



Revista
C ON ATU S

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 1 - NÚMERO 2 - DEZEMBRO - 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
(SISTEMA REGIONAL DE INFORMACIÓN EN LÍNEA PARA REVISTAS CIENTÍFICAS DE
AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL).

DISPONÍVEL TAMBÉM EM

<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/115005/index.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



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE
em co-edição com a EDUECE
VOLUME 1 - NÚMERO 2 - DEZEMBRO - 2007
FORTALEZA, CEARÁ

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 1 - NÚMERO 2 - DEZEMBRO - 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

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

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 2 - DEZEMBRO - 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 2 - DEZEMBRO - 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 BALZI - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA (CÓRDOBA, ARGENTINA)
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)
MARILENA CHAUI - PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)
MAURICIO ROCHA - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UERJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)
ODILIO AGUIAR - UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC (FORTALEZA-CE, BRASIL)
PAULO DOMENECH ONETO - UNIVERSIDADE GAMA FILHO - UGF (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)
PAULO VIEIRA NETO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR (CURITIBA-PR, BRASIL)
JEFFERSON ALVES DE AQUINO - UNIV. ESTADUAL VALE DO ACARAÚ - UVA (SOBRAL-CE, BRASIL)
JORGE VASCONCELLOS - 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 2 - DEZEMBRO - 2007
ISSN: 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN: 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

EDITORIAL, p. 9

O CONCEITO DE MODOS EM SPINOZA
CÉSAR COLERA BERNAL, p. 11

OS LIMITES DA RAZÃO:
SOBRE O INACABAMENTO DO TRACTATUS INTELLECTUS EMENDATIONE
CLEITON ZÓIA MÜNCHOW, p. 17

DIFERENÇA E SINGULARIDADE:
NOTAS SOBRE A CRÍTICA DE HEGEL A SPINOZA
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO, p. 23

O MAIS FÁCIL E O MAIS DIFÍCIL: A EXPERIÊNCIA E O INÍCIO DA FILOSOFIA
HOMERO SANTIAGO, p. 37

O PROBLEMA DA EXPRESSÃO EM DELEUZE E SPINOZA
JAIRO DIAS CARVALHO, p. 43

RELATIONALITY AND INDIVIDUALITY IN SPINOZA
JULIANA MERÇON, p. 51

ESPINOSA A PARTIR DE UM POEMA
MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA, p. 61

AMOR INTELECTUAL A DEUS EM ESPINOSA
ROCHELLE CYSNE FROTA D'ABREU, p. 69

VERBETE SPINOZISME
B.-E BRISDARRE
(TRADUÇÃO DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO), p. 83

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 89

COMO PUBLICAR, p. 93

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

EDITORIAL

Ordo et connexio idearum idem est,
ac ordo et connexio rerum¹

Benedictus de Spinoza

Neste segundo número de nossa **REVISTA CONATUS – FILOSOFIA DE SPINOZA**, incluímos três artigos e uma tradução produzidos por membros do **GT Benedictus de Spinoza**, das quais uma foi enviada de Portugal. Além destes, incluímos também cinco colaborações de colegas pesquisadores brasileiros que atuam no exterior (Austrália), aqui no Ceará e em outros estados brasileiros, como por exemplo, Minas Gerais, São Paulo e Distrito Federal.

Os artigos foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor. Assim, neste número, iniciamos com um texto do professor **César Colera Bernal** (ITEP-CE), que descreve e analisa o conceito de Modo na ÉTICA de Benedictus de Spinoza.

No segundo artigo, **Cleiton Zóia Münchow**, analisa os limites da razão, a partir do texto inacabado de Spinoza, o TRACTATUS INTELLECTUS EMENDATIONE (TIE). Este texto foi apresentado no **I CONGRESSO INTERNACIONAL SPINOZA E NIETZSCHE**, que ocorreu em junho de 2006.

Como terceiro artigo, **João Emiliano Fortaleza de Aquino** (UNIFOR-UECE), estado do Ceará, discute e analisa a crítica de Hegel a Spinoza, a partir da diferença e da singularidade.

No artigo seguinte, nosso colega de São Paulo, **Homero Santiago** (USP), apresenta-nos sua análise do mais fácil e do mais difícil, a experiência e o início da Filosofia. Este tema foi apresentado no **CUARTO COLOQUIO INTERNACIONAL SPINOZA**, realizado em Córdoba (Argentina), no período 24 a 27 de outubro de 2007.

No próximo artigo, o professor **Jairo Dias Carvalho** (UFU), analisa o problema da expressão em Gilles Deleuze e Spinoza.

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

¹ Tradução: “A ordem e a conexão das idéias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (ÉTICA, Parte II, Proposição VII).

A seguir, **Juliana Merçon**, doutoranda em Filosofia na Universidade de Queensland (Austrália), analisa os conceitos de *Relationality* e *Individuality* em Spinoza.

A professora **Maria Luísa Ribeiro Ferreira**, da UNIVERSIDADE DE LISBOA (Portugal), apresenta-nos uma análise da obra de Spinoza à luz do poema de Borges sobre as “translúcidas mãos desse judeu”.

Continuando nosso número, nossa colega do **GT BENEDICTUS DE SPINOZA**, de Brasília, **Rochelle Cysne Frota D’Abreu**, nos envia um artigo sobre o amor intelectual a Deus.

Encerramos este segundo número com a tradução de **Emanuel Angelo da Rocha Fragoso**, do **VERBETE SPINOZISME**, redigido por B.-E. Brisdarre para o *Dictionnaire général des lettres, des beaux-arts et des sciences morales et politiques, comprenant pour les lettres: la grammaire; la linguistique; [...]. Pour les beaux-arts: L’architecture; constructions civiles; [...]. Pour les sciences morales et politiques: La Philosophie: Psychologie, Logique, Morale, Métaphysique, Théodicée, Histoire des systèmes philosophiques; Les religions, [...] par M. Th. Bachelet, une société de littérateurs, d’artistes, de publicistes et de savants et avec la collaboration de M. Ch. Dezobry*, publicado em dois volumes pela *Librairie Ch. Delagrave*, em Paris, no ano de 1879. O verbete SPINOZISME encontra-se no volume II, Segunda Parte (G-Z), na p. 1660-1662, da 5. edição (*cinquième édition*).

Reiteramos nosso convite feito quando do lançamento de nossa revista, para que todos os pesquisadores, professores e estudantes da Filosofia de Benedictus de Spinoza, ou dos temas por ele abordados, que enviem seus textos para serem publicados em nossa revista.

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (Editor)

O CONCEITO DE *MODOS* EM SPINOZA

CÉSAR COLERA BERNAL*

INTRODUÇÃO

De início, o mais importante a se esclarecer dos modos é o fato de se tratarem de realidades segundas, derivadas. Logo, em estrita consequência, a elas deve se chegar, do ponto de vista estritamente gnosiológico, partindo daquilo de que derivam; ou seja, “verticalmente”. É precisamente a isto que responde – não se devendo por tanto a uma pura questão de estilo, como alguns acreditaram – o método spinoziano, a *ordo geometricus*, pois permite uma explicação do ser “de cima abaixo”, indo do que é primeiro na ordem da natureza ao que é posterior. Desta maneira, por estar contido o conceito dos modos na supra categoria “ser” (categoria que Spinoza, em harmonia com Aristóteles, denominará *substantia*), tal como as propriedades de um triângulo o estão em sua definição, preciso será que partamos da teoria da substância para, *em ela e por ela*, podermos precisar o conceito de modos.

1.0 A SUBSTÂNCIA

Spinoza inicia, assim, da definição de substância, adotando uma formulação semelhante à cartesiana: *o que existe em si e por si e concebido* (definição III da ÉTICA)¹. Desta definição, movido puramente pela necessidade de rigor lógico, extrai Spinoza a consequência que Descartes e Malebranche não se atreveram, talvez por embaraços de tipo religioso, a formular: somente há uma substância. Substância *divina*, obviamente, pois só Deus preenche o que tal definição impõe. A Substância é o absolutamente infinito (pois está constituída por infinidade de atributos), é o eterno

* Professor de Filosofia do INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL DO CEARÁ - ITEP-CE e Mestrando em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

¹ As citações da ÉTICA foram extraídas do volume dedicado a Spinoza na coleção *Os Pensadores*, trad. Joaquim de Carvalho *et al*, São Paulo, Abril, 1997. Todas as citações que não indiquem expressamente outra obra o são da ÉTICA.

(sua existência é expressão da realidade intemporal de sua essência), é o necessário (Deus é necessidade absoluta de ser), é o incondicionado (só é dependente de si mesma), é a condição de tudo (tudo que existe e acontece, existe e acontece em Deus, pelas leis infinitas de sua natureza).

Como se vê na definição de substância que acabamos de analisar, a existência de Deus é, em chave racionalista, uma expressão da prova ontológica: evidentemente, o que é fundamento primeiro e original, podendo ser compreendido sem remissão a outro conceito que não o seu próprio, deve ser entendido como sendo seu próprio fundamento; isto é, causa de si mesmo – *causa sui*. Logo essa substância auto-fundada deverá ser necessariamente existente; e assim: “Deus é aquilo de cuja existência estamos mais certos do que da existência de qualquer outra coisa”².

2.0 OS ATRIBUTOS

Entre a substância e os modos estão os atributos, que são “o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (Id4). Por procederem da infinita e eterna substância divina – os atributos existem *na* substância –, como sua expressão ou manifestação, deduz-se necessariamente que são igualmente infinitos e eternos, assim na sua essência como na sua existência.

Dos infinitos atributos que a substância divina possui, o homem só pode conhecer dois: a extensão e o pensamento. As duas substâncias finitas cartesianas (*res cogitans* e *res extensa*) vêm-se assim reduzidas a dois atributos da única substância, a divina. Um e outro atributo são essenciais à substância, como se afirma literalmente na sua definição. Deus é pensamento, mas também é extensão – *Deus est res extensa*. Reale³ esclarece

² Assim o expressa REALE, G. em sua *História da Filosofia*, v. IV, São Paulo, Paulus, 2005, p. 17.

³ Cf. REALE, G. Op. cit., p. 18.

que isso não significa que Deus seja “corpo”, como o afirmava, por exemplo, Hobbes, mas espacialidade. A natureza do que o corpo é o veremos no epígrafe seguinte, ao adentrarmos no estudo dos modos. A posição teórica do mundo como atributo divino figura, como se adivinha, entre as posições mais ousadas de Spinoza e que, em decorrência, mais controvérsia causou ainda em vida do filósofo. No entanto, não há como ignorar a necessidade e coerência lógica desta proposição, dado o caráter ferreamente dedutivo de seu raciocínio.

3.0 Os MODOS

Se damos nossa atenção agora ao axioma primeiro – “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa” – e dado que o único que é em si é a substância, como vimos, somos obrigados a concluir que todo o ser além daquela substância única fica reduzido à condição de “modo”, ou acidente, daquela substância-Deus. Assim de claro no-lo diz Spinoza na definição V: “Por modo entendo as afecções⁴ da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”. Quer dizer, o modo é aquilo que é e se concebe em outro. Sendo “em outro”, o modo não existiria sem aquilo de que é modalidade – ou seja, o modo depende ontologicamente da substância.

Embora a definição V, acima, remeta o modo diretamente à substância, se levarmos em conta o quadro completo da causalidade ou processão⁵ de ser – que, partindo da substância e *através dos atributos*, dá existência aos modos – pareceria mais rigoroso afirmar que os modos procedem dos atributos. No entanto, nessa conexão causal, ainda é preciso considerar uma gradação adicional, que é a que resulta da divisão dos modos em infinitos e finitos. Disto resulta que devemos conceber os modos finitos como determinações dos infinitos; estes, por sua vez, como determinações dos atributos infinitos, os quais, como sabemos, o são da substância única que é Deus.

⁴ Também para Aristóteles, tudo o que existe ou é substância ou é acidente (da substância). Spinoza segue aqui, portanto, a tradição metafísica greco-escolástica. Podemos usar também, por afecções, o termo “impressões”, como o preferem alguns comentadores.

⁵ O termo “processão” foi escolhido em referência aos estudiosos que vêem de fato um notável paralelo entre a processão ou emanação de que falaram os neo-platônicos e a concepção spinoziana da atividade divina.

Antes, contudo, de procedermos a explicação deste quadro, resta-nos completá-lo com a inclusão de uma outra distinção efetuada por Spinoza, da qual resulta a divisão daqueles modos infinitos em “imediatos” e “mediatos”, conforme a maneira como derivam dos atributos infinitos de que são suas determinações. Desta maneira, a exposição completa da teoria dos modos precisa contemplar as seguintes três categorias: modos infinitos imediatos, modos infinitos mediados e modos finitos.

À reunião destas três categorias – isto é, ao conjunto dos modos infinitos e finitos –, Spinoza reserva a denominação de *Natura Naturata*, Natureza *Naturada*, ou ainda “mundo”. E sendo o mundo, como sabemos, uma determinação ou efeito de Deus, a este o titulará *Natura Naturans* ou Natureza *Naturante*.

Entretanto, o mundo, como efeito da substância, não está fora da causa geradora. Deus não é efeito transitivo, senão imanente, pois os modos não existem, como já provamos, senão dentro da substância única e infinita, como suas afecções. Dito de outra maneira: a natureza de Deus determina necessariamente que exista o mundo. E pois Deus é e age necessariamente (residindo nisso sua liberdade, pois age só determinado por si), e sendo que o mundo está em Deus, é evidente que o mundo é necessário. Nada, no conjunto dos modos finitos e infinitos que logo descreveremos, é contingente. Tudo que existe decorre necessariamente da essência de Deus.

Do que já expusemos até aqui, torna-se possível levantar uma aporia nesta visão sistêmica da realidade. Percebe-se um vazio explicativo entre o infinito e o finito, isto é, entre a infinitude predicada da substância, seus atributos e modos infinitos e a finitude dos modos que dissemos finitos. Ora, se estes procedem daqueles, como o infinito terá dado lugar ao finito? Na própria concepção spinoziana, isto não é possível. Já antes justificamos a infinitude dos atributos a partir da infinitude da substância. O pensamento e a extensão são infinitos pois constituem a substância infinita. Do mesmo modo ocorre com os modos infinitos, enquanto afecções ou especificações de atributos infinitos. Do infinito procede necessariamente o infinito; e o finito é sempre efeito de outro finito. Ou, dialeticamente falando: o finito não tem estatuto ontológico suficiente para pode negar (= determinar) o infinito. Sendo assim, como explicar as realidades

⁶ Cf. nota V do tradutor da *ÉTICA*, op. cit., Parte I, p. 215.

finitas do mundo, tal como as conhecemos? Constatamos que o próprio Spinoza percebeu esta aparente inconsistência: a reconheceu em carta a Tschirnhaus,⁶ onde declarou ficar a dever uma teoria completa da determinação dos atributos, que deveria dar conta dos aspectos finitos da Natureza Naturada.

Nós, à margem desta ressalva, e desde as precedentes observações, estamos já em condições de iniciar a explicação dos diferentes modos, conforme nosso objetivo. É o que faremos a seguir.

3.1 MODOS INFINITOS IMEDIATOS

Os atributos se expressam, como sabemos, em modos ou modificações da substância; o fazem, em primeiro lugar, nos chamado modos infinitos imediatos. Vimos já serem dois – dentre os infinitos existentes – os atributos que o entendimento humano alcança: a extensão e o pensamento. Pois bem, o atributo infinito extensão gera ou expressa os modos infinitos imediatos “movimento” e “quietude” (ou “repouso”). Já, do atributo infinito pensamento derivam, por exemplo, os modos infinitos imediatos “intelecto infinito” e “vontade infinita”. Podemos incluir também o “amor infinito”, pois é largo o conceito de pensamento-intelecto em Spinoza, assim como o fora em Descartes, incluindo todos os fenômenos de consciência que hoje denominaríamos “estados mentais”. Estes modos infinitos imediatos são literalmente citados no corolário II da proposição XXXII, da primeira parte da *ÉTICA*, onde se conclui com uma observação que até hoje causa escândalo, mas que agora podemos justamente compreender:

Por conseguinte, a vontade não pertence mais à natureza de Deus do que as⁷ restantes coisas naturais, e está para a natureza divina na mesma relação que [o está] o movimento, o repouso e tudo o mais que mostramos resultar necessariamente da mesma natureza [divina, e que] está determinado por esta a existir e a agir de certo modo.

⁷ No original, na tradução adotada, diz “às” (craseado), o que estabelecerá uma relação entre o modo vontade e as “restantes coisas naturais”. Parece-nos que deva melhor entender-se, em coerência com o que estabelecemos até aqui e com o que afirma a seguir o próprio parágrafo, que as coisas naturais estão para Deus na mesma relação que o está a vontade. A tradução de Martin Claret, embora diferente neste parágrafo, reproduz o mesmo erro... Por outra parte, em prol da clareza, permitimo-nos a introdução das expressões entre colchetes.

