concepto de *securtà* adquiere una dimensión política que trasciende la obvia situación del principado que, por ser una forma de dominación, siempre está sujeta a peligros externos y, sobre todo, internos (esta tesis no excluye que la mayor cantidad de veces que este concepto aparece en los *Discorsi* es en relación al principado, repitiendo los motivos ya presentes en *De Principatibus*).



La idea de seguridad aparece ya en el capítulo 1 del Libro I de los *Discorsi*¹¹. Machiavelli habla de las características de la fundación de una ciudad y dedica unas líneas al tema de la elección del lugar para su establecimiento. Machiavelli dice que hay que elegir lugares estériles, pues la pobreza del lugar (y, con ello, de los hombres) une a las personas y las aleja del ocio; esta elección es la más sabia cuando los hombres están contentos de vivir de lo suyo y no desean mandar a los demás. La idea final, sin embargo, no es una cláusula a tener en cuenta en caso de que esto suceda, porque resulta que la dominación es más que una posibilidad, por lo que recomienda alejarse de esos lugares y buscar espacios fértiles que permitan crecer y expandirse, “al no poder los hombres asegurarse de otro modo que con poder”. Así, la seguridad se presenta conjuntamente con la posibilidad de la dominación, en el origen mismo de la ciudad, por ello, es el “poder” lo que permite *asegurarse* frente a la posibilidad de la dominación. Dada las características de la descripción de Machiavelli, resulta claro que se refiere a la dominación externa, dado que hace referencia a acrecentar el poder a partir del desarrollo económico y la expansión territorial.

¿Cuál es el ejemplo histórico del que se puede aprender sobre la buena fundación? En el cap. 2 Machiavelli distingue dos tipos de ciudades; aquellas que han recibido buenas leyes desde el inicio y de una sola vez, como Esparta, y aquellas que las obtuvieron por azar y en varias oportunidades, como Roma: “Desde luego, se puede llamar feliz a aquella república donde surgiera un hombre tan prudente que le proporcione leyes ordenadas de modo que pueda vivir con seguridad bajo ellas sin necesidad de corregirlas, y se ve que separata las observó más de ochocientos años sin corromperlas y sin tumulto peligroso alguno. Por lo contrario, tiene algún grado de infelicidad la ciudad que, no siendo trazada de un ordenamiento prudente, necesita organizarse por sí misma” (tal es el caso de Roma). Mientras que Esparta partió de una constitución “mixta”, Roma pudo llegar a ella a lo largo de muchas crisis. Lo importante aquí es que, para Machiavelli, Roma es el ejemplo histórico de la fundación de una ciudad; mientras que Esparta representa el modelo ideal, y por ello imposible de trasladar, Roma representa el modelo real de cualquier ciudad. Mientras que Esparta puede entenderse como el *modelo* de la buena fundación, Roma es el *ejemplo* de

¹¹ Maquiavelo, *Discursos a la primera década de Tito Livio*, Losada, Buenos Aires 2004; trad. Roberto Raschella.

aquella fundación que, enfrentándose al dinamismo de los tiempos, logra enfrentarse a la exigencia de la refundación permanente a partir de una particular forma de concebir los conflictos políticos.

De este razonamiento se sigue uno más importante aun para nuestro análisis: los romanos “hicieron una república perfecta, perfección a la que se llegó por la desunión entre la Plebe y el Senado, como en los dos próximos capítulos demostraremos ampliamente” (p. 61). Esparta tuvo desde el comienzo buenas leyes, por ello pudo vivir con seguridad al evitar todo tipo de tumultos. El caso de Roma es opuesto, pues es a partir de los conflictos civiles entre el pueblo y la aristocracia que pudo lograrse un buen ordenamiento. De esta manera, Machiavelli deja entrever que Roma no es una alternativa de fundación frente a la de Esparta, sino un orden diferente.

¿Cuál es esa diferencia? En Roma, la división entre la plebe y el senado produjo la creación de los Tribunos de la plebe, “para seguridad de la plebe” (I,3). De esta manera, la institución de los Tribunos permitió a la plebe tener poder para contrarrestar la dominación, en este caso, de los nobles. De tal manera que el caso de Roma permite a Machiavelli plantear la relación entre ley (orden), seguridad y conflicto (tumultos, divisiones) en relación, no sólo al problema de la dominación externa, sino, sobre todo, al problema de la dominación interna. El problema de la “seguridad” hace referencia necesariamente a estas dos amenazas. En principio, podemos afirmar que la seguridad está ligada, desde la perspectiva de la fundación, a la posibilidad de la libertad política en su doble acepción: como autonomía de la ciudad y como libertad de los ciudadanos. Aquí puede visualizarse la diferencia entre las dos ciudades: en Esparta el orden “mixto” se concibe a partir de la igualdad de los ciudadanos entre sí posibilitado por la concentración de poder en el gobernante, por esta razón la estabilidad-seguridad radica en la inexistencia de facciones (divisiones) que detenten el poder de gobernar; en Roma son las divisiones lo que permite que la igualdad pueda ser pensada como libertad política, es decir, derecho a la participación de todos en el gobierno. La diferencia entre Esparta y Roma puede notarse en una omisión: Machiavelli atribuye a Esparta buenas leyes, seguridad y estabilidad pero nunca la reconoce a partir de la libertad. Machiavelli ha presentado un giro radical. Contra la tradición de los defensores de la tiranía ha mostrado que la libertad no es incompatible con los

buenos ordenamientos, y contra la tradición escolástica de la libertad ha mostrado que si la libertad no es incompatible con la seguridad cuando gobierna el pueblo, esto no puede pensarse sin la productividad política de los conflictos: lo que aquí pondrá en duda es la relación entre paz y seguridad o, mejor, en la equiparación de estos conceptos.

Machiavelli no puede sino ser absolutamente conciente de que estas ideas se oponen a toda la tradición del pensamiento político. Por esta razón, en el cap. 5, va a plantear un interrogante obvio para el lector de su época: ¿quién puede resguardar la *libertad* con mayor *seguridad*, el pueblo o los poderosos? Pero a este interrogante lo acompañara inmediatamente con otro, que le permitirá deslindarse de la respuesta anticipada por su tiempo: ¿Quién tiene mayores motivos para provocar tumultos, los que quiere conquistar o los que quieren mantener?

Entre las cosas más importantes en la constitución “prudente” de una república figura “la constitución de una garantía de la libertad, y según ella sea o no acertada durará más o menos el vivir en libertad. Y como en toda república hay hombres poderosos y pueblo, se ha dudado cuáles manos resultan las mejores darles esa vigilancia” (p. 65). Machiavelli vuelve a tomar de ejemplo a Esparta (los Lacedemonios), al que le suma Venecia, frente a Roma; en los primeros el cuidado de la libertad fue confiado a los nobles, en Roma al pueblo. Machiavelli plantea dos categorías a partir de las cuales analizar la cuestión: según las “razones” y según los “resultados”. Según esta última, se debería elegir a los nobles, puesto que estas dos ciudades-estado han mantenido la libertad por más largo tiempo. Sin embargo, para Machiavelli el análisis no pasa por los resultados sino por las razones¹². Y, más interesante aún es notar que las razones no hacen referencia a un único “principio”, dado que comienza afirmando que según las razones debe decirse que todas las ciudades las tuvieron. En otros términos, que cada una de ellas encontró una forma de “justificar” la elección por medio de la cual se pretende conservar prudentemente la libertad.

¿De qué manera justificaron los romanos depositar la guardia de la libertad en el pueblo? Para

¹² Este es uno e los tantos pasajes que demuestran la equivocada atribución, habitual en la literatura sobre Machiavelli, de un pensamiento puramente técnico-pragmático: como veremos, esto no supone leerlo en términos “racionalistas”, ambas denominaciones que se alejan igualmente del *realismo político* machiavelliano.

ello, la libertad tiene que estar en manos de quienes menos deseos de abusar de las cosas. Así, los nobles y “los que no lo son” tiene deseos diferentes: “se verá en los primeros [nobles] un gran deseo de dominio, y en los otros solamente el deseo de no ser dominados y en consecuencia, una mayor voluntad de vivir libres, pudiendo abusar de dicha libertad menos que los poderosos” (p.66); a razón de que “si no puede tomarla él [pueblo], no permitirá que la tomen otros”. ¿De qué manera justifica, “quien defiende” el orden espartano y veneciano, depositar la guardia de la libertad en los poderosos? Estos dicen que de ello se siguen dos cosas buenas: de esta manera se satisface la ambición de quienes tienen mayor participación en la república y se despoja de cualquier cargo de autoridad a los ánimos inquietos de la plebe. La oposición es más que clara, y retoma un motivo que Machiavelli mantiene a lo largo de toda la obra: los *umori* del pueblo se oponen a los humores de los grandes. ¿Cómo dirimir entre estas dos “razones” si se sostienen sobre principios (humores) diferentes? La argumentación de Machiavelli es fundamental, pues permite comprender la centralidad de la *historia* para el análisis político. Quienes opinan que la libertad está mejor resguardada por los grandes ponen de ejemplo a la misma Roma; este es el punto de contacto que le permitirá establecer un marco común para desplegar su argumentación.

Por supuesto, Roma aparece como el caso a criticar. Luego de otorgarles autoridad a los Tribunales, el pueblo no se conformó con eso y quisieron ocupar las demás instituciones (los dos consulados, el Censor, el Pretor, etc.). Con el tiempo y “siguiendo el mismo furor” también comenzaron a otorgar poder a aquellos hombres que veían capaces de oponerse a la nobleza, “de donde nació el poder de Mario y la ruina de Roma”. Machiavelli no va a discutir esta serie de sucesos, la historia no es un campo de discusión en relación a la veracidad de los hechos sino a cómo interpretarlos políticamente y qué enseñanzas se siguen de ellos. La objeción que se hace al gobierno popular le permite a Machiavelli introducir otra cuestión: cómo saber quién debe ser elegido como guardián de la libertad, “sin saber qué humor es más nocivo para una república: el que desea mantener el honor ya conseguido o el que desea conquistar el que no tiene” (p. 67). Machiavelli va a dar dos repuestas. La primera será desde la perspectiva de los intereses políticos del Estado: la república que quiera construir un imperio debe seguir a Roma y la república que quiera mantenerse en su

estado deberá imitar a Esparta y Venecia. Esta breve respuesta, sin embargo, no atiende al problema planteado ya que conservación o conquista no hace referencia a los ordenamientos del Estado frente al problema de la libertad externa. Así, Machiavelli continúa: “Pero *para volver* a discurrir sobre cuáles son los hombres más nocivos...”, conduciéndonos a reflexionar sobre los humores de los hombres de la ciudad, sobre cuál de ellos es más “ambiciosos”, puesto que es la ambición lo que “puede ser causa de grandes tumultos” y llevar a la pérdida de la libertad interna.

En la primera evaluación de las “razones”, el pueblo romano deseaba la libertad y los nobles ambicionaban el poder. Al ingresar la descripción de la ambición del pueblo romano por apoderarse de todos los cargos y perseguir a la nobleza surge el interrogante de quién es más ambicioso, si el pueblo o los nobles. Frete a tal interrogante Machiavelli responde: “las más de las veces, los tumultos son causados por quien posee, porque el *temor* a perder genera en ellos los mismos deseos de quienes quieren conquistar, en cuanto los hombres no parecen poseer con *seguridad* lo que tienen, si no conquistan de nuevo algo más. Además sucede que, al poseer mucho, pueden con mayor poder y mayor movimiento producir alteraciones. Y aún más, sus incorrectas y ambiciosas conductas encienden en los pechos de quienes no poseen deseo de poseer, para vengarse de ellos despojándolos, o para poder acceder a las riquezas y honores que ven mal usados por los otros.” (p. 68); con este pasaje Machiavelli finaliza el cap. 5 y nos muestra, una vez más, el compás argumentativo de una retórica que combina el análisis de la historia de Roma y la lectura política de las pasiones humanas. La respuesta tiene tres partes claramente diferenciadas. En la primera parte identifica a quien posee como el causante de los tumultos, dado que la posesión genera miedo a perderla por lo cual surge la misma pasión sobre los bienes que aquella de quien no los posee, así la *inseguridad* sobre la posesión genera el deseo de poseer más; la seguridad es un deseo que surge de quien posee por el temor a perder lo poseído, por lo cual la seguridad está vinculada no sólo a cuidar de lo que se tiene sino a procurarse los medios para poseer más. El deseo de conservación y el de conquista no se diferencian en relación a la necesidad de estar seguros de los bienes deseados. De este pasaje podemos leer dos cosas: en primer lugar, el vínculo entre la seguridad y la lógica del deseo (temor-ambición); y en segundo

lugar, la irresolución sobre quién es más ambicioso, puesto que tal descripción parece corresponder tanto a los nobles como a la plebe. En la segunda parte de la respuesta Machiavelli suma una aclaración: no basta con desear la posesión segura de los bienes para producir alteraciones políticas, puesto que las alteraciones necesitan tanto del deseo como del poder. Si antes había equiparado los deseos de quien posee y de quien desea poseer según la lógica del deseo, ahora marca la diferencia entre quien realmente posee “mucho” y quien desea poseer, puesto que quien posee tiene el poder de producir los tumultos, difíciles de lograr para quien posee poco o nada. Pero más interesante aún es una nueva aclaración, tercera parte de la respuesta: el temor a perder de quienes poseen mucho produce una forma de asegurarse tendiente a generar conductas incorrectas y ambiciosas, y es esta pasión la que causa el deseo (“enciende en los pechos”) de poseer de los que no poseen, para vengarse de ellos y para hacer un buen uso de los bienes que los otros utilizan mal.

La respuesta a quién es más ambicioso nos da los elementos para responder quién puede guardar mejor la libertad (elementos que, como veremos, no son los únicos ni los definitivos). Machiavelli resuelve así el problema de las “razones” confrontadas en la primera distinción del capítulo. El pueblo puede guardar mejor la libertad puesto que es el único que la desea, y si puede cuidarla mejor es porque al eliminar las desigualdades nadie tiene más ventajas para abusar del poder que los demás, “pudiendo abusar de dicha libertad menos que los poderosos”. Los poderosos desean la libertad política para asegurarse de sus posesiones (libertad aquí debe entenderse como la posibilidad de hacer un libre uso de los poderes públicos), pero como dicha seguridad se basa en un temor permanente, la política de los nobles siempre tiende a un creciente estado de dominación. Lo que aparece como un exceso de la plebe es la confrontación permanente con el deseo de dominación de los poderosos y no “ambición”. Para los fines de nuestra temática, más importante aún es la distinción entre dos nociones de *seguridad*: para el pueblo, la seguridad hace referencia a procurarse las garantías para conservar su libertad frente a la ambición de los nobles; para los nobles, la seguridad hace referencia a procurarse los medios para acrecentar ilimitadamente sus bienes (poder, honores, riquezas). Por esta razón, los tumultos que hacen perder la libertad son causados por los poderosos.



La dificultad para mantener la libertad con seguridad, sin embargo, no sólo radica en quién puede garantizarla. Si bien la nobleza y el pueblo representan diferentes intereses sociales y políticos, también son sujetos históricos variables. Por esta razón, si bien el “pueblo” puede cuidar mejor de la libertad que los nobles, no todos los pueblos son iguales a lo largo del tiempo y en diferentes lugares. En el cap. 16 Machiavelli va a reflexionar sobre la dificultad que tiene un pueblo para conservar su libertad luego de que ha vivido mucho tiempo bajo el poder de un príncipe y se ha acostumbrado a la dominación; tesis que, de manera invertida, es sostenida en *De principatibus*, cuando afirma que un pueblo acostumbrado a vivir en libertad difícilmente acepte vivir bajo un régimen principesco¹³. Roma, es sus diferentes mutaciones, nuevamente se presenta como el lugar privilegiado para pensar este interrogante, dado que vivió por largo tiempo bajo la tiranía de los Tarquinos. Este capítulo, como el antes analizado, tiene una estructura compleja, no lineal, en el que las aparentes desviaciones de la temática anunciada en su título nos conducen sin embargo al nudo del problema. Luego de enumerar los problemas relativos a la conservación de la libertad, Machiavelli continúa su reflexión adoptando la perspectiva del interés del príncipe (tal como aparece en *De Principatibus*), reconociendo que aunque “este discurso es diferente del anterior” (p. 103) conviene tratarlo ahora pues “para no tener que volver sobre la materia, quiero hablar brevemente de ella”. Si desde la perspectiva del pueblo (república democrática) se interroga sobre la dificultad de mantener la libertad luego de vivir bajo una tiranía, desde la perspectiva del príncipe se interrogará sobre cómo puede hacer éste para ganarse a un pueblo que ha perdido la libertad.

El tema que anuncia el posterior desarrollo del capítulo es uno de los motivos centrales de *De Principatibus*, sin embargo Machiavelli comienza señalando una diferencia con aquella reflexión realizada desde la idea de un *príncipe nouvo*: “y hablo de esos príncipes que se han vuelto *tiranos* de su patria, digo que él, ante todo, debe examinar lo que el pueblo desea, y encontrará siempre que el pueblo desea dos cosas: una, vengarse de los que son causa de su servidumbre; otra, recuperar su libertad”. Ganarse al pueblo implica, por principio, poder satisfacer sus deseos. De tal manera, el príncipe puede satisfacer “totalmente” el primer deseo y, según Machiavelli, sólo “parcialmente”

¹³ Cfr., *El príncipe*, cap. V.

el segundo. Sobre la base del caso romano, un príncipe puede acabar con la nobleza (no es casual que, más allá del caso particular, Machiavelli identifique a la nobleza, los *grandi*, con aquello que hacer perder la libertad al pueblo) y así complacer el deseo de venganza del pueblo. Por supuesto, este es el deseo más fácil de satisfacer, pero ¿cómo satisfacer el deseo de libertad desde el lugar del principado? “Pero en cuanto al otro deseo popular de reconquistar la libertad, al no poder el príncipe satisfacerlo, debe examinar cuáles son las razones que le hacen desear la libertad, y encontrará que una pequeña parte desea ser libre para mandar, pero todos los otros, que son infinitos, desean la libertad para vivir seguros” (p. 104). Así como el príncipe debe poder reconocer la distinción entre el deseo de venganza por la pérdida de la libertad y el deseo mismo de libertad, también debe reconocer que el deseo de libertad expresa dos deseos diferentes¹⁴. Ahora, ¿cómo satisfacer estos dos deseos? El deseo de libertad para los pocos puede ser satisfecho porque en toda “república”¹⁵, en tanto “los puestos de mando

¹⁴ Como intentamos mostrar a lo largo de la sección dedicada a Machiavelli, el tipo de análisis que realiza bien puede entenderse como una fenomenología de las pasiones, elemento constitutivo de las relaciones sociales que, separadas de aquellas, tienden a naturalizarse. Tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos* parte de una primera división o “conflicto” que comprende este doble fenómeno: en toda ciudad hay ricos y pobres, y toda ciudad está marcada por dos humores, el deseo de dominio y el deseo de libertad. Esto no significa que existen dos ciudades, sino que la política siempre contiene este doble movimiento a partir del cual se pueden leer los acontecimientos y la constitución de los sujetos políticos que participan en ellos. Esto permite comprender el límite de la lectura republicana contemporánea de Machiavelli, atribuyéndole haber descubierto el principio de libertad como “no-dominación” (Cfr. Skinner, Quentin, “Acerca de la Justicia, el Bien Común y la Prioridad de la Libertad”, en *Revista Agora*, N°4, verano de 1996; Pettit, Philip., *Republicanism*, Paidós, Barcelona 1999): en primer lugar, porque no piensa en términos de “principios”, en segundo lugar, porque la “no dominación” es un momento de la génesis o movimiento de los conflictos políticos.

¹⁵ En los *Discorsi*, así como en la literatura de la época, el término *República* tiene una polisemia que no siempre es fácil de detectar. Unas veces significa propiamente “república” (una de las diferentes formas de gobierno), otras es utilizado también para referirse a principados, adquiriendo el significado de “Estado” u “orden político”, así como el significado más amplio de “comunidad” política; cfr. Skinner, *Los fundamentos...*, op. cit., p. 18-19. [CONTINUA]

no llegan nunca a más de cuarenta o cincuenta”, permite que tal deseo esté institucionalmente limitado; de manera tal que siendo pocos los que tienen este deseo puede eliminarlos, o bien comprarlos otorgándoles cargos y dándole honores, así ellos estarán contentos “según su condición”. Mientras que, “a los otros, que se conforman con vivir seguros, se los satisface fácilmente, dictando ordenamientos y leyes en las cuales, junto al propio poder, se garantiza la seguridad general. Y, cuando un príncipe hace esto, y el pueblo ve que nadie rompe ni por casualidad tales leyes, empezará a vivir en corto tiempo seguro y feliz”. La prueba de que este deseo es posible de satisfacer tanto en un principado como en una república lo muestra Machiavelli al mencionar el caso de la Monarquía francesa (donde el rey detenta absolutamente el poder económico y militar, pero políticamente depende de leyes que limita sus acciones) así como el de Roma.

Del análisis del cap. 16 se siguen varios interrogantes¹⁶. ¿Por qué, al comienzo de este análisis, Machiavelli afirma que el príncipe puede satisfacer el deseo de libertad sólo “en parte”, y luego sostiene que puede ser satisfecho totalmente y, además, sencillamente? ¿Por qué, a partir del análisis de cómo el príncipe puede satisfacer el deseo de libertad del pueblo Machiavelli equipara el caso de Francia (una monarquía “constitucional”) con el de Roma (una república) siendo que anteriormente había diferenciado la relación entre libertad y seguridad en una ciudad donde gobiernan los pocos (Esparta y la república aristocrática de Venecia) y una ciudad donde gobierna el pueblo (la república romana)?

En realidad, la proximidad del caso de Francia y Roma es aparente, antes bien representan dos extremos que pueden reunirse en torno al deseo de seguridad, al mismo tiempo que marcan los dos polos

CONTINUAÇÃO DA NOTA 15:

En este caso, Machiavelli hace referencia a la idea más general de orden político, puesto que aclara referirse a toda república, “organizada del modo que sea”.

¹⁶ Uno de ellos, que no tematizaremos aquí, surge de la afirmación de que en toda república, independientemente del orden que tenga, los puestos de mando son pocos (treinta o cuarenta). Como sabemos -y está de más decir que Machiavelli también lo sabe- la forma de gobierno republicana posee una serie de instituciones políticas que, no sólo superan ampliamente ese número, sino que, además, para evitar que los ciudadanos puedan abusar del poder que se les confiere, la duración de las designaciones nunca superaba la de unos cuantos meses.

por cuyo centro se desarrolla la reflexión del cap. 16: porque Francia representa el caso de un pueblo corrupto que nunca ha sido libre (por ello no corresponde con el tema del capítulo). En dos escritos realizados cuando Machiavelli era canciller de la república florentina, en ocasión de las delegaciones que cumplió en Francia, pinta el carácter de los franceses y analiza su estructura social, política, militar y económica. En *Del carácter de los franceses* muestra a los hombre preocupados por las ganancias, por encima de cualquier otro valor¹⁷. Y en un análisis más completo presentado en *Retrato de los asuntos de Francia* Machiavelli informa que “los Señores más ricos y poderosos de Francia son de sangre y ascendencia reales, por lo que, si otros de los que les preceden faltaran, la corona podría recaer sobre ellos mismos. Por eso, todos permanecen unidos a la corona, esperando conseguir tal honor para ellos mismos o para sus hijos”¹⁸. Por esta razón, los nobles nunca entran en conflicto con la corona, y buscan congraciarse con el rey antes que disputar su poder, pues la política se realiza a través de la transmisión del poder por medio de la herencia y no por la conquista. Por otro lado, “en los pueblos son todos gente innoble y artesanos y viven tan sujetos a los nobles y se sienten tan oprimidos en todas sus acciones, que están envilecidos”¹⁹. Esta descripción muestra que la “libertad” sólo puede ser deseada como una garantía de seguridad frente a la siempre posible arbitrariedad de los nobles y el rey. El deseo del pueblo de mantener con seguridad su vida y sus bienes, no

resulta incompatible con el deseo de dominio de la nobleza, por ello su estabilidad depende de que cada estamento se mantenga dentro de los principios que lo definen. Sin embargo, a este orden que depende de la naturalización (histórica) de las desigualdades, Machiavelli lo presenta como corrupto (“envilecido”). En oposición, el caso de Roma representa el de un pueblo que como “todavía no estaba corrompido, cuando recuperó la libertad, pudo mantenerla, muertos los hijos de Bruto y extinguidos los Tarquinos, con todos aquellos modos y órdenes de los que otras veces hemos hablado [en el cap. 5]” (p. 105).

Por lo dicho hasta aquí, Francia no se corresponde con el análisis que Machiavelli realiza en el capítulo, mientras que Roma sólo parcialmente (en cuanto es un pueblo que conoció la tiranía y la libertad). Cuestión que aclara por qué al comienzo afirma la posibilidad de que un príncipe pueda corresponder “parcialmente” con el deseo de libertad del pueblo y luego muestre cómo el príncipe puede hacerlo completamente. Si pensamos en Roma, dado que el deseo de libertad del pueblo se representa como deseo de mandar, es decir, de participar en el gobierno del pueblo y así tener seguridad de su propia libertad, muestra a un pueblo todavía no corrupto. Por esta razón, en relación a las posibilidades de un príncipe, este sólo podría satisfacer su deseo de libertad sólo parcialmente. Pero si el pueblo está, aunque sea en parte, corrompido, aunque antes haya sido libre no podrá representarse la libertad como libertad política, por ello su deseo se descompone en dos deseos: uno, el de mandar, el otro, el de poder vivir con seguridad, aunque sin libertad política (pues las leyes son un conjunto limitado de garantías civiles, básicamente orientadas a proteger los bienes privados).