Vemos aqui como a vontade, assim como o movimento e o repouso, enquanto que são modos, pertencem à *Natura Naturata*, ou mundo, não correspondendo assim sua aplicação à substância divina ou a seus atributos (*Natura Naturans*). Vontade, amor, intelecto não são atribuíveis a Deus, mas apenas aos modos que “num segundo momento” se seguem de sua essencial atividade. Deus não é amor, embora o amor infinito esteja em Deus e o tenha como sua causa imanente – pois é isto precisamente o que significa afirmar que Deus o determina “a existir e a agir de certo modo”.

Demos exemplos dos modos infinitos imediatos. Vejamos agora sua definição estrita, em que se nos diz resultarem “da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus” (Ip21). Temos então serem modificações imediatas dos atributos da substância, herdando necessariamente desta, como já antes explicamos, seus traços de eternidade e infinitude.

Fragoso⁸, analisando a citada proposição XXI, onde explicitamente se traduz “eterno” por “ter existido sempre” faz o oportuno comentário que passamos a reproduzir:

Assinale-se aqui que o sentido dado por Spinoza à “existência eterna” desses modos é o da coisa “ter existido sempre” (Ip21); ou seja, nesta proposição a “eternidade” está sendo relacionada com o tempo; trata-se mais especificamente de uma existência sem começo e nem fim do que de uma “eternidade” propriamente dita. Neste sentido dado, a “existência eterna” aqui referida é justamente a duração, pois Spinoza define-a como a “continuação indefinida da existência” (II d5). Por conseguinte, os modos infinitos imediatos são ditos eternos em um sentido diferente daquele que é dito da coisa que é eterna em virtude de sua essência ou definição como coisa eterna (Id4). Nestas últimas, a eternidade é um tipo específico da existência que não tem nenhuma relação com a duração e o tempo.

Ou seja, o termo “eternidade”, só é aplicado de forma *análoga* aos atributos e aos modos, possuindo significações diversas conforme se predique da essência – esta sim propriamente eterna, isto é atemporal – ou do modo infinito – apenas eterno enquanto sua existência tem continuação “temporalmente indefinida”.

⁸ FRAGOSO, E. A., da Rocha, *Considerações acerca da teoria dos Modos na Ética de Spinoza*, in SEMINA: CI. SOC. HUM., Londrina, v. 22, p. 35-38, set. 2001, p. 36.

3.2 MODOS INFINITOS MEDIATOS

Partimos aqui diretamente de sua definição, pois os exemplos é que merecerão uma consideração mais dilatada. Conforme a proposição XXII, em seqüência à anterior, os modos infinitos mediatos “resultam de qualquer atributo de Deus, enquanto é afetado por uma modificação que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e é infinita”. A modificação que afeta o atributo, fazendo surgir o modo infinito mediato, é, claro, o modo infinito imediato. Logo, o modo mediato procede infinitamente do atributo infinito, infinitamente modificado por um modo imediato infinito. Este modo é portanto mediato porque, embora necessário, exige a afecção representada pelo modo infinito imediato.

Na carta LXIV, a Schüller⁹, Spinoza indica como único exemplo de modo infinito mediato relativo ao atributo extensão “o universo absolutamente extenso” (*facies totius universi*), ou, em outra tradução, “a figura ou fisionomia do universo no seu conjunto”; da que se diz que se mantém imutável apesar de conter variação infinita: “[...] a qual se mantém sempre a mesma a despeito de ele variar em modos infinitos”¹⁰.

Não deixou Spinoza nenhum exemplo de modo infinito mediato como afecção do atributo pensamento. Aventamos aqui três possibilidades. São devidas respectivamente a Delbos¹¹, Deleuze¹² e Vidal Peña¹³. Assim, exemplo deste modo mediato seria, para Delbos, a “ordem total das almas eternas, aquela ordem onde elas constituem uma unidade anterior a suas determinações singulares, que forma no pensamento o modo infinito e eterno mediato, simétrico da *facies totius universi*”. Deleuze, por sua vez, entende ser o “conjunto das relações ideais que regulam as

determinações das idéias como idéias de modos existentes”; a simetria com o exemplo de modo mediato para o atributo extensão, a *facies totius universi*, é conservada na tradução que dela faz Deleuze como “o conjunto de todas as relações de movimento e repouso que regulam as determinações dos modos enquanto existentes”. Por fim, Vidal Peña sugere que “el modo infinito mediato del pensamiento podría ser un concepto mencionado por Spinoza en la Proposición 31 de la primera parte de la Ethica: el *intellectus infinitus actu*.”.

3.3 MODOS FINITOS

O mundo, Natureza *Naturada*, está formado – além de pelos modos infinitos – pelos modos finitos, os quais, ainda que se constituam como determinações desses modos infinitos – assim dos mediatos como dos imediatos –, têm origem nos atributos infinitos da extensão e do pensamento. Os modos finitos determinados por aquele são os pensamentos singulares; os determinados por este, os corpos e movimentos singulares.

Os modos finitos constituem, desta maneira, o último degrau na conexão causal contínua com início na substância. No corolário da proposição XXV, da primeira parte da ÉTICA, obtemos uma definição precisa dos mesmos: “as coisas particulares não são mais que afecções dos atributos de Deus ou, por outras palavras, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada.” As tais “coisas particulares” que se referem aqui são as que percebemos individuadas, com existência empírica, situadas no espaço e no tempo. São, se diz na definição, “determinadas”, pois subsistem, não por si, senão em dependência dos atributos divinos. São, ainda e contra o que poderia em princípio parecer, contingentes, pois somente da substância pode se dizer que sua essência exige sua existência. São, finalmente, no caso do homem, livres, pois sua razão pode intuir a eterna e necessária causalidade que move o mundo, encontrando independência e autonomia interior na submissão incondicional a ela.

Conclusão

É famosa a frase de Spinoza *Deus sive Natura*. Uma vez demos conta de explicar este último elemento

⁹ SPINOZA, B. de. *Lettres*. In: *Oeuvres*. Tradução, notícias e notas por Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 1964. 4 v., cit. por FRAGOSO, E. A, da Rocha, op. cit, p. 36.

¹⁰ “[...] a despeito de ele variar em infinitos modos finitos” seria, parece-nos, uma possível expressão alternativa, mais clara, pois, como vimos, os modos finitos são as determinações dos modos infinitos, a que pertence a *facies totius universi*.

¹¹ DELBOS, V. *Le Spinozisme*. 5. ed. Paris: J. Vrin, 1987. 215 p. (Bibliothèque D’Histoire de la Philosophie), cit. por FRAGOSO, E. A, da Rocha, op. cit, p. 36.

¹² DELEUZE, G. *Spinoza e os Signos*. Tradução por Abílio Ferreira. Porto: Rés, 1970. 205 p. (Coleção Substância), cit. por FRAGOSO, E. A, da Rocha, op. cit, p. 36.

¹³ TRABAJO, Jorge G., *Acercamiento a Spinoza*, in: galileo.fcien.edu.uy/libro.pdf

da escala do ser que são os modos finitos, pode-se melhor entender que deve ser corretamente entendida aquela como *Deus sive Natura Naturans*. Malgrado seja Deus causa imanente do mundo, mantém-se a diferença – ou melhor, o abismo ontológico – entre a substância com seus atributos e o conjunto dos modos. Em conseqüência, por exemplo, o pensamento infinito de Deus – que, como atributo, é essência divina – só mantém um longínquo parentesco com o pensamento humano, modo finito (com essência e existência diferentes) que é afecção do modo “intelecto infinito”. Não sem uma pitada de humor, o esclarece precisamente Spinoza, que, no escólio da proposição XVII comparará um e outro, declarando que: “não poderiam ter de comum [entre eles] senão o nome, tal qual o que há de comum entre o Cão, constelação celeste, e o cão, animal que ladra”.

Entretanto, não há transcendência possível. Deus é a causa de todas as coisas. É o que declara a proposição herética por excelência, a de número XVIII: “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva”. Deus está, assim, integrado no universo.

Logo esse modo que é o homem, ainda que na contingência de sua existência, pode, como fez Spinoza, intuí-lo. Mas é só: Deus não o criou, não o ama, não quebra suas próprias leis para, miraculosamente, o salvar de perigos. Deus, no extremo infinito da *infinitus causarum nexus*, é um Deus impessoal, indiferente ao movimento interior e exterior que se verifica no homem. A necessidade com que, no entanto, Spinoza concebeu este movimento, foi para ele fonte suprema de paz interior.

Em época como a nossa (talvez porque mais atormentada do que qualquer outra antes, menos dada a confiar o borbulhante mistério em que vacila sua existência – polimórfica, caleidoscópica, paradoxal, caótica – à rigidez lógica de um raciocínio geométrico, formal, sistemático; ordenado) a teoria dos modos de Spinoza talvez não seduza muitos à atitude do *amor fati*, a essa grandeza existencial em que o dionísio nietzscheano se toca com o apolíneo *amor Dei intellectualis* spinoziano, isto é, em que a aceitação entusiástica da vida como ela é coincide com a serena alegria de uma razão que contempla o curso eterno das coisas. No entanto, para a maioria dos homens, o sistemático e profundamente alicerçado edifício da filosofia de Spinoza deveria ser uma lição insuperável de rigor e coerência, de ousadia intelectual e de capacidade de sacrifício pessoal na luta pela verdade,

em perigoso desafio às concepções estabelecidas.

O poeta Novalis disse de Spinoza que era um homem “Embriagado de Deus”. Este que talvez ele próprio considerasse seu mais certo elogio constitui talvez a principal aporia ao seu sistema: como admitir que o efeito desborde a causa? Como entender que um modo finito se embriague de um Deus que é dele determinação tão sóbria...?



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FRAGOSO, E.A, da Rocha. *Considerações acerca da teoria dos Modos na Ética de Spinoza*, in: **SEMINA: CI. SOC. HUM.**, Londrina, v. 22, pp. 35-38, set. 2001.

_____. **AS DEFINIÇÕES DE CAUSA SUI, SUBSTÂNCIA E ATRIBUTO NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA**, in: http://www.benedictusdespinoza.pro.br/Artigo_Spinoza_Definicoes.pdf

HIRSCHBERGER, Johannes. **HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**. Barcelona: Herder, 1978.

MARTINS, André. **DA NATUREZA ESPINOSIANA: ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E ÉTICA**, in: <http://www.saude.inf.br/filosofia/naturezaespinosiana.pdf>

REALE, G.; ANTISERI, D. **HISTÓRIA DA FILOSOFIA**. São Paulo: Paulus, 2005.

SPINOZA, B. de. **ÉTICA**. Tradução de Joaquim de Carvalho *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1997. (Os Pensadores)

TRABAJO, Jorge Graneri. **ACERCAMIENTO A SPINOZA**, Universidad de la República, Montevideo, in: galileo.fcien.edu.uy/libro.pdf



OS LIMITES DA RAZÃO: SOBRE O INACABAMENTO DO *TRACTATUS INTELLECTUS EMENDATIONE* *

CLEITON ZÓIA MÜNCHOW **

No presente trabalho procuraremos mostrar que o *TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE*¹ não é um texto inacabado, ou melhor, se quisermos considerá-lo como tal será somente se entendermos que o próprio ponto de partida do referido tratado implica seu inacabamento, por outras palavras, o TIE² já carrega em si a impossibilidade de acabamento, se é necessariamente inacabado, está acabado.

Muitos intérpretes da filosofia espinosana se defrontaram, direta ou indiretamente, com a questão do inacabamento do TIE. O número de respostas é tão grande quanto o número de vezes em que se perguntou o motivo pelo qual tal obra ficou inacabada.

Alquié no seu *LE RATIONALISME DE SPINOZA* faz um levantamento das respostas que já foram dadas. Dentre elas podemos enumerar as seguintes: 1) falta de tempo, segundo os editores, 2) a dificuldade em decodificar um método experimental, Lagneau, 3) a urgência de outras tarefas, segundo Appuhn, 4) a mudança de doutrina, Avenarius, e por fim, o próprio Alquié se propõe a questão: *Porquoi donc Spinoza a-t-il interrompu la rédaction du Traité de la réforme de l'entendement?* Segundo ele, Espinosa renunciou escrever um tratado

sobre o método, pois seu sistema exclui todo método entendido como via que conduz o homem à verdade³.

Além destes, podemos apontar Deleuze que procura pensar certa evolução no pensamento de Espinosa a partir do inacabamento do referido texto. A tese de Deleuze consiste em sugerir que “a razão do inacabamento do TRATADO nos parece muito clara: é porque ele descobre e inventa as noções comuns que Espinosa se apercebe que as posições do TRATADO DA CORREÇÃO DO INTELECTO são insuficientes em vários aspectos, e precisa remanejar o conjunto, ou então refazer tudo”⁴. Assim, na perspectiva de Deleuze o inacabamento do TIE é devido a uma insuficiência conceitual da obra.

Dentre as várias respostas oferecidas, temos uma que pensamos ser a mais coerente com o espírito da filosofia de Espinosa. Não é uma resposta externa ou biográfica como a dos editores, mas imanente ao próprio texto. Estamos nos referindo à resposta de Teixeira o qual afirma que a análise das propriedades do entendimento, tais como Espinosa as apresenta no TIE, “conduz-nos à conclusão de que a essência do entendimento, a essência que explica e justifica todas as propriedades por ser a causa delas, é a idéia de Deus”⁵. Em outras palavras, a análise empreendida no TIE exige seu abandono. É no mesmo sentido que afirmará Chauí ao se referir ao ponto de vista de Teixeira, para ele “o final do DE EMENDATIONE deve conduzir-nos para fora dele, à obra magna do filósofo.”⁶

Nosso trabalho consistirá em um aprofundamento da referida tese enunciada por Teixeira. Esse aprofundamento acabará por levar a uma reflexão em

* Este texto foi apresentado originalmente no I CONGRESSO INTERNACIONAL SPINOZA & NIETZSCHE que ocorreu em junho de 2006. Esta versão apresenta algumas modificações e faz parte de um texto maior, ainda em desenvolvimento, no qual procuraremos dar conta das interpretações de Alquié e Deleuze sobre o tema em questão.

** Professor substituto do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR e Mestrando em Filosofia também pela UFPR, com bolsa CAPES.

¹ O título latino é *TRACTATUS INTELLECTUS EMENDATIONE*, as traduções portuguesas de que dispomos não mantêm uniformidade no que diz respeito ao título do referido tratado. Teixeira opta por traduzi-lo como TRATADO DA REFORMA DA INTELIGÊNCIA, Queirós traduz como TRATADO DA REFORMA DO ENTENDIMENTO, e, por fim, Mattos prefere TRATADO DA CORREÇÃO DO INTELECTO. Não caberia aqui apontar as razões de um ou de outro tradutor, nosso objetivo, com essa nota, é meramente informativo, pois ao citarmos alguns comentários da referida obra alguns se utilizam de uma ou outra possibilidade de tradução o que poderia levar o leitor a equívocos.

² Doravante o TRACTATUS INTELLECTUS EMENDATIONE será indicado por TIE.

³ ALQUIÉ, F. – *LE RATIONALISME DE SPINOZA*, Cap. III, p. 52.

⁴ DELEUZE, G. *ESPINOSA: FILOSOFIA PRÁTICA*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 124.

⁵ TEIXEIRA, L. *A DOCTRINA DOS MODOS DE PERCEPÇÃO E O CONCEITO DE ABSTRAÇÃO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA*. SÃO PAULO: UNESP, 2001, p. 73 (Col. Biblioteca de filosofia).

⁶ CHAUI, M. *Engenho e arte: a estrutura literária do Tratado da emenda do intelecto de Espinosa*. In: FIGURAS DO RACIONALISMO. Campinas, SP: ANPOF, p. 33.

torno do conceito de razão⁷ no TIE, e também em torno da eficácia da mesma, tentando estabelecer qual é o seu limite. A partir disso, pretendemos extrair a seguinte tese: por ser um discurso da razão, o TIE não pode alcançar a que se propõe, a saber, alcançar o sumo bem. À razão cabe somente indicar o que é o sumo bem, mas não alcançá-lo.