En los capítulos 5 y 16 del libro I de los *Discorsi* Machiavelli nos muestra la compleja relación entre libertad y seguridad, posibilidad que se abre al haber desnaturalizado al hombre, mostrándolo como un sujeto pasional y, conjuntamente, habiendo desnaturalizado la política, mostrándola en una esencial imbricación con la historia. No existe aquella ciudad perfecta, donde la libertad exprese una esencia pura e inmutable, de igual manera que el deseo de libertad se vincula con otros deseos que hacer mutar su significado. Una república democrática es posible cuando el pueblo tiene por prioridad la libertad y piensa en la seguridad de ésta, pero un pueblo corrupto puede desvincular libertad política de seguridad y aceptar un régimen que

¹⁷ El “De natura gallorum” es un texto escrito entre 1500 y 1503.

¹⁸ “Retrato de los asuntos de Francia”, en *Escritos políticos de Maquiavelo*, Técnos, Madrid 2001, trad. de M.T. Navarro Salazar, p. 41. Se supone que el manuscrito fue escrito entre 1510 y 1512.

¹⁹ *Ibid.*, p. 42. Otra cosa importante de señalar es que el pueblo francés es campesino y artesano, por lo que, fuera de la recaudación de impuestos de los Señores (que se paga generalmente en especias), no poseen nada de valor que pueda provocar la ambición de los nobles (cfr. p.44). Los nobles poseen sólo autoridad sobre los súbditos, y las contribuciones no pueden cobrarse *absque consensu regis*, cosa que el rey nunca autoriza (cfr., p. 49). Por ello, “los pueblos de Francia son humildes y muy obedientes y tienen una gran veneración a su rey”, p. 48. Este análisis hay que contraponerlo al complejo conflicto de clases propio de la estructura urbana de Florencia, ya organizada en múltiples gremios desde fines del siglo XIV, algunos de ellos con gran poder económico y político; cfr., Machiavelli, *Historias florentinas*, principalmente el lib. III.

le brinde una y no otra, de manera tal que la libertad queda restringida a la posibilidad de garantizar con seguridad su vida y sus bienes. Esta distinción será designada, en la modernidad, como “libertad de los antiguos y libertad de los modernos” o bien, con una denominación más que confusa, como “libertad positiva y libertad negativa”.

Ahora, si la distinción real se plantea en términos de “corrupción” de los pueblos, que define el tipo de libertad y de seguridad que se desea ¿no nos retrotrae a una evaluación ética y no política? Para responder a este interrogante tenemos que volver a retomar las dos dimensiones del análisis machiavelliano, la historia (social y política) y las pasiones. En relación a las pasiones, podemos identificar una continuidad entre el cap. 5 y el cap. 6: el deseo de venganza. Este deseo, según aparece en los dos capítulos, nos muestra una borrosa continuidad entre la posibilidad de mantener la libertad y la posibilidad de perderla. Por que es natural que el deseo de venganza surja contra aquellos que, con el fin de dominar, hayan hecho perder la libertad del pueblo. Pero la venganza (que aparece en el cap. 5, también como ambición) puede dirigirse a despojar de poder a aquellos que sólo desean dominar, de manera tal que el pueblo se asegure de ellos, o bien puede conducir a la aparición de un vengador en cuya ambición también esté la dominación, pero presentándose como un liberador del pueblo (el nuevo príncipe). La pasión de la libertad, en cuanto que también supone la pasión de la venganza, contiene en sí misma el peligro de conducir al pueblo a una nueva forma de dominación. Al mismo tiempo, esta nueva forma de dominación principesca (y, en definitiva, tiránica), permite conservar parte del deseo de libertad a partir de la conservación del deseo de seguridad, fracturando lo que al comienzo no podría ser escindido. Esa operación sobre las pasiones de los hombres es lo que Machiavelli denomina el saber necesario de un príncipe, que no consta de un conocimiento de las pasiones tal como ellas se presentan en la naturaleza humana, sino en una intervención-alteración sobre las pasiones como modos de relaciones sociales.

Estas mutaciones del deseo, si bien son posibilidades por la “condición humana”, no están contenidas en ella como un devenir necesario. La historia no es sólo el escenario donde se despliegan las pasiones humanas, sino el conjunto de condiciones políticas, sociales y culturales que facilitan algunas y limitan otras. No cabe duda de que es Florencia el caso

que analiza Machiavelli en el cap. 16: una ciudad que fue libre y sufrió la tiranía. Lo que Machiavelli intenta responder, como pregunta de fondo, es si Florencia ha llegado a un grado de corrupción que la distancia del caso romano. Es en la historia donde puede encontrarse, quizás no una respuesta definitiva, pero si la diferencia con la Roma republicana: el desarrollo de una burguesía que va a plasmar en la cultura de la época una reivindicación del valor de los bienes materiales y, con ello, de una política centrada en la seguridad individual de los ciudadanos (el gran acierto de los Médici), conjuntamente con más de mil años de cristianismo, donde la centralidad de la salvación individual no se mostrará incompatible con la pérdida de la libertad política, haciendo a los hombres “presa de los malvados”²⁰.

El análisis que realiza Machiavelli sobre el vínculo entre libertad y seguridad, aunque muchas veces demuestre cierta nostalgia por la virtud de los hombres del pasado, no se define como una crítica moral a los hombres de su tiempo. Más importante aún, para comprender el gran aporte que distancia a Machiavelli de la clásica formulación romana que opone *pax et libertas* a *pax et securitas*, es que la política debe ser pensada a partir de las pasiones y la historia, antes que definida en términos metafísico. Por esta razón, la inclusión de la *securtà* en la política machiavelliana no es una concesión a la corrupción de los hombres de su tiempo, ni una anticipación de la dimensión biopolítica construida desde el jusnaturalismo dominante de la modernidad (tanto desde la teoría de la soberanía hobbesiana como de la *oiconomía* política lockeana), sino la afirmación de que no hay *fundamento* alguno que pueda garantizar la libertad entre los hombres; la libertad no está inscrita en la esencia del hombre, sino en sus pasiones, y los pueblos no tienen un destino de gloria prefijado, por lo que no existe la vindicada *Roma aeterna* elegida por Dios. La inclusión de la seguridad expresa la necesidad de pensar la libertad

²⁰ “Nuestra religión ha beatificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos. Además, ha puesto el bien sumo en la humildad, en el envilecimiento y el desprecio por las cosas humanas, mientras la otra [pagana] lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza del cuerpo y en todas las cosas aptas a hacer fortísimos a los hombres. Y, si nuestra religión quiere que tú tengas en ti mismo fortaleza, quiere que seas apto para padecer más que para hacer algo fuerte. Este modo de vivir parece entonces que hubiera vuelto débil al mundo, dándolo como presa de los hombres malvados”, *Discursos*, II, 2, p. 216-217.

como algo frágil, que requiere un permanente cuidado; protección que no se liga a la lógica de la restricción-manipulación, sino a aquella de la expansión permanente de las potencias. Si, para Machiavelli, la seguridad es un concepto que acompaña a la libertad, es porque la política debe ser pensada como una forma de asegurar la libertad – que nunca se consolida ligándose a una lógica del progreso ilustrado –, frente a los infinitos acontecimientos que fácilmente pueden eliminarla. La seguridad, si también es pensada como un deseo, es porque ella supone un temor que lo origina: el temor a perder la libertad. La tensión entre temor y libertad es el campo de fuerza desde el cual se construyen las modernas políticas de dominación que Machiavelli divisó en los comienzos de la modernidad política. Esta crítica, encontrará escasos ecos en la filosofía política moderna; será Spinoza quien retomará la línea crítica machiavelliana, superando el temor que en el machiavellismo de Montesquieu y de Rousseau, los terminará acercando a Hobbes y distanciándose del secretario florentino.

3.0 SPINOZA Y LA “SECURITAS”: RETRACCIÓN Y EXPANSIÓN DE LA POTENCIA DEMOCRÁTICA

Sé que estos nombres significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles. Bastará con advertir esto una vez.

Ética, III, “Definición de los afectos”, def. 19-20; explicación.

Desde el origen mismo del orden político la seguridad ha sido una de las funciones del *dominium*. En el gobierno republicano, donde se gobierna y se es gobernado, la seguridad tiene un sentido para nosotros ya lejano: “[Para] los ciudadanos, aunque sean desiguales, es su tarea la seguridad de la comunidad, y comunidad es el régimen político”²¹. La seguridad es inseparable de la autonomía que define al hombre libre. La *seguridad*, reconocida como un derecho fundamental

en la Declaración de 1791 (art. 7-9) está orientada directamente a limitar las acciones punitivas del Estado. La *ley* – en su dimensión revolucionaria – se establece como herramienta política contra la violencia estatal. Pero otra es la tradición de la seguridad que en la modernidad política hegemoniza la relación entre libertad y gobierno de la cosa pública. Es de ella que se deriva la idea afín a nuestra época, tal como la define Norberto Bobbio: “el fin del Estado solamente es la ‘seguridad’ entendida como la ‘certeza’ de la libertad en el ámbito de la ley”²²; fórmula que expresa la limitación de la seguridad dentro del Estado constitucional. Sin embargo, esta idea de seguridad arrastra por detrás una ontología política en la que Arendt sitúa a Spinoza y Hobbes. La modernidad política se define por la subordinación de la libertad política a la seguridad. Esto significa –en pocas palabras– que es la seguridad lo que hace posible la libertad, equiparándose ésta con un conjunto de actividades que se producen fuera (y que son ajenas) del espacio político.

No nos vamos a detener en la fundamental lectura crítica que Hanna Arendt presenta sobre la modernidad política, tampoco vamos a intentar discutir la filosofía política de Spinoza desde las críticas realizadas por Arendt, ya que estas son escasas y poco fundadas en una lectura sistemática del corpus spinoziano²³. Antes bien, la señal de Arendt es interesante porque indica lo que a cualquier lector involucrado con un Spinoza hereje y revolucionario suele pasársele por alto: que la *securitas* es un concepto central en la filosofía política spinoziana. Sobre esta “anomalía” intentaremos reflexionar, bajo el presupuesto de que la posibilidad de seguir transitando la “via Spinoza” depende, en parte, de la interrogación por la presencia de este concepto en una filosofía de la libertad política, republicana por la tradición en la que se inscribe, y revolucionaria por la apertura democrática a la que se dirige.



Sería un desacierto comenzar a pensar el problema de la *seguridad* en Spinoza suponiendo que

²¹ Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid 1994, 1276b (p. 113). A distancia tanto de Machiavelli como de Spinoza, Aristóteles ve la acción ciudadana como garantía de la seguridad de la comunidad, independientemente de la desigualdad, a pesar de que en todo el libro III y IV de la *Política* va a lidiar contra el problema de la igualdad puesto por la democracia justamente para garantizar la seguridad de la comunidad contra la *stasis* (guerra civil).

²² Bobbio, N. *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México 1991, p. 26.

²³ La referencia principal a Spinoza se encuentra en “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona 1996, Cap. IV, pp. 161-162 (una referencia del mismo tipo aparece también en el artículo “Verdad y política”, cap. VII, p. 246).

sólo aparece como una idea afirmativa. En realidad, el concepto de *securitas* es definido por primera vez en la *Ética*, III, “Definición de los afectos”²⁴. En el orden de las definiciones, la seguridad y su contrario, la desesperación (def. 14 y 15) dependen de la definición de “esperanza” y de “miedo”, dos conceptos centrales de la política spinociana. Spinoza define la *seguridad* como “una alegría que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual ya no hay causa de duda”²⁵. En la *Explicación* sostiene que la seguridad nace de la esperanza y la desesperación del miedo, paso que se da “cuando desaparece toda causa de duda acerca de la efectiva realización de la cosa, [y] ello proviene de que el hombre imagina como actual la cosa pretérita o futura, y la considera como presente”. La *seguridad* no es certeza, es un afecto definido por la ausencia de duda (algo negativo) y no una idea verdadera (algo positivo)²⁶.

En esta definición ya está contenida la crítica que va a realizar en el Libro IV, prop. 47, esc. Allí afirma que los afectos de la esperanza y el miedo revelan una falta de conocimiento y una impotencia del alma. Por esta razón, también la seguridad es señal de un ánimo impotente, puesto que, aunque sea un afecto de alegría, implican que lo ha precedido una tristeza, a saber, la esperanza – y, con ella, el miedo –²⁷.