A razão, apresentada no TIE como terceiro modo de percepção, tem uma maneira específica de proceder, ela opera com os dados que nos são fornecidos pela experiência comum⁸, e, no seu operar, transforma essa experiência em experimento. Se aceitarmos ser assim que a razão procede, a saber, partindo dos efeitos para chegar às causas⁹, e, se nos voltarmos para o ponto de partida do TIE, que é o “eu” inserido na experiência comum tentando transformá-la em experimento, teremos que admitir que o TIE é um discurso da razão e não do intelecto. Caso tenhamos que classificar essa maneira de proceder, podemos classificá-la como analítica¹⁰. Assim,

⁷A palavra “razão” não aparece no TIE para designar o modo de percepção que aqui será analisado. No entanto, pensamos poder fazer a utilização da mesma devido ao fato de que, quando na *ÉTICA*, Espinosa apresenta os exemplos referentes aos gêneros de conhecimento ele denomina o segundo de “Razão”, e os exemplos correspondentes a esse gênero são muito próximos dos que servem para ilustrar, no TIE, o terceiro modo de percepção. É preciso ainda fazer uma advertência que talvez invalide o trânsito da utilização da palavra Razão para o terceiro modo de percepção. Este último é apresentado como inadequado enquanto o segundo gênero é apresentado como adequado. Cf. EII, prop. XI, esc. 2. Essa diferença talvez possa ser explicada a partir das “noções comuns” que aparecem somente na *ÉTICA*. As noções comuns são as propriedades comuns a todas as coisas, e, por serem comuns a todas as coisas não constituem a essência de nenhuma em particular. Poderíamos dizer que as noções comuns são espécies de universais concretos, ou seja, os modos infinitos, tais como movimento e repouso que regulam e constituem todas as coisas sem pertencer a essência de nenhuma delas. A esse respeito Cf. TEIXEIRA, L., Op. Cit. p. 165-169. Sobre a idéia de universais concreto, Cf. NETO, Paulo, REAL, EXISTENTE E CONCRETO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A ONTOLOGIA DE ESPINOSA. Tese de Doutorado (inédita) apresentada na Universidade de São Paulo, Parte 1, §3.

⁸ Cf. Teixeira, p 27.

⁹ No §18 do TIE Espinosa nos diz que irá examinar os modos de percepção utilizados por nós para afirmar ou negar, tarefa que será realizada no § 19, onde ele nos dirá o seguinte acerca do terceiro modo de percepção: “[no terceiro modo, temos] a percepção onde a essência de uma coisa se infere de outra, embora inadequadamente. É o que acontece quando de um efeito inferimos a causa [...]”.

¹⁰ Essa classificação do procedimento de investigação que vai da causa para o efeito toma sua denominação do cartesianismo. É importante esclarecer que mesmo tomando o vocabulário cartesiano para denominar um conceito espinosano, não estamos sugerindo que ambos tenham o mesmo entendimento tanto do [CONTINUA]

estamos articulando três conceitos – terceiro modo de percepção, razão e análise – e mostrando que há uma unidade entre eles, portanto, aquilo que afirmarmos de um será válido para os outros.

A razão, por partir dos efeitos para tentar determinar as causas, lida com a ordem das existências para tentar determinar as essências, o que é impossível uma vez que “neste caso, nada compreendemos da causa além do que observamos no efeito” (nota ao §19 do TIE). E como tal ordem, por estar atrelada a circunstâncias infinitas, ultrapassa a capacidade humana, a razão acaba por apresenta-se como insuficiente, não só para determinar de maneira adequada a causa das coisas singulares e móveis (§100-1), como também para cumprir o projeto do TIE, qual seja, alcançar o sumo bem que é “o conhecimento da união que a mente tem com toda a Natureza”(§13).

Nesse sentido, cabe a pergunta pelo papel da razão no TIE. Dado que ela não serve para cumprir o objetivo do TRATADO, para que serve ela então? Qual sua função? A essa questão podemos responder recorrendo ao que já foi dito acima para estabelecer uma das funções da razão, e introduzindo um elemento novo podemos explicitar também uma outra função. Como falamos acima, a razão tem como uma de suas funções o papel de organizadora da experiência comum, ou seja, os dados fornecidos pelos dois primeiros modos de percepção, o que temos por ouvir dizer e o que temos pela experiência vaga, são transformados, por meio do raciocínio, em experimento. Transformar em experimento significa, aqui, conseguir um conhecimento verdadeiro da relação entre a causa e seu efeito, porém não adequado.

Vejamos um exemplo que procura ilustrar o terceiro modo de percepção, aqui identificado com a operação racional. Diz-nos Espinosa: “depois que conheci a natureza da vista e ao mesmo tempo ter ela a propriedade de fazer com que uma coisa enxergada de longe lhe pareça menor do que de perto, concluímos que o sol é maior do que parece e outros fatos semelhantes” (§21).

No exemplo acima podemos perceber porque para Espinosa a razão nos dá um conhecimento seguro, a saber, pela capacidade de regulação que ela possui,

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 10]

do conceito de análise quanto do conceito de síntese. O que pretendemos mostrar é que há uma equivalência entre o procedimento empreendido pelo terceiro modo de conhecimento e a definição de análise dada por Descartes, como investigação que parte do efeito para descobrir a causa.

ela reflete sobre os dados fornecidos pela experiência comum, tentando extrair deles alguma coerência e estabilidade, e na medida em que vai aprofundando esta reflexão começa a perceber certa ordem implícita antes nos dois modos de percepção anteriores. Em última instância, podemos dizer que a razão descobre a *ordem causal* por trás da *aparente desordem* da experiência fortuita, ela busca a causa próxima para tentar justificar a existência do efeito.

No entanto, é justamente aí onde ela tem seu sucesso, que encontra seu fracasso, pois embora tente dar a gênese do objeto, ela não o faz pelo procedimento adequado, porque continua sempre partindo do efeito para chegar à causa. Ela busca a causa próxima a partir do causado, e como vimos esse tipo de procedimentos poderá ser considerado verdadeiro, mas não adequado.

A razão tem, portanto, como primeira função ordenar a experiência comum e transformá-la em experimento. E como segunda função, e não menos importante, conduzir o sujeito ao uso pleno do intelecto, quarto modo de percepção.

Assim, podemos dizer que a razão tem como função ser um método, entendido como caminho que nos dá o conhecimento verdadeiro e nos indica que se quisermos que nosso conhecimento além de verdadeiro seja adequado, devemos abandoná-la. Além disso, nos indica também que coisas devemos compreender a partir do modo adequado de percepção.

A razão, no TIE, funciona como a escada de Wittgenstein que depois de usada, deve ser abandonada¹¹. No entanto, em Espinosa esse abandono não é completo. Ela, a razão, pede para ser colocada de lado, na medida em que, por meio do seu discurso, o discurso racional, estabelece qual é o melhor modo de percepção para que se alcance o sumo bem, a saber, o quarto modo de percepção. Quando indica o melhor modo de perceber, o discurso racional, não indica a si mesmo, mas sim o modo vinculado ao conhecimento intuitivo ou intelectual.

E, além de apontar para atividade do intelecto como sendo a melhor porque adequado, indica que coisas podemos conhecer por meio dele. Esse papel é claramente atribuído à razão, e é entendido não só por Espinosa que nos dirá que “cumpre-nos versar sobre o caminho e o método pelo qual *conheceremos as*

coisas a conhecer dessa forma” (§30), como também, pelos editores, que já no subtítulo, acrescentado ao tratado, explicitam a função do texto: e do caminho pelo qual melhor se dirige ao verdadeiro conhecimento das coisas. Que forma é essa da qual nos fala Espinosa quando diz *conheceremos as coisas a conhecer dessa forma*, tal forma é o quarto modo de percepção, conhecimento intuitivo ou intelectual, e que caminho é esse de que nos fala sobre o qual pretende versar? É o caminho empreendido pela razão que reflete sobre as coisas e sobre si mesmo, e acaba, como afirmam os editores, nos dirigindo ao verdadeiro conhecimento das coisas, mas aqui cabe ainda uma distinção, a razão dirige e nos dá um conhecimento verdadeiro, mas o intelecto é que conhece verdadeira e adequadamente, porque ele consegue apreender a coisa a partir da causa, a partir de seu ato de produção ou de ser produzido, é só ele que consegue ter uma apreensão imediata, “intuitivamente, não fazendo nenhuma operação” (§24)¹².

Portanto, a razão nega a si mesma duplamente, quando escolhe o quarto modo como o melhor e quando indica as coisas a conhecer por meio deste. Portanto ela perde, com o perdão do trocadilho, a sua razão de ser, ao menos no que diz respeito à busca pelo sumo bem. A partir disso, é preciso repensar a questão sobre o inacabamento do TIE, seria ele inacabado ou, por ser um discurso da razão, chegou ao seu limite?

Em LE RATIONALISME DE SPINOZA, Alquié se

¹² Não fazendo nenhuma operação (*nullam operationem facientes*), não significa, como observado por Teixeira (Op. Cit., 1966, p. 19-26), que não há dedução ao nível do conhecimento do quarto modo de percepção ou terceiro gênero de conhecimento. Segundo ele a Ética seria a prova de que a dedução continua a atuar mesmo no gênero de conhecimento em questão, pois parte da idéia de Deus e deduz dela todas as propriedades necessárias, afinal se trata de uma *ÉTICA more geométrico demonstrata*. Portanto, conforme Teixeira não é a presença da dedução o critério para distinguir os modos de percepção, o que distingue um do outro é “que o terceiro modo de percepção (segundo gênero da ÉTICA) diz respeito às propriedades das coisas; e que o quarto modo de percepção (terceiro gênero da ÉTICA) diz respeito as essências” (TEIXEIRA, Op. Cit., 1966, p. 24). Outrossim, podemos lembrar que na definição 7 do primeiro livro da ÉTICA “operar” (*operandum*) aparece como o contrário de agir (*agendum*). Aquilo que é determinado pela sua natureza é livre e, portanto, age, e o que é determinado por outro é coagido e, em vista disso, opera. Quando Espinosa fala que não há operação no conhecimento intelectual quer dizer que o intelecto não é passivo, ou seja, no conhecimento intelectual estamos em plena ação e liberdade, não temos o sujeito de um lado e o objeto de outro, mas o conhecimento da união da mente com a natureza inteira (TIE, § 13).

¹¹ Nesse sentido Espinosa nos diz que: “o raciocínio não é em nós o mais excelso, mas como uma escada através da qual ascendemos ao lugar desejado, ou como um bom espírito que, longe de toda falsidade e engano, nos anuncia o bem supremo, a fim de nos incitar a buscá-lo e nos unir a ele”. (BREVE TRATADO, parte 2 cap. XXVI, §6).

dedica a traçar algumas aproximações entre Descartes e Espinosa, especificamente no que diz respeito ao capítulo terceiro: *L'apparent cartésianisme du "Traité"*. Essa aparência estabelecida por Alquié procura mostrar que existem pontos de aproximação entre as duas filosofias. Dentre os vários pontos elencados pelo comentarista gostaríamos de chamar a atenção para apenas um: o ponto de partida. “*De façon plus générale, il faut remarquer que le TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT est le seul ouvrage de Spinoza qui, à la façon de Descartes, parte de l'homme, et même du moi*”¹³.

Ao optar por tal ponto de partida Espinosa está escolhendo um procedimento metodológico, uma ordem de demonstrar, a qual, segundo Descartes “é dupla: uma se faz pela análise ou resolução, e a outra pela síntese ou composição”¹⁴.

A análise, ainda segundo Descartes, nos revela o modo verdadeiro pelo qual uma coisa foi descoberta, como os efeitos dependem das causas. Em outros termos, a análise nos mostra o encadeamento de idéias ou procedimentos que nos levaram ao descobrimento de alguma verdade, ela parte do efeito para revelar as causas. A síntese, ao contrário, procede das causas para os efeitos.

Descartes, na mesma resposta às segundas objeções, revela-nos sua preferência metodológica, a saber, a análise, pois esta última lhe pareceu mais verdadeira e mais própria ao ensino. Depois de enunciar sua preferência pela análise adverte que – respondendo ao seu interlocutor, Mersenne, que lhe solicita a exposição de sua metafísica em forma geométrica¹⁵ – “quanto à síntese, [...], ainda que no tocante às coisas tratadas na Geometria ela possa ser ultimamente colocada após a análise, não convém, todavia, tão bem às matérias que pertencem a metafísica”¹⁶.

Pelo que, se tentarmos classificar o método do TIE a partir do vocabulário utilizado por Descartes, podemos dizer que o TIE segue a via analítica. Tal escolha não é gratuita, por dois motivos: 1) é a preferida por Descartes, pois lhe parece ser a mais verdadeira, 2) a lógica do texto espinosano, no que diz respeito ao TIE, parte da análise para negá-la. Portanto, ao escolher o procedimento metodológico de Descartes, Espinosa tem um objetivo, a saber, negar a escolha cartesiana, negar seu ponto de partida, o que, como veremos

implica a negação da própria filosofia cartesiana.

O argumento é simples: tanto a razão como a via analítica procedem dos efeitos às causas. Assim, podemos identificar o procedimento da razão à análise, o que nos permitirá dizer que se o TIE é um discurso da razão, que acaba por abandoná-la, é um procedimento analítico que acaba por negar a própria análise, ao negar esse tipo de procedimento Espinosa está negando a escolha cartesiana.

Em várias notas de Espinosa presentes no TIE, podemos ler que determinados problemas serão resolvidos, ou demonstrados em sua filosofia¹⁷, o que indica que o TIE não é uma obra de filosofia, e não o é porque procede segundo o método analítico, conhecer é conhecer pela causa, e a verdadeira filosofia é a que conhece pelo quarto modo de percepção, que parte da causa para o efeito, o que, dentro da classificação cartesiana corresponderia ao método sintético. Nesse sentido, só é filosofia o discurso que apreende a realidade a partir de suas causas, só filosofa quem procede sinteticamente. A partir do exposto, podemos perguntar no que diz respeito ao inacabamento do TIE: *Reliqua desiderantur?*

Parece-nos que a resposta à questão que encerra o parágrafo acima é negativa. O TIE não é uma obra inacabada, mas uma obra que chegou ao seu limite devido ao modo de percepção que é utilizado nela. Ao conhecimento racional, aqui identificado com o terceiro modo de percepção cumpre simplesmente nos informar a coisas que devemos conhecer para alcançar o *Sumo Bem*, e como devemos conhecê-las. Devemos conhecer a idéia de Deus, e devemos conhecer pelo quarto modo de percepção.

A ÉTICA – considerada por todos os intérpretes como expressão acabada do pensamento de Espinosa – parece confirmar nossa hipótese. Nela temos a classificação de três gêneros de conhecimento, no TIE tínhamos quatro modos de percepção. Os dois primeiros modos de percepção correspondem ao primeiro gênero de conhecimento da ÉTICA, o terceiro modo de percepção corresponde ao segundo gênero, e, pro fim, o terceiro gênero do conhecimento, corresponde ao quarto modo de percepção. Tendo feito essas observações vejamos o que a Ética nos diz sobre o segundo e terceiro gêneros de conhecimento.

Pela proposição 28 do quinto livro da ÉTICA

¹³ ALQUIÉ, F., Op. Cit., p. 50.

¹⁴ DESCARTES, R. “Resposta ao autor das Segunda Objeções”; In: Objeções e Respostas; p. 176.

¹⁵ DESCARTES, R. Segunda Objeções, p. 159.

¹⁶ DESCARTES, R. “Resposta ao autor das Segunda Objeções”, p. 177.

¹⁷ A expressão utilizada por ele é *mea Philosophia*, isso nos mostra claramente que ele não entende o TIE como expressão do seu pensamento filosófico. Cf. §45, §51, §83 e as notas aos §31, §36, §76.

ficamos sabendo que: “o esforço, ou seja, o desejo de conhecer as coisas por este terceiro gênero de conhecimento, não pode nascer do primeiro, mas do segundo gênero de conhecimento”. No corolário 2 da proposição 44 do segundo livro podemos ler: “é da natureza da razão perceber as coisas sob um certo aspecto de eternidade”. Novamente pelo quinto livro, mas agora pela proposição 33 ficamos cientes de que: “o amor intelectual de Deus, que nasce do terceiro gênero de conhecimento é eterno”. Ao que a demonstração dessa proposição complementa: “efetivamente, o terceiro gênero de conhecimento (pela proposição 31 desta parte e pelo axioma 3 da Parte I) é eterno; e, por conseguinte (pelo mesmo axioma da Parte I), o amor que dele nasce é também necessariamente eterno. Q. e. d”.

A ÉTICA, portanto, confirma o que pensávamos, a saber, da razão nasce o desejo de conhecer as coisas pelo conhecimento intelectual. No entanto, ela só conhece as coisas *sob um certo aspecto de eternidade*, cabe ao intelecto conhecer as coisas na eternidade, ele e somente ele, dentre os gêneros de conhecimento, *é eterno*.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALQUIE, F. **Le Rationalisme de Spinoza**. Paris: P.U.F., 1981. (Col. Epiméthée).

CHAUÍ, M. *Engenho e arte: a estrutura literária do Tratado da emenda do intelecto de Espinosa*. In: CHAUÍ, M.; ÉVORA, F. (eds.). **Figuras do racionalismo**. Campinas, SP: ANPOF, 1999. p. 31-81. (Conferências ANPOF).