²⁴ *Ética*, Alianza, Madrid 1996, trad. Vidal Peña. Para ser más precisos, es en el §14 del *Tractatus de intellectus emendatione* (1662) donde Spinoza enuncia el proyecto de “formar una sociedad tal como debe ser deseada para que el mayor número posible alcance el fin de la manera más fácil y segura” (*Tratado de la reforma del entendimiento*, Tecnos, Madrid 1989, p. 10, trad. de L. Fernandez y J.P. Margot), aunque tal idea no es dominante en esta obra.

²⁵ Mientras que la *desesperación* es “una tristeza que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual ya no hay causa de duda”.

²⁶ Cfr. II, Prop. 49, Esc. Como sabemos, la imagen de una cosa futura puede afectarnos de igual manera (causas alegría o tristeza) que la imagen de una cosa presente (remite nuevamente a la III, Prop. 18 más Escs.), y aunque nunca podemos estar ciertos de la efectiva realización de las cosas singulares (ver II, Prop. 31, Cor.) puede ocurrir que no dudemos de ellas.

²⁷ “Por ello, cuanto más nos esforzamos por vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón”, IV, prop. 47, esc., p. 302. Podemos suponer que Spinoza basa su definición de la *securitas* en *Les passions de l'âme* (1649) de Descartes. Allí, la seguridad y la desesperación (o desesperanza, su contrario) [CONTINUA]

En los breves pasajes que dedica al afecto de la *seguridad* en la *Ética*, Spinoza desmonta lo que la tradición representó como una crisis ética (el cambio de paradigma del modelo republicano al modelo monárquico, de la *pax et libertas* republicana a la *pax et securitas* augusta). El mismo Machiavelli, aunque dispuesto a pensar la *verità effettuale delle cose*, recaerá más de una vez en críticas éticas a la pérdida de virtud de los hombres de su tiempo, como si el paso de la *libertas* a la *securitas* pudiese ser explicado en términos de una decadencia moral, del ideal heroico de los buenos ciudadanos a los hombres cobardes y afeminados de la naciente burguesía urbana. Spinoza no repite el motivo republicano clásico de la crítica ética en defensa de la libertad como valor supremo en pos del cual hay que sacrificar incluso la vida misma. No por ello se aproxima a Hobbes. Al mismo tiempo responde a lo que él presentó como la clave racional del orden político. Frete la disputa por ordenes éticos en pugna, Hobbes pretende ofrecernos una salida racional inequívoca; el orden social es inestable porque los individuos no se han dado cuenta de que la única forma por la que pueden disfrutar de su vida y sus bienes con seguridad – es decir, con absoluta certeza – es sometiendo a un poder absoluto. El sentimiento de seguridad que nos brinda el Leviatán supone la necesaria permanencia del miedo (y la esperanza).



La crítica que realiza Spinoza en la *Ética* es demoledora. No hay *transitio* alguna del miedo y la esperanza a la seguridad, sino fluctuaciones que

CONTINUAÇÃO DA NOTA 27:

dependen de la esperanza y el miedo. Para Descartes, “cuando la esperanza es tan fuerte que excluye enteramente el temor, cambia de naturaleza y se llama certidumbre o seguridad; y cuando se está seguro de que lo que se desea ocurrirá, aunque se siga queriendo que ocurra, se deja no obstante de estar agitado por la pasión del deseo, que hacía buscar con inquietud el acontecimiento” (*Las pasiones del alma*, Hyspamerica, Buenos Aires, 1985, trad. de C. Bergés; III, art. 166, p. 168). Sin embargo, la diferencia entre ambas definiciones se ve claramente en el caso de la *esperanza*, de la cual dependen. Para Descartes, “la esperanza es una disposición del alma a creer que lo que se desea ocurrirá” (ibid., art. 165.), mientras que pasa Spinoza radica en una duda. Por consiguiente, la seguridad es ausencia de duda, no una creencia de tal magnitud que se transforma en certidumbre. Las consecuencias políticas de tal diferencia son más que notables.

suponen la constante presencia del temor; fluctuación que, en el caso de Hobbes, pretenden estabilizarse con un contrato que oriente el miedo sin llegar a disolverlo. ¿Por qué, entonces, Spinoza rechaza la *seguridad* en la *Ética* y vuelve a retomarla dándole un lugar central en el *Tratado Teológico Político* y en el *Tratado Político*? ¿Es que Spinoza finalmente le da la “razón política última” a Hobbes? Una hipótesis posible ya ha sido señalada por muchos comentaristas: la *Ética* está pensada para el hombre sabio, es una filosofía del gobierno de sí, las obras políticas son una filosofía para gobernar al vulgo. Esta parece ser la respuesta más sencilla y, por eso mismo, quizás también la más equivocada. Con todo, no podemos pasar por alto una idea que Spinoza reitera en repetidas ocasiones: el fin del Estado es garantizar la seguridad.

En el cap. III del *Tratado Teológico Político* Spinoza afirma que existen tres cosas que *deseamos honestamente*: saber, dominar las pasiones y adquirir la virtud, y vivir con *seguridad y con un cuerpo sano*²⁸. La causa de los dos primeros es la naturaleza, porque residen en nuestro propio poder o en las leyes de naturaleza (que es lo mismo); seguimos aquí dentro de la filosofía de la *Ética*. Los medios que sirven para “vivir en seguridad y para conservar el cuerpo” residen, en cambio, en cosas externas – que son bienes de “fortuna” –, porque dependen “del gobierno de las cosas que desconocemos”²⁹. Este tercer deseo, en el que la distinción entre el sabio y el necio pierde sentido, es el que indica la necesidad del gobierno de las cosas externas a partir del cual tiene

²⁸ *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid 1986, trad., A. Domínguez; [46]; 30 (p.119) En la nota nº 86 A. Domínguez sostiene que este pasaje hace referencia a la doble dimensión del Tratado: teológica (virtud) y política (seguridad corporal).

²⁹ Los asuntos humanos relativos a la seguridad dependen, en gran medida, de la *fortuna*. Aunque en los textos políticos la fortuna tiene una connotación más amplia, de todas maneras este punto nos conduce a un conjunto de proposiciones a las que remite Spinoza en la definición de la seguridad. La seguridad depende del conocimiento de las cosas singulares y, como afirma Spinoza, “Acerca de las cosas singulares que existen fuera de nosotros no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado” (*E*,II, Prop. 31). Las cosas singulares, al igual que el cuerpo, son determinadas a existir y obrar de determinada manera por otras cosas singulares, y así hasta el infinito De ello se sigue (*Cor.*) que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles, ya que no podemos tener un conocimiento adecuado de su duración; eso es lo que debemos entender por “contingencia” y posibilidad de “corrupción” de las cosas, una deficiencia en nuestro conocimiento de ellas (*II*, Prop. 33, Esc.I).

su origen la creación de la sociedad. Tanto para el sabio como para el necio, “la sociedad más segura y estable es aquella que deja menos cosas libradas a la fortuna”³⁰. Es a partir de este tercer deseo que Spinoza formula el fin de la sociedad y el Estado: “vivir segura y cómodamente”.

Por su exposición del derecho natural y el pacto ya sabemos que Spinoza no es Hobbes. Esa diferencia Spinoza la resalta justamente en relación a la seguridad. El cap. XX comienza afirmando: “Si fuera tan fácil mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, todo el mundo reinaría con seguridad y ningún Estado sería violento”³¹. Pero, según el derecho natural, “se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas”. Un Estado que garantice la seguridad no puede ser un Estado violento, por ello, el fin último del Estado no puede ser dominar, ni sujetar, ni causar miedo, sino todo lo contrario, “librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; *esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno*”. Porque el fin del Estado no es convertir a los hombre en bestias o autómatas, “el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad”³².

Con lo dicho hasta aquí podríamos contestar a la objeción de Arendt que Spinoza no suplanta la idea de libertad por la de seguridad: Spinoza no es

³⁰ De este argumento se sigue el motivo del *pacto* –“vivir seguros y lo mejor posible”–. No nos vamos a detener en este núcleo de la filosofía política de Spinoza, basta mencionar para nuestros fines que es a partir de las características del pacto en relación a lo que entiende por derecho natural que aparece otro concepto central para nuestro análisis: la libertad (cabe recordar que en el *TTP* Spinoza insiste en la idea de libertad de pensamiento y palabra, pero no de obrar). ¿Cómo se relaciona el deseo de seguridad –origen y fin del pacto, la sociedad y el Estado– y el derecho natural a conservar la libertad? Para comprender la tensión entre estas dos ideas es importante atender al cap. XVII, dedicado exclusivamente a mostrar que la sesión de derechos nunca es absoluta, por lo que es imposible pensar en un gobierno absoluto. La *securitas* es un deseo de los ciudadanos, que sin embargo siempre guardan el poder suficiente como para destruir las supremas potestades, tanto como de éstas, que dependen de la obediencia de los ciudadanos para su segura existencia. Así, aparecen dos *deseos honestos* de seguridad – si podemos volver a aquella expresión – que, sin embargo, no son necesariamente compatibles o, por lo menos, identificables en el *TTP*: la seguridad de los súbditos y la seguridad del Estado.

³¹ *TTP*, [239]; 0-10 (p. 408).

³² *TTP*, [241]; 0-10 (p. 410-411).

Hobbes, la “vía Spinoza” es posible. Sin embargo, si atendemos a la objeción de Arendt, ésta no va dirigida a criticar exclusivamente las políticas “absolutistas” de la seguridad, sino a los fundamentos de lo que posteriormente será la idea liberal de libertad. Si Arendt tiene razón, el problema no es la oposición entre libertad y seguridad sino, por el contrario, su articulación: en la composición seguridad-libertad la política se encuentra en el primer término (donde aparece el Estado), mientras que el segundo queda despojado de todo sentido político. Ser libre es quedar librado de la política, sentimiento de seguridad que nos garantiza que podemos ocuparnos de vivir sin temor, porque el orden social no depende de nosotros, sino del poder soberano. Mientras que Hobbes todavía lucha contra el fantasma de la libertad republicana – “la libertad de los antiguos” –, Spinoza habría encontrado el verdadero significado de la “libertad de los modernos”, en oposición al absolutismo político.

Aunque las definiciones que da Spinoza de la democracia en el *Tratado Teológico Político* exceden su delimitación como libertad de pensamiento y palabra, lo cierto es que el Tratado finaliza con la articulación – y no la sustitución – entre seguridad y libertad, limitando incluso la libertad de palabra a un uso racional y público que no cuestione las bases sobre la que se sustenta la obediencia a la ley, por más que esta sea el objeto de la crítica³³. El fin del Estado es la libertad, pero ésta sólo está garantizada por la obediencia a la ley, de la que el Estado es garante.



Si adoptamos la línea de interpretación que señala un desplazamiento que va del contractualismo proto-liberal del *Tratado Teológico Político* al republicanismo

³³ ¿Por qué la libertad del *Tratado Teológico Político* no podría ser una libertad política? ¿Es que la libertad de opinión no es un tipo de acción política que, justamente, prescinde de la violencia? Efectivamente, el pacto permite la libertad de expresión y restringe la libertad de acción. Pero, para ser más precisos, el pacto restringe la libertad de obrar cuando éste viola el contrato, al igual que restringe la libertad de opinar cuando estas opiniones debilitan o cuestionan las bases del pacto. En otros términos, el problema no es la forma de libertad presente en el *Tratado Teológico Político*, sino la división de derechos -es decir, de *poder-* que establece el pacto entre ciudadanos y Estado. Sin embargo, este abismo político no se le escapa a Spinoza que, en un pasaje proto-ilustrado, contempla que si un hombre se da cuanta [CONTINUA]

democrático del *Tratado Político*, ¿no podemos suponer que también acontece una transición de la *securitas* a la *libertas*, del *alterius juris* de la masa al *sui juris* de la multitud? Contra lo que podría ser una respuesta afirmativa, el *Tratado Político* comienza afirmando que “no importa para la seguridad de un Estado con qué ánimos los hombres son inducidos a administrar correctamente los asuntos, a condición de que los asuntos sean administrados correctamente: pues la libertad o la fuerza del espíritu es una virtud privada; pero la virtud de un Estado [*imperium*] es la seguridad”³⁴. Y, más adelante, para dejarnos más perplejos, sostiene que la finalidad de la *condición civil* es “la paz y la seguridad de la vida”³⁵.