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

DESCARTES, R. *Objções e Respostas*. In: **Descartes**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior e notas de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

ESPINOSA, B. **Ética**. 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: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Tratado da Correção do Intelecto**. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilingüe. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1969. (Col. Textos Filosóficos).

_____. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1966. (Col. Biblioteca Universitária).

TEIXEIRA, Lívio. **A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa**. São Paulo: UNESP, 2001. (Col. Biblioteca de Filosofia).

SPINOZA, B. **Éthique**: Présenté et traduit par Bernard Pautrat. Paris: Éditions Du Seuil, 1988.

_____. **Tratado Breve**. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1990. (Col. El Libro de Bolsillo).

DIFERENÇA E SINGULARIDADE

NOTAS SOBRE A CRÍTICA DE HEGEL A SPINOZA

JOÃO EMILLANO FORTALEZA DE AQUINO *

A ROBERTO MARKENSON, AMIGO, ETERNO MESTRE

[...] O MOMENTO AUTOCONSCIENTE NEGATIVO É
[...] O QUE FALTA A SPINOZA.

Hegel, LIÇÕES DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA

I MODERNIDADE E CONCEITO

A crítica de Hegel a Spinoza diz respeito, antes de tudo, a uma das questões centrais ao pensamento hegeliano, a um problema histórico-social fundamental à concepção da modernidade pelo filósofo alemão, com repercussões no conjunto de seu sistema, que é, precisamente, o específico desenvolvimento da singularidade (*Einzelheit*) posto pela emergência da sociedade civil-burguesa na modernidade. O conceito de “sociedade civil-burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*), no pensamento de Hegel, se constitui da exposição especulativa da Economia Política, sendo, nisto mesmo, a exposição conceitual das modernas relações monetário-mercantis.¹ Apoiado na Economia Política,

* Doutor em Filosofia pela PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. Professor de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e da UNIVERSIDADE DE FORTALEZA - UNIFOR.

¹ Por exposição conceitual entenda-se aqui a concepção filosófica sob o ponto de vista dialético da totalidade, enquanto *apresentação do desenvolvimento especulativo das determinações* do próprio objeto. A possibilidade de uma subsunção, nesta exposição especulativa, da Economia Política deve-se a que, segundo Hegel, nesta o pensamento “descobre na multidão infinita de singularidades que estão inicialmente diante dele e extrai dela os princípios simples da coisa, o entendimento que nela opera e a rege” (*FD*, § 189). Num verdadeiro entusiasmo por esta ciência, a qual tem a “época moderna como seu terreno”, Hegel diz que, nela, o “que é aparentemente disperso e desprovido de pensamento é mantido por uma necessidade, que intervém de si mesma. Descobrir aí este elemento necessário é o objeto da Economia Política, uma ciência que honra o pensamento, porque ela encontra as leis para uma massa de contingências” (*FD*, § 189, Adendo). Para as citações dos *Princípios da Filosofia do Direito* (*FD*) de Hegel, faço uso das traduções de Marcos Lutz Müller da *Introdução à Filosofia do Direito* (§§ 1-33), e dos capítulos *A sociedade civil* (§§ 182-256) e *O Estado* (§§ 257-360) (Campinas, SP: Unicamp/IFCH, 2005, 2000, 1998, respectivamente).

Hegel concebe nestas relações econômicas um extremo desenvolvimento do particularismo e, numa dialética que lhe é interna, a subsunção da particularidade à universalidade, subsunção esta que se desenvolve de modo imanente desde o “sistema de carências” e seus modos de satisfação (*FD*, §§ 189-207) a instâncias mais universais (ou universalizadas), como a “jurisdição” (*FD*, §§ 208-228), o “poder de polícia” e a “corporação” (*FD*, §§ 230-254). A Economia Política julgou descobrir, na sociedade de mercado, a tendência de realização do “preço natural” no “preço de mercado”, o que garantiria, em conseqüência, a distribuição da renda nacional às classes constitutivas da sociedade conforme as taxas naturais de salário, de lucro e de renda da terra, que são os componentes do preço natural.² Este é um dos princípios – como racionalidade imanente à “dissolução ética” e ao “Estado exterior” da sociedade civil-burguesa – incorporados por Hegel em sua exposição da Economia Política: no sistema de carências, cada um, ao buscar sua própria satisfação particular, terminaria por contribuir para a satisfação de todos (*FD*, § 199). Justamente neste e por este movimento, a sociedade civil-burguesa transcende, de modo imanente, em direção ao Estado, substancialidade ética da qual se demonstra ser aparência necessária. Em outras palavras, o Estado – que, na exposição hegeliana, se desenvolve de modo imanente a partir da sociedade civil-burguesa – é, enquanto efetividade mais adequada do conceito de vontade livre, o que, na verdade, a substancia e do qual ela é aparência. Da tendência interna das leis econômicas, elas mesmas já universais e necessárias, à afirmação de uma universalidade das satisfações, emergem progressivamente, de modo imanente e cada vez mais “para si” (ou seja, de modo cada vez mais autoconsciente), instâncias mais universais no interior da sociedade civil-burguesa, tais como a “jurisdição”, o “poder de polícia” (administração) e as “corporações”, instâncias estas que objetivam, no

² Cf. A. Smith, *A riqueza das nações*, v. I. Tr. br. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1985 (Os Economistas), Capítulo VII, p. 83 ss.

interior da sociedade civil-burguesa, a instância mais universal do Estado e suas instituições.³

O característico da sociedade moderna, em distinção seja da polis clássica (e da República romana), seja de outras formas – menos desenvolvidas politicamente – de sociedades pré-modernas, é o desenvolvimento destas relações sociais que, justamente em seus desdobramentos eticamente dissolutores, graças à universalidade estatal que os ampara e lhes substancia, desenvolvem a determinação do que, em forma lógica, Hegel nomeia de particularidade (*Besonderheit*). O princípio da particularidade constitui-se num princípio propriamente moderno porque sua gênese é a dissolução, nas modernas formas sociais de satisfação das carências humanas, tanto do “princípio patriarcal e religioso” das sociedades tradicionais quanto do “princípio de uma eticidade mais espiritual [do que o patriarcal e religioso], porém mais simples [do que o moderno]” (como na Grécia clássica e na Roma republicana), princípios estes próprios aos Estados antigos. Esta é a razão pela qual o desenvolvimento da particularidade, nestes Estados, apresenta-se sempre “como o momento em que irrompe a corrupção dos costumes e como o fundamento último da decadência deles” (*FD*, § 185). Diferentemente das mais diversas formas anteriores de sociedade, o mundo moderno, por desenvolver no âmbito da sociedade civil-burguesa a forma da particularidade, não a tem, em consequência, como um princípio corruptor das relações societárias mais universais, mas, ao contrário, tem na particularidade uma determinação que, ao desenvolver-se, desenvolve a própria universalidade, na medida em que se lhe subsume e, justamente assim, a confirma. Por isso mesmo, a emergência da sociedade civil-burguesa na modernidade desenvolve-se, no plano histórico, como uma determinação dissolutora, destrutiva, das antigas formas mais simples, naturais e homogêneas de sociedade.⁴ Esta sua natureza dissolutora tem um alcance filosófico-histórico mais amplo na compreensão

³ “Por meio da polícia e da corporação o Estado penetra na estrutura jusnaturalista da sociedade civil para controlar, relativizar e superar a contingência do mercado e o seu antagonismo social, transformando a racionalidade econômica e estratégica em aparência, porém necessária, da racionalidade ética (*FD*, § 189)” (M. L. Müller, “Apresentação” a Hegel, *A sociedade civil*, p. 9).

⁴ Esta determinação dissolutora atua não apenas – no devir histórico – sobre as formas pré-modernas de sociedade, mas também, no interior da própria sociedade moderna, sobre a família. É pela mediação da sociedade civil-burguesa [CONTINUA]

da modernidade por Hegel, pois tal dissolução realiza, no afastamento que ela promove das determinações imediatamente naturais, um trabalho de formação cultural (*Bildung*) que, por meio do desenvolvimento negativo da particularidade, tem em vista o próprio desenvolvimento da universalidade. Ela obedece, assim, à finalidade da razão de que “a *simplicidade natural*, isto é, em parte a ausência passiva em si, em parte a rudeza do saber e do querer, isto é, a *imediatez* e a *singularidade*, nas quais o espírito está mergulhado, sejam removidas por um trabalho e que, num primeiro momento, essa sua exterioridade receba a racionalidade *de que ela é capaz*, a saber, a *forma da racionalidade*, a *racionalidade do entendimento*” (*FD*, § 187, grifos meus).

Enquanto “racionalidade do entendimento”, a sociedade civil-burguesa se constitui, antes de tudo, para Hegel, precisamente como o lugar do particularismo e da unidade abstrata.⁵ É, por isto mesmo, uma forma de “exterioridade” (*Auserlichkeit*) na qual o espírito “está em casa” e “junto de si”, porém sua existência imediata se dá aí em “elementos

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 4]

que “os filhos, ao assumirem a personalidade livre, ao atingirem a maioridade, são reconhecidos como pessoas jurídicas”, processo que constitui a “dissolução moral da família” (*FD*, § 177). Noutras palavras, é, “essencialmente, de acordo com o princípio da personalidade” – princípio este que é o da sociedade civil-burguesa (*FD*, § 182) – que “a família divide-se numa multiplicidade de famílias que em geral se comportam como pessoas concretas independentes e têm, por conseguinte, uma relação extrínseca entre si” (*FD*, §181).

⁵ Com a Economia Política, Hegel partilha não apenas a concepção de uma auto-regulação das relações mercantis, mas também uma clara consciência da sua natureza eticamente dissolutora e socialmente contraditória. Para ele, a sociedade civil-burguesa se caracteriza pela abstração e pela divisão do trabalho singular, que se torna assim simples e mecânico; pela “dependência recíproca” entre os indivíduos segundo uma “necessidade constringente”, que, em razão do desenvolvimento da maquinaria, provoca desemprego e miséria; enfim, por desigualdades sociais, tendo por base o capital, que se acrescentam às desigualdades naturais (*FD*, §§ 198 e 200). Esta é uma concepção axiologicamente negativa das relações mercantis na qual, também nela, se pode observar o influxo, em Hegel, de uma tendência interna ao desenvolvimento da própria Economia Política Clássica, precisamente a tendência a conceber a produção capitalista como caracterizada por contradições sociais inevitáveis. Como bem salienta Marx a respeito da Economia Política: “O seu último representante, [David] Ricardo, toma afinal, conscientemente, como ponto de partida de suas pesquisas, a contradição dos interesses de classe, do salário e do lucro, do lucro e da renda da terra, considerando, ingenuamente, essa contradição como uma lei natural da sociedade” (“Posfácio da Segunda Edição” de *O Capital*. Tr. br. R. Barbosa e F. R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 16).

estranhos” (ou “estrangeiros”, *fremdten Elemente*) à sua essencial liberdade. Mas, justamente deste modo estranhado, o espírito – e este é um significado filosófico-histórico fundamental à sua concepção do mundo moderno – “só tem a ver com aquilo a que está apostado o seu selo e que foi produzido por ele” (FD, § 187).⁶ O desenvolvimento da sociedade civil-burguesa cumpre, portanto, uma tarefa fundamental na autonomia do espírito (liberdade) em face da natureza (necessidade), justamente porque, diferentemente do que ocorre nas sociedades pré-modernas, suas bases já são elas mesmas bases sociais, fundadas no trabalho, tal como este se desenvolve na sociedade moderna. Assim, a sociedade civil-burguesa trabalha historicamente em favor do desenvolvimento de uma universalidade que, no plano filosófico-histórico, se dá enquanto *formação* e, no plano filosófico-político, se desenvolve no e pelo *Estado*, instância unicamente na qual e pela ação da qual o estranhamento essencial à sociedade civil-burguesa é superado e suas contingências reparadas. “A sociedade civil”, diz Hegel, “é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora a sua formação ocorra mais tarde do que a do Estado, pois como diferença, ela pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo subsistente por si. A criação da sociedade civil pertence de resto ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Idéia” (FD, § 182). Diferentemente da sociedade grega antiga, entre a comunidade natural imediata do *oikos* e a comunidade política, universal, medeia agora um livre e até mesmo extremo desenvolvimento da particularidade. É graças a este desenvolvimento da particularidade, o qual estabelece uma posição de negatividade e até mesmo de dissolução para com o universal, que a singularidade é liberada de uma relação imediata com a universalidade e, justamente por esta mediação da particularidade, pode realizar um duplo retorno reflexivo, tanto em direção ao universal, de cujo desenvolvimento imanente é o resultado, quanto, neste mesmo movimento, em direção a si mesma, pois este desenvolvimento

⁶ Diferentemente da Economia Política Clássica, Hegel não compreende a sociedade civil-burguesa como expressão de uma natureza humana a-histórica, essencialmente egoísta, embora os indivíduos se relacionem aí efetivamente como egoístas, mas sim como momento de um desenvolvimento histórico. A sociedade civil-burguesa é produção “espiritual” (isto é, histórica), não-natural; mais ainda, é um momento do desenvolvimento do espírito fundamental à afirmação da sua autonomia em face da natureza, posto que aqui o espírito se assenta em bases por ele mesmo produzidas.

imanente é *negativo*.

De um ponto de vista lógico, o desenvolvimento da particularidade, justo na medida em que esta determinação se põe como negação imanente da universalidade e, portanto, também como superação de sua indeterminidade abstrata, apresenta-se como a mediação em razão da qual a singularidade já não se relaciona imediatamente com a universalidade e, nesta relação agora mediada pela extrema negatividade da particularidade, põe-se em “retorno” e “reflexão” com o universal. A singularidade é “para si” na mesma medida, no mesmo movimento e em razão da mesma mediação em e pela qual se põe como o próprio universal determinando-se num desenvolvimento imanente, negativamente mediado. Daí por que a “reflexão para si” da singularidade é também o “retorno a si da universalidade”, retorno este cuja mediação negativa é justamente a particularidade. Ora, a particularidade, na exposição lógica que Hegel faz de sua concepção especulativa do conceito (ECF, §§ 160-165),⁷ é justamente o “momento” – enquanto tal, transitório, passageiro, mas fundamental ao automovimento do conceito – em que este, em e a partir de sua universalidade (*Allgemeinheit*), se desenvolve determinando-se, particularizando-se. Ora, o conceito não é, para Hegel, uma mera representação universal, subjetiva e formal de um conteúdo que lhe é exterior, mas, ao contrário, o conceito é a própria “forma infinita” – e infinita justamente em razão desta sua transcendência imanente – cujo movimento o conduz, numa imanência negativa, à exteriorização e, justamente assim, à efetivação. No momento da particularidade, ele tem a negação de sua abstração enquanto universal (ainda vazio, pois não determinado), negação esta que é a condição interna necessária para sua posterior exteriorização e efetivação.⁸ O momento lógico da singularidade se constitui, pois, num

⁷ Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [ECF]. Parte I: *Ciência da Lógica*. Tr. br. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1980 (leitura cotejada com a edição alemã da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992, B. 8).

⁸ Mesmo em sua concepção especulativa, o conceito é ainda “formal” e “abstrato”, pois é aquele momento em que o pensamento ainda não se exteriorizou, se efetivou, como objetividade e, portanto, “ainda não é a idéia” (ECF, § 164). Não é formal e abstrato, portanto, no mesmo sentido em que o é o conceito em seu sentido ordinário, como simples representação (*Vorstellung*) subjetiva e universal de uma objetividade exterior (esta é uma concepção cuja base filosófica é a moderna separação sujeito-objeto). Para Hegel, ao contrário, em razão das características do mundo moderno, [CONTINUA]

momento essencial a este desenvolvimento especulativo interno ao conceito, pois o que constitui a singularidade é precisamente o “reflexo” ou “retorno” que a particularidade opera ao reconhecer-se como o próprio universal que, em sua *alteração* e no seu reconhecer-se neste *seu ser-outro*, reconcilia-se consigo mesmo.