La tensión entre la *securitas* presente en los primeros capítulos del *Tratado Político* con la génesis – incompleta – del derecho de la sociedad como poder conjunto de la multitud muestra dos formas de vincular la función de la seguridad al *dominium*, y hable uno de los grandes interrogantes cuál es el actor político que tiene el poder-potencia de constituir el orden político. Desde la perspectiva de la problematicidad de la idea de seguridad, lo que muchas veces es una respuesta contundente que logra articular la relación entre

CONTINUAÇÃO DA NOTA 33:

de que alguna ley contradice a la razón y estima que hay que abrogarla, y “somete su opinión al juicio de la suma potestad [...] y no hace, entre tanto, nada contra lo que dicha ley prescribe, es hombre benemérito ante el Estado, como el mejor de los ciudadanos” (*TTP*, [241]; 20, pp. 411-412.); de lo contrario, se convierte en un rebelde. Finalmente, este “kantismo” no estaría tan alejado de una política de la opinión pública (el uso público de la razón) que se recorta sobre el trasfondo de una condena a las acciones violentas. Spinoza no está tan lejos de Arendt como parecía al comienzo. Pasaje sugerente, pero que, de todas maneras, no es el motivo central de la filosofía política de Spinoza y está lejos de poder reducirse a ella la política como constitución de la *multitudo* presente en el *TP*.

³⁴ *Tratado Político*, Alianza, Madrid 1986, trad., A. Domínguez; I.6, p. 82. Según Cristofolini, “È dunque necessario considerare in una visione d’insieme le due dimensioni complementari della vita umana associata: quella passiva dei cittadini comuni, i quali indipendentemente dalla loro maggiore o minore saggezza hanno bisogno della tutela dello stato, che deve garantire la sicurezza; e quella attiva nella quale pace, libertà e concordia scaturiscono dalla forza d’animo, virtù privata”; Cristofolini, P. “Spinoza, l’individuo e la concordia”, en *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 2004, 1 (www.units.it/etica/2004_1/CRISTOFOLINI.htm); p. 2.

³⁵ *TP*, V.2, p. 119.

multitud y Estado se contamina de las ambigüedades que este concepto arrastra.

Según Antonio Negri, en el cap. I del *Tratado Político* Spinoza nos muestra los términos a partir de los cuales debe pensarse la relación entre el desarrollo de las *cupiditas* individuales y el constituirse de la multitud: “A través de una dinámica autónoma, la *conditio* humana deviene *constitutio* política, y este proceso implica, desde un punto de vista de los valores, la consolidación de la *libertas* en *securitas*; desde el punto de vista de la acción, una mediación entre, *multitudo* y *prudencia* – es decir, una forma de gobierno –.”³⁶ Para Negri, la tesis presente en el *Tratado Teológico Político* de que el fin del Estado es la libertad se confirmaría y completaría en el *Tratado Político* “mostrando cómo la libertad de cada cual debe construir la libertad colectiva y cómo este paso representa la especificidad de lo político”. ¿Cómo es posible que, si “sólo la potencia de los muchos, haciéndose constitución colectiva, puede fundar un poder”, la libertad se consolide en la seguridad, cuando la *securitas* es un afecto que hace decrecer la potencia, mientras que la *libertas* es potencia en expansión? La transformación de *libertas* en *securitas* sería equivalente a la transformación de poder constituyente en poder constituido. Desde esta última forma de poder, es una diferencia y no una composición lo que requiere la presencia de la seguridad para resolver la relación entre individuo y multitud.

La interpretación que da de la seguridad se contradice con el motivo de su lectura centrada en la idea de “poder constituyente”. Porque Negri, al no cuestionar las implicancias de la idea de seguridad, acepta de suyo que ésta implica *constitución*, es decir, constitución del Estado. Las tensiones que la *securitas* genera en Spinoza se trasladan a los argumentos de Negri. A la par que resume el *Tratado Político* como una “implícita y ejemplar exaltación del gobierno absoluto de la multitud, de su libertad organizada en seguridad”³⁷, afirma también que “paz, seguridad y libertad sólo pueden provenir de la unidad continua del ejercicio del poder y del proceso de formación de la legitimidad. No hay génesis jurídica del poder, sino, tan sólo, su génesis democrática”³⁸. Pero, ¿la libertad organizada en seguridad no es justamente génesis jurídica del poder constituyente?

No menos problemático es el pasaje que le dedica Marilena Chaui a la idea de seguridad en “La institución del campo político”. A partir de los conceptos *sui juris* y *alterius juris*, que articulan gran parte del desarrollo de este fundamental trabajo, retoma la “definición” de *securitas* de la *Ética* solamente en la dimensión en que se opone al miedo, y la sitúa en continuidad con el *Tratado Político* donde es definida como virtud del *imperium*. “La seguridad – afirma Chaui – es condición para que cada uno sea *sui juris* y, por lo tanto, libre, y si la *securitas* es la virtud propia del *imperium*, no es sólo porque éste la garantice a los ciudadanos, sino porque puede hacerlo toda vez que él mismo es libre o *sui juris* en la relación con los poderes políticos de otras repúblicas”³⁹.

Esta lectura es problemática por dos motivos: en primer lugar, porque no va de suyo que la seguridad no sólo no contradiga, sino, más aún, que permita el paso de ser *alterius juris* a ser *sui juris*. Sobre todo, teniendo en cuenta que el sentimiento de seguridad no es directamente equiparable con la garantía que brinda el Estado para la conservación de los derechos, y más aún, cuando la existencia de la “ley” no es una plena garantía: “Si los derechos del estado, es decir, la libertad pública, se apoyan sólo en el débil auxilio de las leyes no [sólo no] habrá ninguna seguridad para los ciudadanos de mantenernos”⁴⁰; es la misma sociedad la garante de su conservación, pues derecho y potencia es lo mismo. Por esta razón, aunque Chaui conduzca toda su lectura en base a la idea de que “el enemigo del cuerpo político nunca le es exterior”⁴¹ en curioso que por única vez en su análisis introduzca la idea de *sui juris* del *imperium* en relación a otras repúblicas para justificar la presencia de la seguridad como fin del Estado⁴². Más allá de eso, si la oposición entre el deseo de vida y el miedo a la muerte se oponen en el mismo

³⁸ Ibid., p. 46. La ambigüedad presente en Negri no es solamente argumentativa, sino conceptual. Esto es claro en cuanto propone completar el alma de la parte que falta en el *TP* (el capítulo sobre la democracia) con el pasaje del *TTP* que hemos analizado antes donde identifica seguridad con libertad ([241]; 0-10).

³⁹ Chaui, M. “La institución del campo político” en *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires 2004, p. 194. Esta idea – sostiene – está en continuidad con el *TTP*, solamente que en éste la libertad es más subrayada que la seguridad porque su problema es la existencia del poder teológico-político de las confesiones religiosas.

⁴⁰ *TP*, VII, §2, p. 141.

⁴¹ Chaui, op. cit., p. 145.

³⁶ Negri, T. “El *Tratado Político* o la fundación de la democracia moderna”, en *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid 2000, p. 43.

³⁷ Ibid., p. 50.

sentido en que se oponen democracia y monarquía, a no ser que haya una radical transformación en la idea de *securitas*, esta idea termina por ser el sustrato que subyace, antes que delimita, el ser *sui juris* (que supone la desaparición del miedo y la esperanza) del ser *alterius juris*. ¿En qué sentido, entonces, hay una seguridad democrática opuesta a una seguridad monárquica? Si tal distinción no existe entramos en el terreno del Leviatán, la forma única del poder político, independientemente de que este poder esté en manos de uno o sea colegiado.

Esto nos conduce al segundo problema: según Chauí, si bien la estructura del campo político se presenta originalmente diferenciada, entre la multitud (el sujeto político o de la soberanía), el ciudadano (el sujeto del derecho civil), el gobernante (el ejecutor de la soberanía) y el súbdito (que obedece las decisiones del soberano), en la democracia estas estructuras se identifican, y la diferencia con los demás regímenes es que esta coincidencia se disuelve de diferentes maneras. Pero, esta idea de la democracia ¿no tendría que conducirnos a la desaparición de la seguridad? Bien puede entenderse, en cuanto la democracia nunca es una forma acabada, sino la modalidad de una tensión entre ser *sui juris* y ser *alterius juris* que se dirige siempre al incremento de las potencias, que la seguridad es una de las formas de instituir – como diría Machiavelli – un dique de contención para el decrecimiento de la potencia política de la *multitud*. Así y todo, si derecho y potencia se identifican, la *securitas* como fin del *imperium* sigue siendo: o una idea innecesaria, o bien, la demostración de una imposibilidad última en la identificación entre multitud, ciudadano y gobernante, que intenta garantizarse con la seguridad⁴³.

De estas tensiones se suele deducir la interpretación intelectualista de la política spinoziana. Tal es la lectura de Remo Bodei: “Si el sabio avanza

por su camino a través de una especie de adiestramiento intelectual de las pasiones, el pueblo tiene en cambio la necesidad de recibir la salvación del exterior [tesis que comparte con Leo Strauss]. La estrategia tiende, en este caso, a una modificación exógena de las pasiones: primero se crea, mediante el Estado, las condiciones de seguridad indispensables para el florecimiento de la razón; sólo después – en proporción directa de la seguridad efectivamente alcanzada – se ‘bonifica’ el terreno de las pasiones y del conocimiento imaginativo. Los cambios institucionales condicionan por esto el desarrollo de una mayor racionalidad (sin la ilusión de poder suprimir las pasiones). Más también, en el caso de las multitudes, todavía es el comprender el que permite el salto de nivel hacia un segundo género de conocimiento. Sólo que él es activado no por la *fortitudo animi* o por la sabiduría, sino por las condiciones de seguridad establecidas por el Estado y, sobre todo, por la máxima expansión del *conatus* colectivo. El grado más alto, de cualquier modo, permanece no obstante ligado al conocimiento de las *res particulares*, sinónimo de sabiduría”⁴⁴. Esta lectura se apoya en una continuidad entre el proyecto político del *Tratado Teológico Político* – donde es posible pensar en el establecimiento racional del Estado como causa de la seguridad colectiva y, con ello, de su crecimiento cognoscitivo (y es posible pensar en el filósofo como el agente mediador de tal operación) – y la constitución del gobierno democrático en el *Tratado Político*. Sin embargo, la relación entre constitución racional del Estado (democrático) y constitución racional de la multitud en el *Tratado Político* es – si existe tal paralelismo – directamente proporcional, por lo que el crecimiento de la potencia de la multitud no requeriría necesariamente del establecimiento previo de la seguridad brindada por el Estado. La a-sintonía

⁴² En la filosofía política moderna – al igual que en la filosofía política clásica – la distinción entre política interna y externa es fundamental para reconocer los límites reales de la tradición republicana, aún así, el desdibujamiento de esta distinción es el elemento clave para comprender la génesis que va de la república al absolutismo, el intercambio de libertad política por seguridad pública.

⁴³ Finalmente, Chauí va a retomar el análisis del pasaje problemático del *TP*: “la estabilidad, la seguridad y la paz de una república no pueden fundarse en las virtudes privadas de los gobernantes, sino que deben apoyarse en el ordenamiento institucional (en las *res ordinandae*), de manera que, sean pasionales o racionales, virtuosos o viciosos, los gobernantes sólo puedan guiarse por lo que las [CONTINUA]

CONTINUAÇÃO DA NOTA 43:

instituciones mandan” (op. cit., p. 203). Chauí propone que este pasaje evidencia la propuesta de Spinoza contra la tiranía, es decir, el mismo *TP*. Sin embargo, no es claro que Spinoza plantee la seguridad como fin del *imperium* mentando la sola y exclusiva posibilidad del exceso de los gobernantes, dado que: en primer lugar, pasionales y viciosos también pueden serlo los ciudadanos; y en segundo lugar, no es la ley sino el derecho, es decir, la potencia, la única contención frente a los excesos que conducen a la tiranía. La vuelta a este pasaje no termina por aclarar los problemas que surgieron en el primer análisis.

⁴⁴ Bodei, R. *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, p. 312; también p. 132.

de la idea de seguridad aparece justamente porque en ningún momento Spinoza da a entender que el Estado antecede a la multitud.



Desde sus orígenes la democracia ha sido condenada por contener en una indeterminación constitutiva. Frente a la *hybris* democrática la idea de *seguridad* ha permitido justificar un orden político que no dependa necesariamente de su constitución en tal o cual forma de gobierno particular. El problema de la seguridad en la filosofía política de Spinoza no pone en duda su republicanismo democrático en cuanto forma de gobierno (la seguridad no lleva necesariamente al absolutismo), sino la democracia en cuanto *imperium* de la multitud, como expansión ilimitada – no anárquica- de la libertad. La anomalía spinoziana es tal en cuanto la tensión entre libertad y seguridad nos muestra, a contrapelo de la corriente dominante de la filosofía política moderna, que la democracia exige constantemente su neutralización. La *securitas*, aparentemente pilar de la legitimación del *dominium*, está siempre al borde de su expulsión. Así comienza este movimiento en la *Ética* y tal es la tendencia dominante en el *Tratado Político*.