Tal reconciliação, enquanto retorno ou reflexo especulativo, apenas se pode dar através deste mesmo desenvolvimento interno, negativo, num transcrescimento de determinações autoproduzidas, de modo que a singularidade é o próprio universal, na medida em que este se mediou a si mesmo negativamente, num processo de diferenciação (ou melhor, numa “ação-de-subcisão”, *Unterscheidung*). Assim, a particularidade é, para Hegel, o momento lógico do conceito – e, nesta medida, da *forma racional* de tudo o que é efetivo – no qual a diferença (melhor: o distinto ou o subcindido, *Unterschied*) se lhe incorpora e, por sua mediação, a singularidade é constituída, pondo-se, em e por este movimento, como momento mais determinado, mais concreto, do conceito. Este desenvolvimento negativo-imanente é o mesmo pelo qual, contrapondo-se a si mesmo, o universal se *determina* e, portanto, se *concreta*; em outras palavras, o desenvolvimento negativo-imanente é o desenvolvimento da determinação e da concreção, em razão do afastamento da abstração pela qual o universal se caracteriza quando ainda não determinado. No sentido comum do conceito, o universal é o próprio conceito enquanto tal, idêntico e indiferenciado consigo mesmo, exterior à multiplicidade de cujo elemento comum no entanto se constitui; já no movimento negativo-imanente de exteriorização e retorno especulativos interno ao conceito, o universal é somente um momento, cujo desenvolvimento para a particularidade e a singularidade o faz distinguir-se daquilo que a consciência comum e o Entendimento compreendem como sendo o conceito.⁹

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 8]

trata-se de afirmar a filosoficamente tradicional *identidade pensamento-ser* na forma mais desenvolvida da *identidade sujeito-substância*, incorporando, nisto, o desenvolvimento unilateral do pensamento subjetivo na filosofia moderna, cuja verdadeira natureza não é, contudo, a consciência ou o Eu subjetivo, mas o absoluto, do qual o conceito é a primeira forma adequada. O conceito é, para Hegel, *sujeito*; e sujeito *que se põe a si mesmo* – num movimento imanente de exteriorização – *como objeto*, e cuja reflexão ou retorno especulativo é a *idéia*.

⁹ *Allgemeinheit*, expressão alemã para universalidade, significaria, ao pé da letra, “qualidade comum a todos/tudo”. Já *Einzelheit*, “singularidade”, tem como raiz o *ein/Eins* (um/uno), correspondente semântico do latino *unus*, de onde [CONTINUA]

Com base neste movimento interno do conceito, pode compreender-se a relação entre a *diferença* e a *singularidade*: ela reside justamente em que, sem a mediação negativa da ação-de-subcisão – *Unterscheidung* – do universal, mediação esta que é a própria particularidade, a singularidade não pode constituir-se enquanto reflexo/retorno mediado do universal. Dito de outro modo, apenas porque através da negação do universal em e pelo momento da particularidade, a singularidade pode ser, duplamente, negação do universal, pois já não se lhe subsume de modo imediato, e reflexo especulativo do universal, pois o processo pelo qual se constitui é um movimento interno do e ao próprio universal, processo em que este mesmo supera sua abstração e indeterminidade, ganhando determinação e concretude. Trata-se, pois, neste movimento negativo de diferenciação, não de uma “diversificação”, mas propriamente de uma subcisão, de uma autodistinção interna do universal, pelo qual este se enriquece em determinação e se põe como singularidade.

Quando, no início da “Doutrina da essência”, na pequena lógica, Hegel expõe a categoria da “diferença” (*Unterschied*), ele toma a diversidade (*Verschiedenheit*) como uma diferença imediata, não-desenvolvida e exterior: na diversidade “os diferentes [*Unterschieden*] são cada um *para si* o que ele é, indiferente [*gleichgültig*] quanto à sua relação para com o outro, relação portanto que lhe é exterior [*äusserlich*]” (*ECF*, § 117).¹⁰ A diversidade é, pois, apenas uma diferença imediata, não desenvolvida. A concepção da diferença, enquanto *Unterschied*, por Hegel, busca exatamente distanciar-se da indiferença e da relação exterior, afirmando para isso uma identidade que, justamente por negar-se em sua imediatidade, afirma-se enquanto tal ao desenvolver-se em diferenciação, a qual, por ser

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 9]

vem *universum, universalis* (universo, universal). O singular é, para Hegel, o verdadeiro universal (ou momento mais verdadeiro do universal), porquanto é o universal desenvolvido de modo imanente e, por isso mesmo, não é o universal do Entendimento, o comum de uma variedade, mas antes, o uno que se subcinde, fazendo-se reflexivamente singular e vário.

¹⁰ *Unterscheiden/Unterschied* e *verscheiden/Verschiedenheit* têm em comum o verbo *scheiden*, “separar”, “divorciar”, “despedir-se”; antecedido da preposição *unter-*, “sob”, “abaixo de”, “debaixo de” (também adjetivável como “baixo/a” ou “inferior”), ganha o sentido de uma separação interna, precisamente, de uma subcisão. Porque apontam para uma determinação interna, *unterscheiden* e *Unterschied* são expressões mais fortes do que a simples diversidade/heterogeneidade expressa em *verscheiden/Verschiedenheit*.

posta por este movimento negativo-imanente da identidade, apenas em sua imediatidade pode apresentar-se como diversidade. Assim, Hegel mostra que, por ser ela mesma o movimento de mediação da identidade, a diferenciação se desenvolve verdadeiramente como diferença essencial, interna, não se fixando como simples diversidade. Ora, somente a identidade abstrata, indiferenciada, pode ter diante de si uma diferença que é mera diversidade. Ao conceber que, ao contrário, à identidade corresponde um processo de diferenciação essencial, não apenas diferenciação exterior, não apenas diversidade indiferente, mas sim diferença interna e essencial, Hegel busca afastar-se duplamente tanto da concepção da identidade abstrata que, por não se diferenciar internamente, nega em si a diferença/distinção, quanto da da diferença que, sendo simples diversidade, nega em si a identidade com outros e afirma abstratamente em si uma identidade imediata consigo mesma. Portanto, a diferença que Hegel tem em vista no movimento imanente do conceito, quando este transita da universalidade à particularidade, refletindo-se como singularidade, sustenta um sentido forte de diferença como distinção negativa, como subcisão, enfim, como mediação da particularidade unicamente pela qual a singularidade, ao incorporá-la, pode ser e saber-se o próprio universal (donde a relação entre os diferentes não ser exterior nem indiferente), mas também, nisso mesmo, pode pôr-se como o distinto, o diferente, o subcindido do universal. A singularidade é a diferença desenvolvida como negatividade imanente, portanto, nem exterior nem indiferente ao universal e aos outros singulares, mas interna e negativa ao universal, graças à determinidade, nela, da particularidade.¹¹

Ora, é justamente esta a concepção especulativa da singularidade que reaparece, enquanto tal, como momento mais desenvolvido do conceito da vontade livre, conceito este cuja

¹¹ Os momentos do conceito (universalidade, particularidade e singularidade) apresentados na terceira parte da pequena lógica (“Doutrina do conceito”) são, para Hegel, o mesmo que identidade, diferença e fundamento, tematizados nos parágrafos iniciais da “Doutrina da essência” (segunda parte da pequena lógica). Porém, os primeiros são momentos mais desenvolvidos deste movimento especulativo, pois, chegado ao momento do conceito, o pensamento já superou as oposições e estabeleceu as relações de unidade entre as determinações-da-reflexão (forma/conteúdo, aparência/essência etc.), algo ainda não feito quando da tematização da identidade, da diferença e do fundamento no início da “Doutrina da essência”.

efetivação na idéia do direito constitui o objeto da *Filosofia do Direito*.¹² “Toda autoconsciência sabe-se como universal – como a possibilidade de abstrair de todo o determinado – e, como particular, com um objeto, conteúdo e fins determinados. Esses dois momentos, contudo, são somente abstrações; o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem o particular por oposto, mas um particular que pela sua reflexão dentro de si igualou-se ao universal – esta unidade é a *singularidade* [...]” (FD, § 7).¹³ É o conceito de sociedade civil-burguesa que se encontra tematizada especulativamente no momento da particularidade no conceito de vontade livre, os momentos deste sendo os mesmos momentos constitutivos do conceito enquanto tal em sua compreensão especulativa: universalidade, particularidade e universalidade. É esta identidade estrutural entre o conceito de vontade livre e o próprio conceito, simplesmente, que Hegel expressa ao dizer que – como já anteriormente citado – “a sociedade civil pertence ... ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Idéia” (FD, § 182). Se, “pela primeira vez”, se faz justiça a “todas as determinações da idéia”, é porque o princípio da particularidade, enquanto princípio da sociedade civil-burguesa, é desenvolvido no mundo moderno, sendo este desenvolvimento, pois, o que expressam tanto o conceito de vontade livre quanto o conceito enquanto tal em sua estrutura especulativa, o qual é fundamento daquele. Trata-se precisamente de uma homologia entre o conceito especulativo, no plano lógico-real, e o conceito de vontade livre, no plano prático-real, na qual universalidade, particularidade e singularidade são categorias a um só tempo ontológicas e éticas. Há em Hegel uma identidade entre a determinação lógica da singularidade (*Einzelheit*) e as determinações éticas de singularidade (também *Einzelheit*), individualidade (*Individualität*) e subjetividade (*Subjektivität*). Daí por que, em sua polêmica com Spinoza, Hegel descubra na pretensa impossibilidade lógico-ontológica da afirmação da singularidade autoconsciente nas categorias spinozanas um problema concernente não

¹² Tendo como objeto a idéia do Direito (FD, § 1), a *Filosofia do Direito* tem como fundamento o conceito de vontade livre (§§ 5-7), cujos momentos ascendentes de efetivação – ou momentos da idéia – são expostos por esta ciência filosófica.

¹³ Que a concretude e a verdade sejam o universal negado em sua imediatidade, mas reconduzido reflexivamente a si por uma segunda negação, é o que faz Hegel conceber que *toda efetividade é singular* ou, de um modo lógico, “o singular é [o] mesmo que o efetivo” (ECF, § 163).

apenas ao plano ontológico, mas também ético, justamente – e isto seria, segundo suas próprias palavras, o que o diferencia do ponto de vista de Spinoza – o que diz respeito à “individualidade concreta [*konkrete Individualität*] no mundo moderno” (LHF, 285; 165).¹⁴

II MODO FINITO E SINGULARIDADE

A identidade ou homologia entre o ético e o ontológico já está em Spinoza. É precisamente sob o conceito de modo finito, categoria com a qual ele pensa a coisa singular, que o homem pode ser pensado na filosofia spinozana, dado que, diz o filósofo holandês, “a essência humana ... é ... qualquer coisa que existe em Deus e que, sem Deus, não pode nem existir nem ser concebida, ou seja [...], uma afecção [*affectio*] ou um modo [*modus*] que exprime a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada” (E II, P X, Cor.).¹⁵ Spinoza retoma aqui, com rigor, a definição de modo apresentada na primeira parte de sua *Ética*: “Por modo [*modus*] entendo as afecções da substância [*substantiae affectiones*], isto é, o que existe noutra coisa [*in alio*] pela qual também é concebida” (E I, D 5); bem como a definição de coisa singular, apresentada na segunda parte: “Por coisas singulares [*singulares*] entendo as coisas que são finitas [*finitae*] e que têm uma existência determinada [*determinatum habent existentiam*]. Se acontece que vários indivíduos [*Individua*] concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular [*rem singularem*]” (E II, D VII). O homem, então, é um modo ou afecção da substância; enquanto tal, existe nela e por ela é concebido; mais ainda, posto que também há modos infinitos (E I, P XXI), o homem é um modo finito, pois tem uma existência determinada; e em vista da oitava definição do segundo livro da *Ética*, o homem é, em suma, sempre singular. De um outro ponto de

partida, considerando que a alma humana, em sua existência atual (e não, potencial) é um modo finito, singular, do atributo divino do pensamento precisamente enquanto se constitui da idéia do corpo (E II, P XI, D, C), modo finito atual e singular, individual, do atributo divino de extensão (E II, P XIII), Spinoza pode concluir que “o homem consta de uma alma e de um corpo” (E II, P XIII, Cor.). O homem é sempre, pois, *um* homem – *uma* alma e *um* corpo, considerando que o corpo é o objeto atual da idéia atual de que se constitui a alma. Enquanto categoria para dizer do homem, o modo o diz enquanto coisa finita e singular. Modo finito e singularidade são, pois, reversíveis no pensamento spinozano,¹⁶ sendo precisamente estas categorias as que, constituindo a compreensão ontológica do homem, estarão na base da discussão sobre as paixões e a liberdade, nas três últimas partes da *Ética*.

A crítica de Hegel a Spinoza não reside, contudo, em afirmar que o autor da *Ética* não tenha buscado afirmar a singularidade/individualidade, fazendo-o certamente justo sob a categoria do modo finito; mas sim, antes, que há uma impossibilidade categorial de afirmação legítima, fundamentada, da singularidade/individualidade *autoconsciente* se se toma por base a compreensão spinozana de substância, atributos e modos.¹⁷ É a compreensão do modo por

¹⁶ De uma maneira mais completa, “a coisa finita é definida pela singularidade, isto é, por um lado, por ter uma existência determinada e, por outro, por ser causa única de um efeito. Uma coisa singular é, portanto, uma essência finita cuja existência é determinada por uma causa e é uma singularidade ou uma individualidade por que ela própria é uma causa” (M. Chauí, “Espinoza e a essência singular”, in *Cadernos Espinosanos VIII*. São Paulo: USP/FFLCH/Departamento de Filosofia, março de 2002, p. 36).

¹⁷ O artigo de M. Chauí, acima citado, oferece uma ampla mostra da afirmação da singularidade na obra de Spinoza, o que, contudo, é insuficiente para o problema posto por Hegel, já que este se constitui justamente em conceber a *impossibilidade categorial* de constituição da *singularidade autoconsciente* no pensamento spinozano; em outras palavras, sua crítica não se refere ao que Spinoza diz, mas o que ele *pode legitimamente dizer* com, em e pelas suas categorias. Assim compreendida, a crítica hegeliana nada tem a ver com a consideração de que “Hegel ... ignora [em Spinoza] o caráter decisivo das coisas singulares, que faz precisamente delas modos da substância enquanto atividade autoprodutora, a saber, *conatus*” (J. Biard et al. *Introduction à la lecture de la Science de la logique*, 2 – *La doctrine de l'essence*. Paris: Aubier Montaigne, 1983, pp. 308). Tampouco, como contraditoriamente também dizem J. Biard e seus colegas, a crítica de Hegel se reduz a reprovar “a Spinoza não ter sabido assumir em toda sua radicalidade essa *contingência do modo*, de ter se desembaraçado bastante dela pela afirmação da necessidade universal” (p. 309, *itálicos meus*), mas, antes, porque, conforme pretendo argumentar neste ensaio, a singularidade pensada como modo não se desenvolve como *autoconsciência*.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones de la historia de la filosofía*, III. Tr. mex. Wenceslao Roces. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, B. 20. Entre parênteses, respectivamente, as páginas dessas edições mexicana e alemã.