Entendemos que en el *Tratado Político* está presente la génesis de una potencia que expresa la expansión-constitución de la multitud como superación de la seguridad. Dos son los motivos presentes en el *Tratado Político* que nos permiten esta interpretación, y que aquí solamente señalaremos. El primer motivo es una simple, aunque ineludible, constatación. En el análisis de las formas de gobierno, la idea de *securitas* aparece exclusivamente en el análisis del estado monárquico. Es allí donde Spinoza muestra detenidamente la lógica política de la seguridad⁴⁵. El segundo motivo, más significativo aún, se presenta en el análisis del estado aristocrático. En el cap. VIII, §12, Spinoza nos reitera el carácter pasional de los hombres;

⁴⁵ En primer lugar, la seguridad principalmente es una necesidad de la suprema potestad; y, en segundo lugar, que si bien puede entenderse que la virtud principal de la monarquía – frente a la inestabilidad de la democracia (idea presente en toda la tradición política) – es la seguridad, también es el régimen menos libre: “La monarquía absoluta – afirma Bodei – (si se la considera como síntoma de una insatisfecha necesidad de seguridad) es intrínsecamente débil, porque su potencia proviene de la impotencia de otro”; Bodei, R., op. cit., p. 132.

de allí explica que los estados democráticos devienen en aristocráticos y estos en monárquicos. Para mostrar esto, toma el modelo de un estado nuevo: una multitud encuentra nuevas tierras y los hombres se encargan de cultivarla; nadie considera que tenga más derecho que otro, pero piensan que es injusto que los extranjeros tengan igual derecho sobre un estado que ellos han trabajado y ocupado con su sangre. “Lo que ni los mismos extranjeros objetan; quienes emigran a aquel lugar sin duda no para mandar, sino para cuidar de sus asuntos privados, y piensan que se les concede suficiente si al menos se les concede la libertad de conducir sus cosas con seguridad. Pero en el entretanto la multitud se acrecienta por la afluencia de extranjeros que paulatinamente adoptan las costumbres de aquella gente, hasta que finalmente no se distinguen por ninguna otra diferencia sino por esto solo: porque carecen del derecho de obtener cargos honoríficos; y mientras el número de éstos crece día a día, el de los ciudadanos se reduce por muchas causas”⁴⁶. De esta manera el estado se reduce cada vez más a unos pocos y finalmente, a causa de una facción, a uno solo. Este pasaje es muy importante, porque en él Spinoza nos indica dos cuestiones centrales: en primer lugar, que el decrecimiento de la potencia de los hombres se corresponde con un decrecimiento de la política, que conduce de la democracia a la tiranía; y, en segundo lugar – haciendo el recorrido inverso –, Spinoza nos dice que efectivamente los hombres creen suficiente –desean honestamente– un orden en el que “al menos [se] les concede la libertad de conducir sus cosas con seguridad”, pero en tal orden la dominación siempre tiende a acrecentarse, por lo que la constitución de la multitud los lleva a buscar la libertad política. La *securitas* ya no es suficiente, la multitud se constituye como democracia.

Esta línea de lectura retoma la propuesta de Marilena Chaui a partir del concepto de *experiencia política*⁴⁷ para tratar de encontrar la vía de la *multitud* en el *Tratado Político*, donde la seguridad pueda ser un “honesto deseo” que nos conduzca a su superación

⁴⁶ TP, VIII, §12, p. 174 (la cursiva es nuestra). Es interesante notar que, luego de la caída de las ciudades-estado en regímenes principescos, la ciudad-estado de Venecia se convirtió en el modelo de gobierno republicano (aristocrático-oligárquico) estable. Para los teóricos de fines del siglo XV y XVI, y gran parte de los tratadistas políticos de la modernidad, Venecia fue el modelo ideal del gobierno libre. La descripción de Spinoza puede corresponder a un análisis crítico y desmitificador de la génesis del Estado veneciano y de sus conflictos.

en la experiencia de la libertad política. Y, al mismo tiempo, contra una posible épica política, la modernidad anómala de Spinoza, que profundiza la vía machiavelliana, es un intento por mostrar que la vida y la libertad son una y la misma *potencia de existir y obrar*⁴⁸.



⁴⁷ Cfr., “Derecho es potencia. Experiencia y geometría en el *Tratado Político*”, en op. cit.

⁴⁸ En la misma línea de nuestro análisis, aunque a partir de un contexto político-conceptual diferente, Etienne Balibar explora dos nociones de la idea de seguridad, a partir de la distinción permitida por la lengua francesa (ausente en otras) y contenida en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, entre *sécurité* y *sûreté*; la primera enraizada en un pensamiento estatal, la segunda en un pensamiento cívico. Esta lectura, contemplando ciertas distancias, permitiría mostrar la actualidad del pensamiento de Machiavelli y Spinoza para pensar las representaciones modernas de la seguridad, que atraviesan hoy más que nunca la política nacional e internacional; Cfr., Balibar, E., “[...] la seguridad y la resistencia a la opresión”, en *Derecho de ciudad*, Nueva Visión, Buenos Aires 2004.

PREFÁCIO DOS *PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA*

LUÍS MEYER

APRESENTAÇÃO E TRADUÇÃO DE HOMERO SANTIAGO¹

Em 1663, Espinosa publica uma exposição do sistema cartesiano com o título: *Partes I e II dos Princípios da Filosofia de René Descartes demonstradas à maneira geométrica*; a ela são somados em apêndice os *Pensamentos metafísicos nos quais são brevemente explicadas as questões mais difíceis que ocorrem tanto na parte geral da metafísica como na especial*.

A obra nasceu de aulas a um jovem universitário a quem o filósofo prometera o ensino da física cartesiana, o que se deu maiormente por uma explicação da segunda parte dos *Princípios da filosofia* (obra publicada por Descartes em 1644). É o próprio autor que nos narra em detalhe a origem do livro:

Alguns amigos pediram que eu lhes fizesse cópia de certo tratado que contém, brevemente, a segunda parte dos *Princípios* de Descartes demonstrada à maneira geométrica e as principais questões tratadas na metafísica; tratado que eu ditara a um jovem a quem não queria ensinar abertamente minhas opiniões. Depois, pediram-me que antes organizasse também a primeira parte pelo mesmo método. Eu, para não contrariar os amigos, de pronto acedi à elaboração e elaborei-a em duas semanas e entreguei aos amigos, que me pediram enfim que lhes permitisse editar tudo aquilo, o que puderam conseguir facilmente, sob a condição de que algum dentre eles, em minha presença, adornasse-o com um estilo mais elegante e acrescentasse um pequeno prefácio em que advertisse o leitor que não reconheço como meu tudo o que está contido no tratado, *visto ter escrito nele não poucas coisas sobre as quais penso todo o contrário*, e que desse um ou outro exemplo. Coisas todas que me prometeu fazer um amigo, que cuida da edição desse livrinho, e por causa disso demorei-me algum tempo em Amsterdã. (carta de 17/27-7-1663).

Quem fica com a incumbência da edição e do prefácio é Luís Meyer (Ludovicus Meyer ou Lodewijk Meijer; 1629-1681), um dos mais próximos amigos de Espinosa, doutor em filosofia e medicina, dicionarista, tradutor, futuro diretor do teatro de Amsterdã (1665-

1668) e autor de uma obra em que busca aplicar a razão à interpretação das Escrituras (*A filosofia intérprete das Sagradas Escrituras*, 1666). Meyer redige o texto e o submete a Espinosa; este, por sua vez, o lê, pede algumas modificações e finalmente dá sua chancela.

Ora, ao apresentar os *Princípios da filosofia cartesiana* e explicar o propósito do autor, Meyer produziu um texto de suma importância, sem a menor dúvida o documento que melhor nos permite avaliar as relações entre o espinosismo e o cartesianismo, especialmente no que se refere à questão central do método apropriado à filosofia. Sobre o mundo do saber, ele dirá, só havia as trevas da incerteza, com a nobre exceção da matemática, até que Descartes, “o mais esplêndido astro do século”, deu à filosofia “fundamentos inconcussos” construídos “com ordem e certeza matemática”. Não o fez, porém, continua o prefaciador, seguindo a melhor das vias, aquela encontrada nos *Elementos* de Euclides; e daí o escopo de Espinosa: expor geometricamente os princípios de uma filosofia que, geométrica embora em sua origem, não o era com o devido rigor. Tais explicações nos conduzem ao próprio cerne do tema do método geométrico; e descobrimos como Espinosa, se soube compreender toda a riqueza das inovações cartesianas, por outro lado não deixou de demarcar-se claramente do francês, tomando em sua filosofia – para usar a fórmula do prefácio – “uma outra via que a aberta e palmilhada por Descartes”.

É uma tradução desse texto capital de Luís Meyer, até onde sabemos inédito em português, que ora propomos.

O texto latino oferecido e sobre que se baseou a tradução foi retirado da edição das obras de Espinosa por Gebhardt: *Opera*, Heidelbergue, Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1974, 4 v. (1ª ed. 1925), e cotejado com outras duas edições: a original de 1663 e a de Van Vloten e Land: *Opera quotquot reperta sunt*, Hagæ Comitum apud Martinuni Nijhoff MCMXIV, Editio tertia, 2 v. (1ª ed. 1883). Afora algumas poucas

¹ Professor do departamento de Filosofia da USP.

correções de evidentes erros de imprensa, procedemos a uma única modificação no texto de Gebhardt, a qual aparecerá devidamente assinalada.

Por último, para uma consideração mais ampla da importância do prefácio de Meyer e das questões por ele levantadas, tomamos a liberdade de remeter ao nosso trabalho: *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos "Princípios da filosofia cartesiana"*, São Paulo, Humanitas & Fapesp, 2004.



AO SINCERO LEITOR

LUÍS MEYER

dá suas saudações

É opinião unânime de todos que querem saber além do vulgar que o método dos matemáticos para investigar e transmitir as ciências, isto é, aquele em que se demonstram as conclusões a partir de definições, postulados e axiomas, é a melhor e mais segura via para indagar e ensinar a verdade. E isso com toda justiça. Pois de fato, como todo conhecimento certo e firme de uma coisa ignorada não se pode haurir e derivar senão de coisas previamente conhecidas com certeza, estas necessariamente hão de ser desde baixo primeiro construídas, como um estável fundamento sobre o qual se assente logo depois, a fim de que não ceda espontaneamente nem vá à ruína por um mínimo ímpeto, todo o edifício do conhecimento humano. Ora, que sejam desse jaez as coisas que soem vir com freqüência sob o nome de definições, postulados e axiomas entre os cultores da matemática, ninguém que tenha saudado esta nobre disciplina não mais que do limiar poderá duvidá-lo. As definições, com efeito, nada mais são que explicações assaz transparentes de termos e nomes com que se designam as coisas a serem tratadas; já os postulados e axiomas, ou noções comuns do espírito, são enunciados tão claros e perspicuos que ninguém, contanto tenha apenas entendido corretamente os vocábulos, pode de alguma forma negar-lhes o assentimento.

No entanto, ainda que as coisas se passem assim, não encontrarás todavia, se excetuas as matemáticas, quase nenhuma disciplina redigida por esse método; mas com outro, diametralmente diverso, pelo qual todo o assunto é deslindado através de definições e divisões continuamente concatenadas entre si e aqui e ali entremeadas por questões e explicações. Com efeito, dos que se envidaram em constituir e redigir as ciências, quase todos julgaram, e muitos ainda agora julgam, que aquele método é peculiar às disciplinas matemáticas e que todas as outras o rejeitam e desprezam. Donde se deu que, seja o que for que tragam a público, não o demonstrem com quaisquer razões apodíticas, mas apenas se esforcem

em garantir com verossimilhanças e argumentos prováveis, razão por que dão a lume uma enorme ferrã de grandes livros em que nada de estável e certo descobrirás; mas estão todos repletos de contenção e divergência e o que é por um de algum modo confirmado com raciocínios curtos e levianos, é de pronto confutado por outro, arruinado e demolido com as mesmas armas, a tal ponto que a mente, ávida por uma verdade imóvel, onde pensava encontrar o tranqüilo lago de seus afãs, que pudesse atravessar em curso seguro e próspero e com esta travessia finalmente apossar-se do desejado porto do conhecimento, vê-se ela flutuando no mar impetuoso das opiniões, circundada pelas tempestades de contenções e atirada e arrebatada incessantemente pelos turbilhões de incertezas, sem nenhuma esperança de emergir deles.

Não faltaram alguns todavia que pensaram diferente daqueles e, condoídos dessa miserável sorte da filosofia, apartaram-se da via de transmitir as ciências por todos trilhada e ingressaram numa nova, de seguro árdua e abundante em dificuldades, a fim de legarem à posteridade as demais partes da filosofia, além da matemática, demonstradas com método e certeza matemáticos. Desses, uns reduziram a essa ordem a filosofia já recebida e costumeiramente ensinada nas escolas, outros ofereceram ao orbe literário uma nova, descoberta pelo próprio marte. E embora essa empresa fosse longamente auspiciada por muitos com írrito sucesso, surgiu finalmente o mais esplêndido astro de nosso século, René Descartes, quem, após ter levado das trevas à luz pelo novo método tudo quanto na matemática fora inacessível aos antigos e quanto pudesse ser desejado por seus contemporâneos, erigiu os fundamentos inconcussos da filosofia, sobre os quais se podem construir com ordem e certeza matemática inúmeras verdades, como o próprio realmente demonstrou e aparece mais claro que a luz meridiana a todos que com zelo aplicaram o espírito a seus escritos, nunca bastante louvados.