¹⁵ Da *Ética* de Spinoza, faço uso das traduções inclusas na coleção Os Pensadores (Parte I, notas e tr. Joaquim de Carvalho; Parte II, tr. Joaquim Ferreira Gomes) e da tradução mexicana (*Ética demostrada según el orden geométrico*. Tr. mex. de Oscar Cohen. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2002), cotejadas com o texto latino publicado em anexo em P. Wienpahl, *Por un Spinoza radical*. Tr. mex. Adolfo Castañón et al. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Spinoza que inicialmente se constitui no lugar categorial da crítica hegeliana; contudo, na medida em que esta compreensão diz respeito, forçosamente, também à substância e aos atributos, a tematização dessas categorias se conduz, por parte de Hegel, ao problema ontológico mais amplo do *desenvolvimento negativo-imanente* da substância, desenvolvimento este cuja concepção, para o filósofo alemão, *falta* a Spinoza, donde, por conseqüência, no autor da *Ética* encontraríamos uma concepção “estática”, até mesmo “eleática”, da substância.¹⁸

Sob o ponto de vista de Hegel, o problema desta concepção estática estaria justamente em que à singularidade, pensada como modo da substância, é impossibilitada uma posição “para si” enquanto relação negativa com a universalidade substancial. Tomando por base a definição de indivíduo que aparece em E II, D VII, Hegel opõe sua crítica à concepção spinozana da singularidade/individualidade justamente porque a ela falta o retorno reflexivo “para si”, expressão lógica – na terminologia hegeliana – do desenvolvimento da *singularidade como autoconsciência em retorno reflexivo à subjetividade infinita*. Naquela definição, segundo Hegel, a individuação é entendida por Spinoza apenas como “união” ou “colocação-em-conjunto” (*Zusammensetzung*), mas não, justamente, como “autoconsciência” (*Selbstbewusstsein*). Esta análise crítica aposta à definição spinozana de indivíduo na *Ética* é a mesma que, sob o mesmo ponto de vista hegeliano, poder-se-ia apresentar com relação à discussão que, na Carta XXXII, Spinoza desenvolve sobre a relação da substância com os modos e dos modos entre si com base na relação das partes entre si e delas com o todo. A relação das partes entre si é pensada por Spinoza como *cohaerentia* (“ligação”, “união”, “vínculo”, mas também “relação proporcional das partes com o

¹⁸ Em sua crítica, Hegel ignora a distinção entre modo *finito* e modo *infinito*, em Spinoza, usando sempre a categoria do “modo”, sem adjetivo, como significando já, e sempre, modo *finito*; porém, como sua crítica tem como centro o problema da singularidade e da diferença, cujo fundamento é o desenvolvimento imanente, este erro não tem maiores conseqüências em sua argumentação. J. Biard e seus colegas franceses tendem a superdimensionar as conseqüências deste erro de Hegel, considerando que esteja aí a razão pela qual o filósofo alemão “considera os modos [em Spinoza] como imediatamente dados” (J. Biard et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique, 2 – La doctrine de l'essence*, p. 308). Esta é uma conclusão falsa, pois, para Hegel, os modos são “dados” em Spinoza porque, como veremos mais adiante, nem os atributos nem os modos são apresentados em sua *gênese*, cuja condição seria justamente a apresentação do absoluto em seu *desenvolvimento negativo-imanente*.

todo”), o que para ele quer dizer: “aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se ajustem (*accomodant*) às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não há entre elas a menor contradição (*contrarientur*)”. E a relação das partes com o todo (ou dos modos com a substância) é também pensada nos termos de “ajuste” e “conformação” das diversas partes entre si: “Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, às das outras, de maneira a se conformarem (*consentiant*) umas às outras” (Carta XXXII, a H. Oldenburg, em 20 de novembro de 1665).¹⁹ Com base nesta homologia entre as relações todo-partes e substância-modos, Spinoza diz então entender todo corpo como um modo (isto é, uma parte) do atributo divino da extensão e toda mente como um modo (isto é, uma parte) do atributo divino do pensamento: “Estais vendo, portanto, como e por que considero o corpo humano como uma parte da Natureza. E também considero a mente humana como uma parte da Natureza. Estabeleço, com efeito, que há na Natureza uma potência infinita de pensar que, enquanto infinita, contém em si objetivamente toda a Natureza e cujos pensamentos se encadeiam do mesmo modo que as partes da Natureza de que são evidentemente o ideado. // Em seguida estabeleço que a mente humana é essa mesma potência, não enquanto esta é infinita e percebe a natureza inteira, mas enquanto é finita e percebe o corpo humano. Por isso estabeleço que a mente humana é parte desse intelecto infinito” (idem).²⁰

Esta relação entre o todo e as partes, Hegel a julga – precisamente porque é uma relação positiva, dedutiva, não-negativa – limitada ao ponto de vista do Entendimento; enquanto tal, incapaz de apreender o movimento negativo-imanente da totalidade no interior da qual a singularidade pode desenvolver-se para si.

¹⁹ Cf. edição citada de *Os pensadores*, p. 382 (as expressões latinas, entre parênteses, pertencem à própria tradução de Marilena Chauí).

²⁰ Idem, p. 383. As passagens da Carta XXXIV que tendem à radical afirmação da *existência singular* não devem ter por base de compreensão estas passagens da Carta XXXII, segundo as quais o vínculo dessas coisas singulares a si e ao todo é uma *relação não-negativa de ajuste e conformação*? Ora, é precisamente isto que, em outras palavras, significa para Hegel o não-desenvolvimento *para si* da singularidade em Spinoza, isto é, o não-desenvolvimento da *autoconsciência* da individualidade como reflexo da subjetividade infinita; desenvolvimento este que, em sua compreensão conceitual, só pode constituir-se numa imanência negativa.

Hegel julga que esta relação se mantém no nível da *identidade imediata* e da simples *diversidade* na medida em que “em um [dos termos] se esquece a oposição ao outro, enquanto cada um para si – uma vez o todo, outra vez as partes – é tomado como existência autônoma. Ou seja, enquanto as partes devem consistir *no* todo, e o todo deve consistir *de* partes, uma vez é um [termo], outra vez é o outro o *consistente*, e, igualmente, cada vez o seu outro é o inessencial”. Esta é porém uma relação mecânica, pois não mediada por uma reflexão negativa para si no seu outro (ECF, § 136). Mais uma vez, é justamente porque falta a Spinoza um desenvolvimento negativo-imanente, enquanto desenvolvimento do “que-é-subcindido” ou do “que-é-internamente-distinto” (*Unterschied*) na/da substância, que o seu pensamento não consegue atender à exigência, posta conscientemente, contudo, pelo seu próprio conceito de *causa sui*, de uma “unidade dessas distinções/subcisões” (*Einheit dieser Unterschiede*); a conseqüência disso, para Hegel, é que ou bem a unidade da substância é garantida pela eliminação da diferença ou bem se estabelece um dualismo entre a substância, concebida numa unidade, e a diferença, que, neste caso, cairia, sem retorno, fora da substância (LHF, 303; 162).

De outra maneira, o que se tem aí é a mesma crítica de Hegel à representação da relação todo-partes pelo Entendimento, pois, assim como aqui ou bem o todo é o consistente ou bem as partes são o consistente, em todo caso a imanência das partes ao todo não fica bem resolvida, o mesmo acontece com essa disjuntiva que Hegel identifica no pensamento spinozano, na qual o pensamento ficaria entre a eliminação da diferença na unidade substancial e a exterioridade da diferença com relação à unidade. A conseqüência mais importante desta crítica recai sobre a concepção de liberdade: em que pese a verdade do princípio mais geral apresentado por Spinoza – o de que a liberdade se constitui na ordem do todo, sendo, portanto, uma liberdade determinada, já que numa relação com a necessidade –, este é, porém, apenas o princípio geral, universal, ainda não-desenvolvido, pois não compreende a subcisão/distinção interna em retorno especulativo. Ora, é esta diferenciação interna e este retorno que Hegel reclama a Spinoza, sendo nisto mesmo a base da sua crítica à concepção spinozana de liberdade: “Nisto”, diz Hegel, “consiste o retorno do espírito a Deus; como modo [finito, segundo a concepção spinozana], ao contrário, o espírito não possui liberdade, senão que é determinado por outros” (LHF,

300; 191, colchetes e grifos meus).²¹

Assim, para Hegel, é somente graças à negatividade que a singularidade, como distinção/subcisão/diferença *da e na* unidade da substância, pode constituir-se; e precisamente porque a sua existência *determinada* significa, em seu desenvolvimento negativo-imanente, ser determinado *por si mesmo*. O que Hegel busca em sua concepção do movimento negativo-imanente é justamente pensar o processo pelo qual o *ser determinado* da singularidade é também *autodeterminação*, precisamente porque ela é um momento de determinação negativa do universal, ou o próprio universal que, negando-se em sua imediatidade, retorna reflexivamente a si, sendo este, portanto, um retorno que, enquanto reflexivo, mantém a distinção que neste mesmo retorno se reconcilia na unidade. Esta singularidade que se põe reflexivamente para o universal, pondo-se, nesta reflexão, para si, se constitui, precisamente desta maneira, em “subjetividade infinita”, sua infinitude devendo-se não à sua própria singularidade, que é evidentemente finita, mas à sua relação especular, reflexiva, com a universalidade. Para Hegel, é este o grande significado filosófico-histórico do cristianismo: a relação especular do infinito com o finito, relação pela qual este se sabe, em sua finitude, numa relação reflexiva com a infinitude; relação, enfim, na qual a finitude desenvolve a consciência de si como subjetividade infinita, fundamento da consciência moderna de liberdade, segundo a qual todos são livres, e da valoração moderna da personalidade como valor infinito. Deste modo, o princípio interior da particularidade, no cristianismo primitivo, e o princípio exterior da particularidade, no direito romano antigo,

²¹ Cf. E. A. Rocha Fragoso, “Considerações sobre a definição VII da Parte I da *Ética* de Benedictus de Spinoza”, in *Kalagatos*, vol. I, n° 1. Fortaleza: Editora da UECE, 2004, pp. 125-126: “a verdadeira liberdade para Spinoza, seja a de Deus ou a dos modos finitos, é aquela que é considerada em relação com a necessidade. [...] a absoluta necessidade ... impõe aos modos finitos um determinismo absoluto: se *os modos finitos ou os homens em particular são determinados a existir e a agir pela necessidade* das causas que lhe são exteriores, eles não podem existir e agir por sua própria natureza. Donde *os homens são necessariamente constrangidos, isto é, eles existem e agem determinados por outra coisa além de si próprios*” (itálicos meus). Para Hegel, há que se pensar a liberdade numa relação com a necessidade, sim, porém numa relação *especulativa*, cujos momentos são justamente aqueles constitutivos do conceito (universalidade, particularidade, singularidade); esta *necessidade interna do conceito* é antes mediada pela contingência e pela possibilidade – categorias estas excluídas da concepção spinozana de liberdade – na categoria de *efetividade* (cf. ECF, §§ 142-149).

se encontram e se desenvolvem – graças ao desenvolvimento da particularidade na sociedade civil-burguesa e sua “suspensão” (*Aufhebung*) no Estado – como um único princípio na modernidade, enquanto princípio mesmo do mundo moderno.²² Com base nisso, Hegel compreende que, apenas na medida em que se põe como a universalidade em retorno reflexivo para si no modo negativo-distintivo da singularidade, é que esta última pode pôr-se e constituir-se para si. Nas palavras de Hegel: “A singularidade, individualidade verdadeira, a verdadeira subjetividade, não é apenas o distanciamento do universal, o simplesmente determinado, mas sim, *enquanto simplesmente determinado, o ente-para-si [fürsichseiende]*, apenas o que se determina a si próprio” (LHF, 287; 170, itálicos meus). A singularidade é, portanto, aquele momento da substância em que ela, justamente por estar *in alio*, resulta completamente *in se e per se*. Por não poder – já que lhe falta a concepção do movimento dialético-especulativo ou do desenvolvimento negativo-imanente do que é substancial – atender a esta exigência, é que a singularidade, na concepção spinozana, não teria alcançado, segundo a análise de Hegel, o ponto de vista próprio ao mundo moderno do desenvolvimento da subjetividade infinita, da individualidade concreta e da personalidade.

Que esta concepção do desenvolvimento especulativo do substancial, desenvolvimento no qual a substância deva pôr-se como outro de si, permanecendo aí em si e para si, seja uma exigência do próprio pensamento de Spinoza, é o que se apresenta em sua concepção de *causa sui*: “aquilo cuja essência envolve a existência [...] aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E I, D 1). A importância deste ponto de partida da *Ética* está, em primeiro lugar, em que ele retoma e reafirma a unidade ser e pensar que, com Parmênides e Platão, esteve na própria fundação da filosofia; e Spinoza o faz, contudo, não naquela posição abstrata de Descartes (que, finalmente, ao separar o pensamento da extensão, reduz esta unidade, na prova ontológica da existência de Deus, a uma simples operação lógica), mas sim numa afirmação da *identidade* do pensamento e do “ser real” (*reales Sein*), extensão. Este ponto de partida, fundamental à própria posição idealista de Hegel, se expressa na proposição de que “a ordem e a conexão

das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (E II, P 7), a qual, fundada no que alguns comentadores chamam paralelismo dos atributos, fundamenta metafisicamente, por sua vez, a relação não-dualista entre corpo e alma, de modo que esta alma é sempre a idéia atual deste corpo atual. Em outras palavras, Spinoza não admite o dualismo corpo e alma, pois já parte de uma concepção não-abstrata da unidade ser e pensar, uma unidade pensada justamente enquanto identidade entre a ordem das razões e a ordem das coisas, ordens estas que, porquanto distintas e paralelas, encontram sua unidade na própria substância, por conseqüência, na relação de paralelismo que, na substância, os atributos entretêm.

Em segundo lugar, a categoria de *causa sui* expressa a concepção da *causalidade infinita*, na qual o efeito não é exterior à causa, como na existência finita; expressa, portanto, a própria concepção da *infinitude* por Spinoza, num ponto de vista que Hegel considera *especulativo*, na medida em que o *que é determinado* (o *effectus*) é, ele próprio, o *que determina* (a *causa*). Esta é uma concepção de *causalidade imanente*, não transitiva, que assegura, como ponto de partida do pensamento, a unidade da totalidade do existente pela própria unidade ser e pensar que ela tem por base. Para Hegel, neste conceito de *causa sui* nos encontramos diante do conceito central do pensamento especulativo, pois, segundo afirma em termos quase teológicos: “A causa de si mesma é a causa que efetiva [efetua, *wirkt*] um outro separadamente; o que ela, porém, produz é ela mesma. No produzir ela supera igualmente o que é diferente [distinto, subcindido, *Unterschied*]; o colocar a si como um outro é uma queda [*Abfall*] e igualmente a negação dessa perda [*Verlust*]” (LHF, 285-6; 168). Ora, o “colocar a si como um outro” (*das Setzen ihrer als eines Anderen*) é o movimento a um só tempo dialético e especulativo de “externação” (*Ausserung*) em e pelo qual a alteração ou diferenciação se desenvolve no interior da própria substância, o que, em outras palavras, quer dizer – e é este o centro da concepção especulativa de Hegel – que a *substância* se faz *sujeito* de si mesma.

Contudo, segundo Hegel, Spinoza não teria desenvolvido este que é seu próprio ponto de partida, este que é seu conceito fundamental e sobre o qual ele constrói todo seu sistema: o conceito de *causa sui*. Na ausência deste desenvolvimento, desenvolvimento que exigiria, segundo Hegel, a concepção de uma imanência, sim, contudo negativa, Spinoza teria retido, aprisionado este conceito altamente especulativo

²² Cf. FD, § 185, Adendo; para a concepção especulativo-filosófica do homem como *imago Dei* na tradição cristã, cf. Santo Agostinho, *A trindade*. Tr. br. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, especialmente livros IX-XII.

numa unidade originária, primária, não-desenvolvida e não-diferenciada. Spinoza se mantém num âmbito certamente fundamental ao pensamento filosófico e especulativo (o da afirmação da unidade), nível porém insuficiente para o desenvolvimento de sua verdade mais rica (a unidade como unidade das distinções/subcisões), para o que, antes de tudo, seria necessária a própria concepção do movimento imanente pelo qual o uno se distingue de si e em si mesmo, isto é, se subcinde. A afirmação básica de Spinoza, a unidade/unicidade da substância expressa no conceito de *causa sui*, é, para Hegel, a verdade primeira do absoluto, contudo, não ainda a verdade inteira, posto que falta, à substância aí concebida, “espiritualidade” (*Geistigkeit*) e “atividade” (*Tätigkeit*) (LHF, 284; 166).²³ Ainda que a concepção do pensamento como instância de unidade, pois uno consigo e, deste modo, com o ser, seja uma determinação “geral” do espírito, é, por isto mesmo, uma determinação espiritual ainda “abstrata”. Uma concepção concreta do espírito exige justamente apreendê-lo em sua atividade, isto é, em seu desenvolvimento negativo-imanente pelo qual ele – enquanto conceito, idéia – se faz sujeito de si. Em outras palavras, isto quer dizer que Spinoza, ainda que se posicionando especulativamente, mantém-se, no interior de sua posição especulativa, no primeiro momento do conceito: a universalidade. Assim, há algo em comum entre a posição de Spinoza e a do Entendimento, embora o seu ponto de partida seja especulativo, ponto de partida porém no qual ele pára, estaciona: o que há de comum entre eles é uma concepção limitada à universalidade abstrata, que não se subcinde negativamente.

III A “CORREÇÃO” HEGELIANA DAS CATEGORIAS DE

²³ Esta crítica de Hegel a Spinoza é repostada por Marx a Feuerbach, cujo materialismo não teria concebido a objetividade, a efetividade como práxis, como atividade (*Tätigkeit*) humana, mas sim apenas sob a determinação da intuição (*Anschauung*), da sensibilidade. Em face disso, Marx salienta justamente que “o aspecto ativo [*tätige Seite*] abstrato em oposição ao materialismo foi desenvolvido pelo idealismo, o qual naturalmente não conhece enquanto tal a atividade efetiva, sensível” (*Thesen über Feuerbach*, § 1, in *Marx-Engels Studienausgabe I – Philosophie*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 1966). Que o idealismo não conheça “enquanto tal” (*als solche*) a atividade sensível quer dizer apenas, para Marx, que o idealismo não conhece a práxis como *fundamento* da existência social (“espiritual”, diria Hegel) e não que ele desconheça a atividade sensível *tout court*, o que é evidente pela importância – em nada secundária – da moderna concepção econômico-política do trabalho no pensamento de Hegel.