E embora os escritos filosóficos desse nobilíssimo e incomparável homem contenham a ordem e a maneira matemática de demonstrar, não foram porém lavrados pela mais comum, utilizada nos *Elementos* euclidianos e pelos demais geômetras, em que as proposições e suas demonstrações subordinam-se a definições, postulados e axiomas previamente dados; mas por outra, muito diversa dessa, e que o próprio chama de verdadeira e melhor via de ensinar e também de *analítica*. Com efeito, ao fim das *Resp. às seg. obj.* ele reconhece uma dupla maneira de demonstrar apoditicamente; uma por análise, *que mostra a verdadeira via pela qual uma coisa foi descoberta metodicamente e como a priori, etc.*; outra por síntese, *que utiliza uma longa série de definições, petições, axiomas, teoremas e problemas, para de imediato mostrar, se algo dos conseqüentes for negado, que isso está contido nos antecedentes, e assim extorquir o assentimento do leitor, por repugnante e pertinaz que seja, etc.*

Entretanto, ainda que em ambas as maneiras de demonstrar ache-se uma certeza posta fora do risco de toda dúvida, não se apresentam ambas igualmente úteis e cômodas a todos. Inúmeros, com efeito, completamente rudes nas ciências matemáticas, e assim de todo ignorantes do método pelo qual foram redigidas, o sintético, e descobertas, o analítico, não conseguem nem seguir por si próprios nem exhibir aos outros as coisas tratadas nesses livros, apoditicamente demonstradas. Onde ocorreu que muitos que deram nome a Descartes, ou arrebatados por um cego impulso, ou levados pela autoridade de outros, guardaram tão-somente de memória a posição e os dogmas dele, e quando lhes ocorre uma conversa sobre isso, só sabem palrar e tagarelar sobre tais coisas, mas nada demonstrar, tal como outrora foi praxe, e ainda hoje é, aos sequazes da filosofia peripatética. Em virtude disso, para prestar-lhes algum subsídio, um sem número de vezes desejei que alguém perito tanto na ordem analítica quanto na sintética e sobretudo versado nos escritos de Descartes e profundo conhecer de sua filosofia metesse mãos à obra e quisesse reduzir à ordem sintética e demonstrar à maneira mais familiar aos geômetras o que ele redigira pela ordem analítica. E inclusive eu próprio, embora bem cômico de minhas fraquezas e quão inferior eu seja a tamanho trabalho, amiúde tive em mente executá-lo e até o encetei, mas outras ocupações, pelas quais sou muito reiteradamente solicitado, impediram-me de levá-lo a cabo.

Foi-me assim gratíssimo saber de nosso autor que ele ditara a um discípulo seu, enquanto ensinava a

filosofia de Descartes, toda a segunda parte dos *Princípios* e parte da terceira demonstradas àquela maneira geométrica, bem como as principais e mais difíceis questões aventadas na metafísica e ainda não elucidadas por Descartes; e que concedera a dar a lume tais coisas, tendo os amigos com empenho reivindicado e conseguido isso, uma vez corrigidas e por ele aumentadas. Onde também eu aprovei-o e em simultâneo ofereci de grado minha ajuda, caso a precisasse para a edição, e ademais aconselhei, ou melhor, roguei que reduzisse em semelhante ordem e antepusesse àquelas igualmente a primeira parte dos *Princípios*, com o que assunto, desde o início disposto desse modo, pudesse ser mais bem entendido e mais agradar; vendo apoiar-se isso em boas razões, não quis ele dizer não nem aos pedidos do amigo nem à utilidade do leitor; e além do mais entregou aos meus cuidados as tarefas tanto concernentes à impressão quanto à edição, o que, por viver no campo, distante da cidade, não podia acompanhar.

Eis então o que damos a ti, sincero leitor, neste pequeno livro: a primeira e a segunda partes dos *Princípios da filosofia* de René Descartes e ao mesmo tempo um fragmento da terceira, ao que juntamos sob o nome de apêndice os *Pensamentos metafísicos* de nossa autor. Na verdade, quando nós dizemos aqui e também o título do livro promete a primeira parte dos *Princípios*, não queremos que isso seja entendido como se tudo quanto nela foi dito por Descartes tivesse sido cá apresentado, demonstrado com ordem geométrica, mas apenas se tomou a denominação mais forte; de forma que as principais coisas concernentes à metafísica e que Descartes tratou em suas *Meditações*, foram daí recolhidas (todas as restantes, que são de consideração lógica e apenas historicamente narradas e recenseadas, sendo deixadas de lado); as quais ainda, para que mais facilmente as deslindasse, o autor trouxe para cá palavra por palavra quase tudo que Descartes dispôs com ordem geométrica ao fim das *Resp. às seg. obj.*; pondo à frente todas as definições daquele e inserindo as suas próprias proposições, sem contudo posicionar os axiomas no contínuo das definições, mas intercalando-os só após a quarta proposição e alterando-lhes a ordem, a fim de que pudessem ser mais facilmente demonstrados, e omitindo alguns de que não precisava. E embora não escape a nosso autor que esses axiomas (como também sustenta o próprio Descartes no post. 7) possam ser demonstrados à guisa de teoremas e vir mais bem arrançados sob o nome de

proposições, e nós também tenhamos pedido que o levasse a efeito, todavia, assuntos mais urgentes em que está empenhado concederam-lhe um ócio de apenas duas semanas, nas quais foi forçado a acabar a obra; e foi este o motivo por que não pôde satisfazer nem ao seu nem ao nosso desejo, mas tão-somente adicionar uma breve explicação que pode fazer as vezes de demonstração, e protelou para outra ocasião uma maior e a todos os títulos absoluta, se, depois de esgotada esta edição, acaso seja preparada uma nova. Para a qual nos esforçaremos em conseguir dele que a aumente, que acabe toda a terceira parte sobre o mundo visível (de que juntamos apenas um fragmento, já que o autor pôs aqui fim à instrução, por pequeno que fosse não quisemos privar dele o leitor). E para que isso seja efetuado do modo devido, haverão de ser aqui e ali entressachadas algumas proposições sobre a natureza e as propriedades dos fluidos, o que então farei do meu melhor para obter ao autor.

E não apenas ao propor e explicar os axiomas, mas também ao demonstrar as proposições e demais conclusões, nosso autor muito amiúde afasta-se de Descartes e utiliza provas bem diferentes das dele. O que ninguém interprete como se quisesse ele corrigir aquele claríssimo homem, mas saiba que o fez apenas a fim de que pudesse melhor reter sua ordem já adotada e não aumentasse demasiado o número de axiomas. E pela mesma razão foi ainda obrigado a demonstrar inúmeras coisas que Descartes propôs sem nenhuma demonstração e que deixou completamente de lado.

Todavia, gostaria que se advertisse em primeiro lugar que nisso tudo, tanto nas 1ª e 2ª partes dos *Princ.* e no fragmento da terceira quanto em seus *Pensamentos metafísicos*, nosso autor propôs as meras posições de Descartes e suas demonstrações, conforme encontram-se nos escritos dele ou tais quais deviam ser deduzidas por legítima consequência a partir dos fundamentos por ele lançados. Com efeito, como prometera a seu discípulo ensinar a filosofia de Descartes, fez-se-lhe religião não distanciar-se uma unha da posição desse nem ditar algo que ou não correspondesse ou fosse contrário aos dogmas dele. Por isso é que não julgue ninguém que ele ensina aqui ou coisas suas ou apenas as que aprova. Com efeito, embora julgue umas verdadeiras e confesse ter acrescentado algumas das suas, ocorrem muitas todavia que ele rejeita como falsas e a propósito das quais acalenta uma posição bem diversa. Dentre outras desse tipo, para mencionar apenas um das muitas, há as que

se têm sobre a vontade no *esc. da prop. 15 da 1ª parte dos Princ. e no cap. 12 da 2ª parte do Apêndice*; embora pareçam provadas com grande desvelo e aparato. De fato, ele não a estima distinta do intelecto e muito menos que seja dotada de tal liberdade. Desta sorte, ao asserir isso, como transparece na *4ª parte do Disc. do método e na 2ª Medit.* e em outros lugares, Descartes apenas supõe, não prova, ser a mente uma substância absolutamente pensante. Ao contrário, nosso autor admite por certo haver na natureza das coisas a substância pensante, nega todavia que ela constitua a essência da mente humana, mas estabelece que, do mesmo modo como a Extensão não é determinada por quaisquer limites, tampouco o Pensamento é determinado por quaisquer limites; de forma que tal como o Corpo humano não existe absolutamente, mas apenas a extensão determinada de modo certo pelo movimento e repouso segundo as leis da natureza extensa, assim também a mente ou alma não existe absolutamente, mas apenas o pensamento determinado de modo certo pelas idéias segundo as leis da natureza pensante, e ele, conclui-se, dá-se necessariamente quando o corpo humano começa a existir. Definição a partir da qual o autor crê não ser difícil de demonstrar que a Vontade não se distingue do intelecto, e muito menos possui aquela liberdade que lhe adscribe Descartes; e há mais, que a própria faculdade de afirmar e negar é completamente fictícia; o afirmar e o negar nada são além de idéias; já as demais faculdades, como o Intelecto, o Desejo etc., devem ser contadas no número das ficções, ou ao menos no das noções que os homens formaram por conceber as coisas abstratamente, quais sejam, a humanidade, a pedridade, e coisas do gênero.

E tampouco cumpre passar por cima do fato de que deve ser entendido no mesmo sentido, isto é, dito apenas a partir do pensamento de Descartes, o que se encontra em alguns lugares: *isso ou aquilo supera a compreensão humana*. Nem deve ser recebido como se o proferisse nosso autor a partir de sua própria posição. Ele julga que todas essas coisas, com efeito, e ainda várias outras mais sublimes e sutis, podem ser não apenas clara e distintamente concebidas por nós como também muito comoadamente explicadas; contudo que o intelecto humano, na investigação da verdade e no conhecimento das coisas, conduza-se por uma via outra que a aberta e palmilhada por Descartes; e assim, os fundamentos das ciências erigidos por Descartes, e o que sobre eles foi edificado pelo próprio, não são suficientes para elucidar e resolver todas as mais difíceis

questões que ocorrem na metafísica, mas se requerem outros, se desejamos alçar nosso intelecto ao fastígio do conhecimento.

Ao cabo, para dar fim ao prefácio, queremos que os leitores não ignorem que se divulgam estes tratados sem outro fim que indagar e propagar a verdade e com o fito de incitar os homens ao estudo da verdadeira e sincera filosofia; de modo que todos, escrupulosamente advertidos, antes de se lançarem à leitura, para poderem dela colher o abundante fruto que de coração lhe desejamos, queiram inserir em seus lugares certas coisas omitidas e corrigir cuidadosamente os erros tipográficos que se esgueiraram; com efeito, entre estes há alguns que podem pôr óbice a que sejam corretamente percebidas a força da demonstração e o pensamento do autor, como qualquer um depreenderá facilmente com uma inspeção deles.



RESUMOS DOS ARTIGOS

O PROBLEMA DA DECISÃO NO TIE DE SPINOZA

ALEX LETTE

RESUMO

O objetivo do artigo é acompanhar a idéia de decisão presente no TIE de Spinoza. O tema está vinculado à reflexão sobre o *verum bonum*. Assim, Spinoza delineia um projeto filosófico-existencial inicialmente em estado de tensão entre os bens comuns: riquezas, honras e prazer e um processo liberador da vida reflexiva. O ponto de partida é que decisão e livre arbítrio não se entrelaçam, pois a decisão está atrelada a um afeto maior que predomina na mente.

PALAVRAS CHAVES: Decisão. TIE. Spinoza. Problema.



SPINOZA E ESPINOSA: EXCURSO ANTROPONÍMICO

ANDRÉ DOS SANTOS CAMPOS

RESUMO

Subsiste nos países de expressão ibérica uma ausência de uniformidade na designação onomástica do autor da “Ética”, quer quanto ao nome próprio quer quanto ao apelido. O presente artigo visa analisar as várias opções antroponímicas em língua portuguesa, seguindo diferentes critérios (o das preferências do filósofo, o histórico, o filológico, o da evolução da pronúncia), até atingir a conclusão da legitimidade, com diferentes fundamentos, de várias dessas mesmas opções. No final, por ser preferível uma crescente uniformidade internacional nos estudos spinozistas, apresenta-se a preferência pela forma “B. de Spinoza”.