SPINOZA

Em sua interpretação crítica, Hegel relaciona as categorias de Spinoza (substância, atributos, modos) com os momentos do conceito em sua concepção especulativa (universal, particular e singular) (LHF, 287; 170). Com base nesta aproximação – que, como vimos, justamente no que diz respeito à relação modo (finito)/singularidade, se baseia no próprio Spinoza –, Hegel diz que “o modo é o singular, o finito enquanto tal” (*idem*). Contudo, aí mesmo estaria o “defeito” (ou a “falta”, *Mangel*) de Spinoza: ao conceber a singularidade como modo finito, concebe-a, porém, segundo a própria concepção spinozana do modo finito, como “má singularidade” (*schlechte Einzigheit*). Antes de tudo, o que se manifesta nesta interpretação hegeliana é uma determinação central ao movimento especulativo do conceito, a saber, a de que “o subjetivo é o retorno para o universal”, retorno pelo qual “ele é em si mesmo o universal” (*idem*). Mas também – justamente porque ele toma a substância spinozana como situada no (e presa ao) momento abstrato da universalidade, portanto, como uma universalidade não-desenvolvida negativamente – se verifica aí a tentativa de Hegel de, numa posição filosófica que se reivindica numa imanência à posição spinozana, desenvolver o próprio princípio da filosofia de Spinoza, corrigindo-a com base no movimento especulativo do conceito, para assim melhor poder realizar aquilo que, estando na base do pensamento do filósofo holandês, não é por ele levado às últimas conseqüências. Substância, atributos, modos são o mesmo que universal, particular e singular apenas na medida em que aquelas categorias possam ser corrigidas na perspectiva destas últimas, isto é, numa perspectiva especulativa. Esta correção, Hegel a apresenta na Segunda Parte – “Doutrina da essência” da *Ciência da lógica* (subtópico “C. O modo do absoluto”, da categoria “O absoluto”, na Terceira seção – “A realidade efetiva”).²⁴

Neste subtópico da *Ciência da lógica*, Hegel toma a categoria do atributo numa dupla determinação: ele é *identidade* do absoluto consigo mesmo e, enquanto tal, *negação-de-si mesmo* do absoluto. O que isto quer dizer? Quer dizer, antes de tudo, que o atributo é

²⁴ G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Doctrine de l'essence (CdL)*. Tr. fr. P.-J. Labarrière e G. Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1976 (leitura cotejada com a edição alemã da *Wissenschaft der Logik. Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992, B. 6). Nas citações no corpo do texto, as indicações, entre parênteses, das páginas da edição francesa e alemã, respectivamente.

propriamente, no sentido hegeliano, uma *determinação*; enquanto tal, diz o que o absoluto é e, por isso, o constitui numa identidade consigo. Contudo, justamente enquanto determinação, o atributo nega a simples identidade consigo do absoluto e – sendo justamente esta a sua negatividade – o coloca numa relação reflexiva consigo: em termos hegelianos, o atributo é uma “reflexão em si formal” do absoluto. É “formal” justamente porque a categoria aqui em questão não é ainda a mais apropriada para dar conta da auto-reflexão negativa do absoluto;²⁵ contudo, como reflexão que é, este é um movimento pelo qual o absoluto se põe *fora de si* como *modo*. A categoria do modo, portanto, é o “ser-fora-de-si do absoluto” (*Ausersichsein des Absoluten*), “sua perda na alterabilidade e contingência do ser” (*Veränderlichkeit und Zufälligkeit des Seins*) (CdL, 236; 192). Assim, o atributo é identidade do absoluto consigo mesmo, pois, enquanto atributo *do* absoluto, o confirma enquanto tal; contudo, ao mediar o pôr-se fora-de-si do absoluto sob a categoria do modo, o atributo é negação-de-si mesmo do absoluto, negação de sua imediatidade, de sua identidade abstrata.

Com base nesta apresentação dialética do atributo, toda a questão é saber o que é o modo como confirmação da negação-de-si mesmo do absoluto pelo atributo, isto é, como exterioridade do absoluto. Diz Hegel que, sendo exterioridade *do* absoluto, “o modo [...] [é] exterioridade *posta* [*gesetzt*] como exterioridade”, aparência *posta* como aparência, portanto, nisto mesmo, é “a identidade consigo que é o absoluto” (*idem*). Aqui se apresenta justamente o desenvolvimento ou movimento determinativo especulativo, dissolutor de toda fixidez e determinação isolada, a qual Hegel reclama a Spinoza. Assim concebido, o modo não é apenas confirmação da negação-de-si mesmo do absoluto pelo atributo, mas também negação desta

²⁵ Situados na “Doutrina da essência”, atributo e modo são categorias da *efetividade* (ou realidade efetiva, *Wirklichkeit*); enquanto tal, já partem da unidade reflexiva interior/exterior, força/exteriorização, todo/parte, bem como das demais determinações da reflexão (por estas Hegel entende as categorias que a tradição filosófica separou e opôs, das quais, contudo, ele apresenta as reflexões ou os retornos especulativos). Porém estas categorias da *efetividade* não alcançam ainda as constitutivas do conceito (universalidade, particularidade, singularidade), estas justamente com base nas quais Hegel corrige, nesta parte da *Ciência da Lógica*, a concepção spinozana de atributo e modo. É por isso que a negatividade do atributo, que não é ainda tão determinado quanto a particularidade, apresenta-se como “reflexão *formal*”.

negação e, nisto, retorno a si do absoluto. “De fato, portanto”, diz Hegel, “o absoluto é *posto* como identidade absoluta somente no modo; é somente o que é, a saber, identidade consigo, como negatividade que se refere a si como aparecer [*Scheinen*] que é posto como *aparecer*” (*ibidem*). O absoluto só é *identidade absoluta* ao percorrer, neste movimento, estes momentos como seus, momentos estes em e pelos quais ele *se expõe e se constitui* idêntico a si. O modo é exterioridade – “a mais exterior”, acentuaria Hegel – enquanto *aparência*, portanto, no movimento propriamente especulativo de “retorno a si” (*Rückkehr in sich*) ou, o que é o mesmo, “a reflexão que se dissolve a si mesma” (*die sich Selbstaflösende Reflektion*).²⁶ Este é um movimento de dissolução justamente dessa diferença interna do e ao absoluto, uma dissolução que é “retorno”, mas não no sentido de uma volta à – ou uma reafirmação da – unidade originária, e sim como uma reflexão especular. No modo, pois, o absoluto é “externação” (*Ausserung*) ou o “manifestar-se para si mesmo” (*das sich für sich selbst Manifestieren*) (CdL, 237; 193).

É com base nesta sua própria concepção do atributo e do modo – concepção esta situada num desenvolvimento imanente negativo-reflexivo – que Hegel considera criticamente a representação que deles Spinoza oferece. Como se trata para Hegel, neste momento da *Ciência da lógica*, de pensar atributo e modo como determinações da categoria do absoluto, ele o faz justamente corrigindo a fixidez e a relação imóvel, não-reflexiva, em que, segundo seu julgamento, essas categorias estão aprisionadas no pensamento spinozano. É neste procedimento que ganha importância o problema do estatuto filosófico da *determinação* (isto é, de como se conceber o que vem a ser a determinação). Na perspectiva de Hegel, dizer que em Spinoza não há um desenvolvimento negativo-imanente quer dizer, em primeiro lugar, que a *determinação* no pensamento spinozano significa uma negação, mas apenas enquanto *negação qualitativa, simples*.²⁷ Que a determinação seja uma negação, isto

²⁶ A aparência compreendida aqui como determinação-da-reflexão é, ela mesma, reflexão fora-de-si da essência, externação em e pela qual a essência se confirma enquanto tal, pois, como essência que é, “precisa aparecer” (ECF, § 131). Essência e aparência, sendo determinações reflexivas, no sentido especulativo, não são apenas opostas ou contrárias, mas, no seu desdobramento, idênticas; deste modo, enquanto aparência do absoluto, o modo é o aparecer necessário, essencial, do absoluto, ou ainda, o pôr-se fora de si de uma força que é o próprio absoluto.

diz respeito à *determinação qualitativa* que se dá na ordem da *finitude*. Segundo a discussão apresentada por Hegel sobre a “Qualidade” na “Doutrina do ser”, da *Ciência da lógica*, a *determinidade qualitativa* é apenas o que se apresenta como “limite” (*Gränzes*);²⁷ enquanto tal, o ser determinado qualitativamente é aquele que é limitado em seu ser por outro, donde tem *em outro* o seu *fundamento*. Assim, a determinidade é, como negação qualitativa ou negação simples, a mediação pela qual algo *é e tem fundamento em outro*. Para Hegel, é apenas neste nível que Spinoza compreende a determinidade (o ser determinado); por isso, para o filósofo holandês, o determinado é o finito ou singular, cuja causa positiva é externa, é em outro (*in alio*). Ora, é por isto que, ao desenvolver a crítica – neste outro passo da *Ciência da lógica*, a “Doutrina da essência” – da concepção spinozana da determinação, Hegel diga que Spinoza só compreende a negação como *determinidade* ou *qualidade*, isto é, como *negação simples*, a negação como limitação exterior, como finitização do finito em face de outros finitos, mas não como *negação absoluta*, *imane*nte, em e pela qual o próprio absoluto se põe em outro, mas num movimento em que este *pôr-se em outro* é precisamente assim *estar em si*. Somente assim, como absoluta, é que a negação resulta numa reflexão e num retorno especulativo. Como em Spinoza não há esta concepção da imanência negativa ou da negação absoluta, a reflexão (isto é, o estar um em face do outro) do modo finito no infinito, na substância, é, segundo Hegel, uma “reflexão exterior”.

É por não conceber a determinação como reflexão em si do absoluto, como negatividade absoluta, mas apenas como negação simples, qualitativa, que Spinoza situa os atributos de pensamento e extensão a partir do entendimento finito, de maneira que os atributos *são* por si na substância (E I P X) e, ao mesmo tempo, *são* pelo entendimento finito (E I D IV); desta

última maneira, os atributos, ao invés de serem autodeterminações do absoluto, são definições do entendimento finito, definições exteriores ao absoluto.²⁹ Nesta justaposição, encontra-se precisamente o problema do desenvolvimento imanente: Spinoza “não prossegue até o reconhecimento da mesma [da negação, da determinação] como [negação] absoluta, isto é, como negação que se nega” (*CdL*, 239; 194), logo, como reflexão e retorno. Se a substância ou o absoluto não contém em si mesmo a negatividade imanente, conclui Hegel, “o conhecer da substância é não um conhecer imanente” (*idem*), isto é, o conhecimento do absoluto pelo ser finito não é um conhecimento do absoluto em e pelo próprio absoluto, como precisamente afirma Spinoza ao considerar o pensamento finito como modo do pensamento infinito. É por isso que no modo, tal como Spinoza o compreende, só pode haver, segundo julga Hegel, um conhecer e uma reflexão exteriores. O modo como negação simples, qualitativa, não é negação imanente positivadora do absoluto. O que conduz o pensamento spinozano a este resultado é que, não sendo mediados num e por um desenvolvimento imanente, os atributos não são expostos em sua *gênese*, em sua necessidade num desenvolvimento da própria substância, daí que não se sabe por que, dentre os infinitos atributos da substância, apenas os de pensamento e extensão são apresentados; na falta de sua *gênese*, segundo Hegel, os atributos são, por Spinoza, “tomados empiricamente” (*empirisch aufgenommen*).

Isto tem conseqüências no que diz respeito à apresentação do modo no sistema spinozano. Segundo Hegel, os atributos determinam a substância, pois, segundo E I D IV, é por eles que concebemos a essência da substância; se é assim, os atributos têm em si o seu ser-outro (*Andersein*), não sendo compreendidos a partir

²⁹ Esta é uma passagem melhor desenvolvida nas *Lições de história da filosofia*: os atributos – definidos por Spinoza como “o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (E I, D IV) – são, segundo a interpretação crítica de Hegel, determinações da substância não segundo o ponto de vista infinito da própria substância, mas determinações da substância segundo o ponto de vista finito do entendimento finito. Assim, ainda que, em seguida, Spinoza diga que os atributos devem ser concebidos “por si” (E I, P X), tal concepção não deixaria de ser, segundo Hegel, a do entendimento finito. Enquanto determinações da substância, os atributos não seriam em verdade por si, mas apenas sob o ponto de vista do entendimento finito. Em outras palavras, segundo considera Hegel, em Spinoza “os atributos não são para si [*für sich*], mas sim apenas como o entendimento apreende a substância em suas distinções” (*LHF*, 294; 179).

²⁷ Referindo-se à figura geométrica, diz Spinoza: “não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria [a extensão] em sua integralidade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa [ao atributo da extensão], mas indica o seu não-ser (*ejus non esse*). Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação” (*Carta L*, colchetes meus).

²⁸ G. W. F. Hegel, *Science de la logique, I-1 – L'être*. Tr. fr. P.-J. Labarrière e G. Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1987, especialmente pp. 95-105.

de si, mas deste outro: o modo. Esta maneira possibilita uma concepção especulativa deste desenvolvimento, mas em Spinoza o modo permanece um simples “dado” (*Gebenes*), não momento da reflexão em si do absoluto, momento em que ele se poria para si.³⁰ Isto é, em Spinoza não há um desenvolvimento imanente da substância aos atributos e destes aos modos, mas apenas seqüência exterior, “sem seqüência interna do desenvolvimento” (*CdL*, 242; 196). Como *determinado*, o modo é negação, mas não negação imanente que se nega a si mesma e, assim, “retorna” à substância, ou ainda, se constitui como reflexão em si do absoluto. Este não-retorno ao absoluto deve-se justamente à não-vinda necessária, numa seqüência interna, o que constituiria justamente o desenvolvimento imanente do negativo.

É esta exposição da sua própria compreensão das categorias de substância, atributos e modos (seguida da crítica que, com base nela, Hegel dirige a Spinoza) que Hegel retoma nas *Lições da história da filosofia*. Porque pretende que o ponto de vista especulativo de Spinoza seja mais bem realizado pelo desenvolvimento negativo-imanente, Hegel volta a se deparar aqui criticamente com o próprio método spinozano na *Ética*, método este que seria, segundo seu julgamento, preso à “formalidade” porque parte das definições com as quais pretende provar/demonstrar e deduzir verdades derivadas. Ora, as definições explicam formalmente, abstratamente os termos, não desenvolvendo uma investigação do conteúdo, que, em decorrência, fica limitado à formalidade e à abstração da definição.³¹ Com base nas definições e axiomas, Spinoza realiza deduções e provas/demonstrações; neste caso, as

determinações provadas/demonstradas e deduzidas não são *desenvolvidas* de *modo imanente*, mas apenas de modo formal, segundo o princípio lógico-formal de identidade (princípio este que, para Hegel, é exterior a todo conteúdo), com base no qual as deduções e provas/demonstrações são feitas. É facilmente compreensível, pois, que não há nem pode haver aí qualquer relação contraditória, negativa, entre as premissas (definições e axiomas) e as proposições demonstradas/provadas e deduzidas. Para Hegel, não há aí um desenvolvimento verdadeiramente imanente: “as determinações não se desenvolvem com base na substância” (*LHF*, 290; 173). O que temos aqui é justamente a crítica dialético-especulativa da *demonstração*, na medida em que este é um método que, em sua formalidade e abstração, serve ao conteúdo do pensamento de Spinoza apenas porque este próprio conteúdo permanece preso à formalidade e à abstração da universalidade substancial não-desenvolvida.³² A crítica de Hegel à demonstração – na medida em que implica que esta forma não é isenta de conteúdo, mas traz necessariamente consigo um conteúdo, ele mesmo formal e abstrato – não é, pois, uma crítica formal, uma crítica *de forma* (entendida, como o faz o Entendimento, em sua unilateralidade), mas uma crítica a um método do qual é inseparável um conteúdo. Por isto mesmo, não se pode autonomizar esta crítica metodológica, esquecendo-se que ela é, antes de tudo, contedística, ontológica; é por isso que seu centro é, mais uma vez, a crítica da concepção spinozana da singularidade, na medida em que esta concepção – baseada que é numa relação estática, rígica, entre

³⁰ Também nas *Lições de história da filosofia* esta crítica da concepção spinozana do modo é uma conseqüência da crítica da concepção dos atributos: segundo Hegel, “as coisas singulares aparecem muito mais como limitações da substância absoluta do que como asseguramento do singular – portanto, negatividade”. O que quer dizer que, em conseqüência, “toda diferença/distinção [*Unterschied*] das coisas cai somente nos modos”. Contudo, na medida em que estes são constituídos pelos atributos, “são meramente modificações”, diz Hegel. “O que se refere a esta diferença/distinção e através dela é posta particularmente não é nada em si [*an sich*]. Cada modificação é apenas para nós, fora de Deus; ela não é nada em si e para si” (*LHF*, 294; 179), isto é, em Deus e para Deus.