PALAVRAS-CHAVE: Antroponímia. Spinoza. Espinosa. Diversidade. Português.



O CONCEITO DE LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

RESUMO

Na obra maior de Benedictus de Spinoza, sua *Ética*, a delimitação do universo ontológico, além de discernir os elementos constituintes de sua *Philosophia* em geral, resulta também como que numa moldura conceitual para o principal tema de sua ética: a liberdade. Com o intuito de explicitarmos as relações entre a ontologia spinozista e o conceito de liberdade, ressaltando a importância deste conceito para o sistema de Spinoza em geral e sua especificidade dentro da *Ética*, em particular, explicitaremos o conceito de liberdade nesta obra: a Definição 7 da Parte 1. Nesta definição, composta de duas partes distintas, Spinoza irá opor “coisa livre” (*res libera*) e “coagida” (*coacta*), consistindo a primeira naquela que “existe exclusivamente por necessidade de sua natureza e por si só é

determinada a agir” e a segunda, “o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira”. A seguir, procederemos à análise crítica do conceito tradicional de liberdade como vinculada à vontade e à contingência, seja como poder de escolher ou como poder de decisão ou de se regular por um modelo, em relação às causas que determinariam a liberdade da vontade ou *absoluto beneplácito*, ou ainda, daquilo que a regula, visando a caracterização da liberdade como autonomia necessária no existir e no agir, ou como necessidade intrínseca, vinculada à essência e àquilo que dela decorre. Além disso, analisaremos também os desdobramentos desta definição inicial em suas relações com a vontade (finita ou infinita) enquanto faculdade, com o entendimento (finito ou infinito), enquanto ausentes da essência divina, e, por fim, com a própria necessidade.

PALAVRAS-CHAVE: Benedictus de Spinoza. *Ética. Philosophia*. Vontade. Liberdade.



HERMENÊUTICA E AMBIGÜIDADE: A ESTRATÉGIA DISCURSIVA DE ESPINOSA

JEFFERSON ALVES DE AQUINO

RESUMO

Benedito de Espinosa (1632-1677) entrara para a História da Hermenêutica em função da elaboração do método exegético apresentado em seu *Tratado teológico-político*. Aqui, desenvolvemos o conceito de uma hermenêutica em Espinosa a partir da proposital ambigüidade tantas vezes utilizada em seu discurso: tal duplicidade visaria não à manutenção de uma dualidade de sentidos, mas ao reenvio estratégico de um sentido equívoco à sua verdade natural.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa. Hermenêutica. Ambigüidade. Método. Verdade.



SPINOZA E A QUESTÃO DOS MILAGRES

LUIS CARLOS SILVA DE SOUSA

RESUMO

A questão dos milagres analisada a partir da descrição de Baruch de Spinoza no capítulo VI do *Tratado Teológico-Político* (TTP). Esta análise será considerada em três momentos: (1) a questão dos milagres como problema filosófico, conforme a filosofia da religião aborda, (2) a crítica de Willian Lane Craig à questão dos milagres em Spinoza e (3) uma possível resposta de Spinoza a Willian Craig.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza. Milagres. TTP. Religião. Willian Craig.



A TRANSFORMAÇÃO DO DESEJO EM ESPINOSA

MARCOS FERREIRA DE PAULA

RESUMO

O tema central deste artigo é o problema da passagem da alegria passiva à alegria ativa, isto é, das alegrias comuns à verdadeira felicidade (*beatitudo*) ou liberdade. Gilles Deleuze, no capítulo XVII de *Spinoza et le problème de l'expression*, oferece-nos uma interpretação que, embora correta, acreditamos ser insuficiente para resolver o problema, na análise do qual pretendemos avançar, mostrando que se as alegrias passivas são necessárias à passagem à felicidade, elas não são suficientes: precisam de uma experiência afetiva que, levando em conta os efeitos maléficos (tristezas) de tais alegrias, vai impulsionar o sujeito a buscar um novo modo de vida.

PALAVRAS-CHAVE: Alegria. Afetos. Noções comuns. Desejo. Experiência.



DETERMINISMO E SALVAÇÃO EM ESPINOSA – O PAPEL DO CORPO

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA

RESUMO

O artigo incide sobre o clássico problema da possível conciliação entre determinismo e liberdade em Espinosa. Começa por levantar alguns problemas quanto às relações entre determinismo, liberdade e salvação tentando superar aparentes discrepâncias. Seguidamente centra-se na *Ética* e aborda o modo tríplice como nesta obra se apresenta o corpo. Dá um especial relevo ao papel que no livro V o corpo desempenha na salvação individual e na conseqüente superação do determinismo. E devido à centralidade do corpo nesta abordagem, termina com algumas interrogações sobre salvação e diferença sexual.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa. Determinismo. Liberdade. Salvação. Corpo.



O CONCEITO DE CONHECIMENTO A PARTIR DO PENSAMENTO DE BENEDICTUS DE SPINOZA

MARIA TEREZA MENDES DE CASTRO

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de apresentar o conceito de conhecimento através da leitura das obras *Tratado da Correção do Intelecto* e *Tratado Breve* do filósofo Benedictus de Spinoza. O progresso contínuo do intelecto humano, possível somente através de uma ordem correta de idéias, permite-nos alcançar o conhecimento verdadeiro e absoluto, ou seja, o conhecimento de Deus. Para o esclarecimento deste processo, destacaremos neste trabalho os *modos de percepção* que fazem parte do sistema spinozista para viabilizar a boa condução do nosso intelecto sem, entretanto, deixar de dar ênfase ao Amor. Para Spinoza, o amor se apresenta como uma força determinante em nosso estado de tristeza ou felicidade, pois, segundo o próprio filósofo, “a felicidade ou a infelicidade consiste somente numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos pelo amor.” Por esta razão, somente amando as coisas eternas e infinitas podemos atingir nosso maior grau de potencialização e, conseqüentemente, o conhecimento absoluto.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento. Modos de percepção. Amor. Desejo. Appetite.



SPINOZA E A PASSAGEM AO POLÍTICO

OU O QUE O SPINOZISMO IMPLICA EM TERMOS DE PRÁTICA TEÓRICA

PAULO DOMENECH ONETO

RESUMO

A afirmação da imanência ontológica, e a visão dos valores como modos de pensar ancorados no desejo são as duas maiores contribuições filosóficas de Spinoza. A passagem de uma esfera (ontológica) à outra (ética) se faz por meio do conceito de *potentia agendi*. Todo existente é dotado de uma potência que o define e serve de critério para a reorientação de seu desejo. Uma coisa não nos apetece e não a desejamos porque a consideramos boa. Ao contrário, podemos julgá-la boa porque a desejamos, muito embora esse “desejo” e esse “bom” possam se desvirtuar de nossa potência. Trata-se, portanto, de compreender os mecanismos da natureza com vistas a reorientar o desejo na direção do “útil” entendido como aquilo que é capaz de aumentar nossa potência. O objetivo da filosofia é fazer nascer em nós o desejo pelo que convém à nossa essência, por um “bem útil”. Mas que utilidade é essa? Seria ela identificável com o que vulgarmente entendemos pelo termo? Seria ela incompatível com a associação com outros homens? O objetivo deste artigo é mostrar que não. A articulação spinozista entre o especulativo e o prático é ética e social e isto por dois motivos complementares: 1) pelo fato de que compreender a natureza é

compreender os outros homens com os quais estamos necessariamente em contato; 2) porque descobrimos, ao compreender a natureza, que nossas possibilidades diante dela são maiores quando cooperamos com os demais homens. Apesar disso, é preciso que a construção de instâncias políticas leve em consideração a necessidade de algum cerceamento do direito natural (= potência) na medida em que há limites para essa razão que inclui e conclama à cooperação. Este artigo pretende, contudo, ir além dessas considerações gerais para deixar esboçada uma crítica ao uso da filosofia no ambiente acadêmico brasileiro. Aparentemente, a filosofia que se pratica no Brasil destoa da proposta spinozista por ser utilizada como meio de asseguramento de poder ao invés de ser regida por essa preocupação política de inclusão e cooperação.

PALAVRAS CHAVE: Spinoza. Ética. Política. Brasil.



UMA DEFINIÇÃO GEOMÉTRICA E UMA INTERPRETAÇÃO FÍSICA PARA OS ATRIBUTOS DE SPINOZA

ROBERTO LEON PONCZEK

RESUMO

Em oposição às três interpretações dos atributos de Spinoza descritas por Farias Brito, a saber, as de Erdmann, Thomas e Fischer, proponho uma definição geométrica e uma interpretação física alternativa, que seja coerente não só com a metafísica spinoziana como também com algumas idéias da Física contemporânea. Intento também evidenciar a impossibilidade de coerência da interpretação de Fischer com estas últimas.

PALAVRAS CHAVE: Substância. Atributos. Projeção. Geometria. Espaço. Subespaço.



MACHIAVELLI Y SPINOZA: ENTRE *SECURITAS* Y *LIBERTAS*

SEBASTIÁN TORRES

RESUMEN

En la tradición política el concepto de *securitas* aparece como una idea clave en el paso de la “*pax et libertas*” de la república romana a la “*pax et securitas*” del período imperial. Pero su significado actual será establecido al constituirse en uno de los pilares centrales del contractualismo jusnaturalista y el individualismo moderno, siendo la traducción pasional y jurídica del principio antropológico de autoconservación. Mostraremos que entre Machiavelli y Spinoza se despliega un filón del pensamiento político moderno que desnuda la relación entre seguridad y dominio, rechazando la pretendida relación natural entre seguridad e individuo, para encontrar una idea de seguridad vinculada al movimiento de conservación y expansión de la libertad. Para ambos pensadores, la *securitas* es propia del conatus, pero su relación con la libertad cambia radicalmente en el movimiento de constitución del conatus colectivo, y señala la diferencia entre la democracia y las demás formas de gobierno.

PALABRAS CLAVE: Spinoza. Machiavelli. Seguridad. Libertad. Democracia.



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 50% dos textos publicados serem originais e produzidos por autores de instituições diferentes da que edita a Revista.

Os textos a publicar podem ser artigos originais ou artigos já publicados noutras revistas que não sejam de fácil acesso, resenhas de obras acerca de Spinoza ou de temas por ele abordados, bem como de traduções destas ou de comentadores de sua obra.

No caso de artigos ou resenhas originais, ou 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 citados a fonte e o(s) autor(es).



Periodicidade e prazos para Submissão de textos

A revista **Conatus** será editada semestralmente, no mês de julho e de dezembro. Os prazos para submissão de textos serão:

Para o primeiro número do ano: Até o dia 15 de abril

Para o segundo número do ano: Até o dia 15 de outubro

Processo de submissão

Os textos devem ser enviados à revista **Conatus** exclusivamente pelos e-mails seguintes: (**gt_spinoza@terra.com.br** ou **conatus@uece.br**), em anexo no formato .doc, .TXT ou .RTF (mas não .PDF). As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela Comissão Editorial, aos membros do Conselho Editorial, que irão ler, podendo recomendar a sua publicação, com correções ou não, ou a sua rejeição.

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. Se um retornar com parecer positivo, no prazo de três meses, será incluído para publicação no próximo número.



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 sigam as seguintes regras:

1. Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço **1,5**, fonte times new-roman, tamanho **12** para o corpo do texto, **11** para as citações de mais de três linhas e **10** para as notas de rodapé (**UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO WORD**). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em **1,25** cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., porventura empregados, deve-se consultar as normas da ABNT pertinentes.
2. 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 *KEY-WORDS* com as mesmas formatações.
3. Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.
4. Ao final do artigo deve-se acrescentar as REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, conforme os modelos a seguir:

4.1 Livro

LARRAURI, Maite; MAX. **La felicidad según Spinoza**. València: Tàndem, 2003.

4.2 Artigos em periódicos

DUTRA, Delamar José Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio**, Pelotas, n. 10, p.75-96, 1999.

4.3 Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

4.4 Capítulo de livros sem autor específico

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: _____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, p. 156-170, 1997. (Coleção Trans).

4.5 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, p. 495-508, 2007. (Colección Estructuras y Procesos).

4.6 Textos consultados na Internet

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **O nome de Spinoza**. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/17139.html>>. Acesso em: 09 abr. 2007.

4.7 Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilingüe Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, p. 11-19, 1987. (Textos Filosóficos).



Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO - 2007
ISSN: 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN: 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA *ARGENTUM*
NOSTRUM EM ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN
FACE, DAVYS DINGBATS 1, GARAMOND,
PCORNAMENTS E SIGNS MT, IMPRESSA EM PAPEL
RECICLATO @ 75 g/m² DA CIA SUZANO PARA A
EdUECE, o CMAF E O GT BENEDICTUS DE
SPINOZA EM SETEMBRO DE 2007



Tiragem:
300 Exemplares