³¹ Segundo J. Biard e seus colegas, aqui “Hegel subestima a diferença entre a definição simplesmente nominal e a definição genética e causal que implica, se não a anterioridade lógica dos atributos, pelo menos a estrita reciprocidade entre a substância e seus atributos” (*Introduction à la lecture de la Science de la logique*, 2 – *La doctrine de l'essence*, p. 306). Contudo, o que aí está [CONTINUA]

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 31]

em questão, na perspectiva do próprio pensamento de Hegel, é a crítica hegeliana do juízo, da proposição, pois este é incapaz de dar conta do absoluto nas relações reflexivo-especulativas de suas determinações, justamente porque a forma do juízo limita-se à determinação finita, fixa e imóvel (sobre esta crítica hegeliana do juízo (proposição), cf. *ECF*, §§ 28-33; *Fenomenologia do Espírito*, “Prefácio” (tr. br. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, pp. 32-33 e 55-58)).

³² Assim, de uma perspectiva hegeliana, não seria de modo algum arbitrário, não se constituiria numa simples escolha subjetiva o método de apresentação da *Ética*, embora esta seja a única obra em que Spinoza dele faça uso. Se o conteúdo do pensamento spinozano se constituísse do desenvolvimento negativo-imanente, isto é, dialético-especulativo, a “demonstração à maneira dos geômetras” ser-lhe-ia inadequada; portanto, a adequação da demonstração ao pensamento de Spinoza nesta obra dá-se porque, do ponto de vista do próprio conteúdo, neste já predominam – para falar com Hegel – a abstração e a formalidade.

substância, atributos e modos – não integraria a negatividade (logo, a diferença).

Em Spinoza não há a *exposição* do *desenvolvimento dos atributos* de pensamento e extensão a partir da substância. Assim, segundo a crítica hegeliana, estas categorias, mesmo definidas (ou melhor: precisamente porque postas sob a forma do juízo, que é a forma da definição), permanecem *exteriore*s entre si e à substância, colocando-se como distintos/diferentes (*Unterschieden*) apenas sob o ponto de vista do entendimento finito – *modo* ou *afecção* da substância – que os percebe.³³ O que Hegel tem aqui como objeto de crítica é que, sob a demonstração dedutiva, baseada nas definições, não há nem pode haver um *desenvolvimento imanente* (logo, não se concebe nem se pode conceber o absoluto como *sujeito ativo* que se desenvolve a partir de si), não há nem pode haver uma *exposição da gênese* das categorias – atributos, modos (daí que estas categorias permaneçam exteriores entre si e ao absoluto, ainda que não seja este o propósito de Spinoza). Em conseqüência, a diferença/distinção não se põe em e a partir da própria substância, mas cai apenas no modo finito e a partir do ponto de vista finito. Logo, a diferença não é “para si”, pois não é segundo a necessidade da própria substância, donde o modo finito, no qual e para o qual reside a diferença, também não é “para si”; ou seja, na filosofia de Spinoza, os modos finitos (as singularidades) só *são* do ponto de vista dos próprios modos finitos, mas não *em si* e *para si*. Assim como na *Ciência da lógica*, a conclusão de Hegel nas *Lições de história da filosofia* é que *diferença* e *singularidade autoconsciente* são igualmente e em conjunto categorialmente impossíveis

– isto é, não podem ser *em si* e *para si* – no pensamento spinozano, porque só poderiam desenvolver-se, segundo o julga o filósofo alemão, numa imanência negativa do absoluto. Aos olhos de Hegel, o que esta impossibilidade categorial da diferença e da singularidade autoconsciente no pensamento spinozano demonstra é que Spinoza não teria alcançado e apreendido conceitualmente o problema da liberdade do singular posto pelo desenvolvimento histórico-social da particularidade no mundo moderno.



³³ Para J. Biard e seus colegas franceses, esta crítica hegeliana “despreza a identidade da substância e de seus atributos e tende a fazer destes últimos simples propriedades extrínsecas justapostas de uma unidade transcendente” (*Introduction à la lecture de la Science de la logique*, 2 – *La doctrine de l'essence*, p. 306). Em outros termos, esta crítica foi seguida por P. Micherey (*Hegel ou Spinoza*. Paris: La découverte, 1990, pp. 133 ss). Ora, Hegel não diz que esta exterioridade ocorra no “texto” spinozano, nem que este seja seu “espírito”. Hegel reconhece que a identidade da substância seja a grande *intentio cogitationum* de Spinoza; por conseqüência, *para* o filósofo holandês, os atributos não são exteriores, nem justapostos. A crítica hegeliana, contudo, parte de outro lugar teórico: precisamente, o da exigência do *desenvolvimento imanente* e, neste, da *gênese* das categorias, sem os quais os atributos e os modos se constituem exteriores ao absoluto (substância). O comentário crítico de M. Guérout (*Spinoza, I – Dieu* [1968]. Paris: Aubier Montaigne, 1997, pp. 462 ss) é, sob este ponto de vista, mais cuidadoso e rigoroso do que os de J. Biard e P. Micherey, pois atenta justamente para as perspectivas filosóficas distintas de Spinoza e Hegel.

O MAIS FÁCIL E O MAIS DIFÍCIL: A EXPERIÊNCIA E O INÍCIO DA FILOSOFIA *

HOMERO SANTIAGO **

O início do filosofar é uma dificuldade que, até certo ponto, paira sobre toda filosofia. A atitude filosófica parece caracterizar-se mais como o resultado de um processo, o renovado posicionamento surgido de um processo de conversão, que o estalo miraculoso que num átimo nos arremete à sabedoria. Filosofar não é ceder ao fácil, ao imediato, ao dado; pelo contrário, é justamente defrontar, contornar e escapar ao dado, ao imediato, ao fácil. Nesse sentido filosofar é tão difícil.

No espinosismo a coisa não se passa de outra forma, senão que a dificuldade aguça-se. Tendo em mente textos como o prefácio do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO e o apêndice da ÉTICA I, é cabível afirmar que nesse sistema a regra, longe de ser a filosofia, é o seu oposto, o medo e a superstição. Há causas que determinam filosofar, há causas que determinam não filosofar. No entanto, mesmo que no nexos infinito de causas nunca saibamos o que leva uma pessoa à filosofia, as causas do não filosofar parecem predominantes: os homens tendem naturalmente ao preconceito, vivem com medo e em servidão; é pouco freqüente se guiarem pela razão. Não filosofar é a regra – e Espinosa provavelmente sabia disso. Não há indício maior que o final da ÉTICA. Esse monumento da filosofia encerra-se pelo reconhecimento do problema da filosofia, afirma que tem solução, mas a dá como insólita, sem exprimir grandes esperanças: “todas as coisas notáveis são tão difíceis quanto raras.”¹

Entretanto, seja como for, resta a certeza de que há homens que filosofam. Há o próprio Espinosa, cuja iniciação é narrada ao início do Tratado da emenda do intelecto em algumas páginas célebres de que me permito retomar as primeiras linhas, a fim de propor uma breve reflexão.

Depois que a experiência me ensinou que tudo que

freqüentemente ocorre na vida comum é vão e fútil, como via que tudo que me provocava temor e que eu temia não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que o ânimo era comovido por isso, decidi (*constitui*) finalmente indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro [...]”²

Podemos discernir aí pelo menos três momentos, dos quais dois são claramente tematizados pelo TRATADO: o do processo de decisão (entre o ensinamento da experiência e o decidir-se), o da indagação pelo bem verdadeiro (na seqüência do decidir-se). Há um outro momento, porém, um momento primeiro que condiciona e possibilita o percurso mas que não é versado pela obra. É precisamente dele que eu gostaria de tratar. Repito: “depois que a experiência me ensinou [...]” Houve um ensinamento, tal ensinamento tem um “depois”, logo deve ter um “antes”. Qual é esse “antes” e como se liga ao “depois”? Noutros termos, quais são as condições de possibilidade não tanto do algo pelo que Espinosa se decide, mas do próprio processo de questionamento que culmina na decisão? A resposta, creio, só pode advir da noção de experiência e da compreensão de seu efeito, responsável por exercer a função de termo médio entre um antes (a vida comum) e um depois (a vida que se questiona) e, assim, no seio da vida ordinária, abrir a possibilidade de algo novo.

Começamos então vendo o que se pode discernir dessa experiência a partir das linhas iniciais do TRATADO. A decisão a que chega Espinosa é indagar por um “bem verdadeiro”. Ora, o que permite a uma pessoa perguntar-se por um bem *verdadeiro*? Fundamentalmente a desconfiança de que os bens (e também os males) que lhe foram propostos sejam incertos. Ao ensinar o vazio por trás das idéias de bem e

* Este texto foi apresentado no CUARTO COLOQUIO INTERNACIONAL SPINOZA, realizado em Valle Hermoso, Argentina, entre 24 e 27 de outubro de 2007.

** Professor do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP.

¹ ÉTICA, V, prop. 42, esc.

² TRATADO DA EMENDA DO INTELECTO, §1. É natural que este texto, redigido na primeira pessoa do singular, de imediato ponha a questão de seu teor autobiográfico; por isso é bom desde logo advertir que esse ponto controverso (e que cremos sem solução conclusiva) não nos ocupará.

mal, que “não se dizem senão relativamente”³, a experiência nos leva a suspeitar da escala de valores da “vida comum”, aquela a que somos todos apresentados tão logo nos damos por gente. Nesse sentido, tratamos de uma experiência da desconfiança que põe em suspensão as certezas da vida comum; não é de admirar que o efeito do ensinamento seja uma certeza da incerteza.

Esse primeiro traço característico da experiência (a desconfiança) nos conduz a outro, talvez até mais primordial: o fato de que falamos de uma experiência da decepção. Os bens da vida comum, quando nos são apresentados, envolvem uma promessa e nos propõe um pacto: se acedermos a eles, eles nos trarão algo. Como sabemos pelo TRATADO, porém, a certeza da vanidade e futilidade do que ocorre na vida comum deve-se à experiência de que tal vida não cumpre suas promessas. Ou seja, seus bens tornam-se incertos porque deles desconfiamos, e deles desconfiamos porque se mostraram decepcionantes.

Decepção e desconfiança – articulados são esses elementos dão forma a um tipo determinado de experiência que, ao abalar o sistema da vida comum em que estamos inseridos desde o nascimento, abre um campo de novas possibilidades, em especial a possibilidade de uma nova vida.

Mas como isso se dá exatamente? Que tipo de experiência é essa? Reitero que todo o TRATADO DA EMENDA toma por base essa experiência sem chegar a tematizá-la, deixando-a apenas como um dado prévio, um aquém. É por essa razão que vou propor aqui um desvio por um texto que, penso, ilumina bastante essa experiência do início do TRATADO. Trata-se do já mencionado apêndice da primeira parte da ÉTICA, que também nos apresenta a um tipo muito particular de experiência.

O objetivo do apêndice é denunciar os preconceitos que impedem a compreensão do “De Deus”. O texto, porém, não toma a forma de um longo tratamento dos vários preconceitos; a estratégia de Espinosa é a análise detida de um “único” preconceito, aquele a que os demais são redutíveis e que podemos denominar preconceito finalista⁴. Será preciso compreender a gênese de tal preconceito e como ele

se transforma em superstição.

Para tanto, Espinosa parte de um dado fundamental e universal que remete à condição humana: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes.” A seqüência é um percurso dedutivo cerrado, dando a ver como de sua situação originária os homens chegam, naturalmente, ao preconceito e deste à superstição. Eis um aspecto genial do texto. Assistimos à gênese de um sistema, uma estrutura (Espinosa usa a palavra latina *fabrica*) que é também um sistema de vida dotado de valores, deveres e penas para os homens, explicações para o mundo, sua origem, seu funcionamento, seu fim.

Tudo isso ocorre com tal naturalidade e necessidade a partir da condição originária dos homens que nos fica a impressão de que nunca se poderia escapar a tal estrutura, senão por um milagre. Todos os homens, frisemos a dura assertiva de Espinosa, “são por natureza propensos a abraçar o preconceito”; nesse sentido, surrupiar-se à superstição seria um pouco como ir contra a natureza. Desde que a superstição se instala, parece tornar-se destino, uma fatalidade.

Entretanto, acompanhando os desdobramentos do apêndice, descobrimos que o filósofo não deixa de sugerir que há sim possibilidade de escapar ao sistema da vida finalista. E isso é possível, por assim dizer, *de dentro*; não por um miraculoso despertar racional, mas pela própria experiência de vida. É um ponto que merece toda nossa atenção.

Estamos no âmago do finalismo. Quer dizer: concluiu-se que o mundo foi criado por um Deus que dispôs tudo em benefício dos homens a fim de que estes lhe prestassem honras, culto e obediência. É nosso dever, e daí uma espécie de código: quem louva e obedece ao dirigente da natureza é beneficiado, caso contrário, castigado; quanto mais culto e obediência, mais benefícios, quanto menos culto e obediência, mais castigos. Ora, os homens poderiam ser felizes seguindo tais prescrições, não fosse a desgraceira de que o mundo teima em contradizer as certezas propostas pelos finalismo. “Vê a que ponto chegaram as coisas”, exclama Espinosa, os deuses e a natureza deliram. O delírio é a demonstração cotidiana de que os males estão por toda parte e atingem indistintamente os ímpios e os homens mais piedosos; ademais, o fato de os bens serem angariados pelos ímpios e mais vis dentre os homens. Em suma, todo dia a experiência sugere a incoerência do finalismo e de suas explicações para o mundo; todo dia, vai afirmar nosso filósofo, *a experiência*

³ TRATADO DA EMENDA DO INTELLECTO, §12.

⁴ “Os homens comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse.” Doravante, todas as citações provêm do apêndice da ÉTICA I.

protesta.

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

O protesto da experiência produz certo abalo, chacoalhão na estrutura que pode levar a desconfiar do finalismo como sistema explicativo e, por extensão, pode conduzir a algo novo. Esse movimento se insinua no apêndice mas sem boa consecução. Ali, o protesto da experiência não leva a lugar nenhum ou, pior, só ao aprofundamento da superstição com o aparecimento da idéia de que os fins divinos são insondáveis; Deus escreve certo por linhas tortas, se não logramos ler aí o belo plano que se realiza e só vemos incoerências, o problema é nosso. É isso que se passa. Porém, na contramão dessa saída “mais fácil”, mais natural, cumpre salientar o lampejo de uma alternativa; algo mais difícil, sim, mas possível: “destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova”. É um momento de neutralização das certezas e em que *é necessário fazer algo*, pois se ergue um problema vital.

O surgimento da experiência, que exige fazer algo, não ocasiona um despertar filosófico em meio ao preconceito. Não. Trata-se de um fato corriqueiro que produz uma desconfiança e mesmo uma desesperança quase banais, bem humanas, *a partir do interior do próprio preconceito.* É a descrença que vai se insinuando numa pessoa cumpridora de seus deveres religiosos que, todavia, não tem suas promessas atendidas e experimenta uma vida de agruras e misérias; o desespero do homem piedoso em face de uma tragédia repentina que lhe testa as convicções. Os revezes da fortuna, não raramente, amolecem os ânimos mais tenazes, frustrando sem dó todas as expectativas: faz-se tudo certo, e mesmo assim tudo dá errado. Duvidar, numa situação como essa, é absolutamente humano; decepção que pode ser sintetizada na indagação de Jesus crucificado: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?”

Pois quando nos sentimos abandonados e

nossas certezas de vida se enfraquecem, algo precisa ser feito em busca de um reequilíbrio. No caso do apêndice, o que se faz é lançar mão da idéia de que os fins de Deus são insondáveis. Sendo o finalismo um sistema que explica o real, o que se tem de fazer é, por assim dizer, salvar os fenômenos, e para tanto se introduz a cláusula *ad hoc* da insondabilidade da vontade divina. A decepção, contudo, a mesma desconfiança relativamente aos códigos e valores do finalismo, também pode nos levar noutras direções; no limite, mais difícil e raro, pode conduzir à destruição desse modo de vida finalista e – por que não? – à tentativa de forjar um novo modo de vida, indagando inclusive por um bem verdadeiro diferente daquele que se mostrou um engodo. Essa via não é trilhada no apêndice, mas ela surge inquestionavelmente como uma *possibilidade.* O sistema da superstição é coeso, monádico; mas a experiência que protesta abre uma fissura, isto é, um estado em que se tem de fazer algo, portanto também um campo de possibilidades; as respostas possíveis ao imperativo são muitas, mas o importante é que são – ainda que não igualmente – possíveis. É necessário sublinhar que entre aprofundar a estrutura supersticiosa e excogitar uma nova, a questão se põe entre o *mais fácil* e o *mais difícil*, não entre o possível e o impossível. Sem dúvida há determinação, não porém fatalismo. Somos “por natureza propensos” a restar na velha estrutura, e evidentemente é mais fácil apenas ceder a tal propensão; mas não é impossível, ainda que difícil, afastar-nos dessa natureza preconceituosa e forjar algo novo.

Pergunto: uma experiência como essa descrita no apêndice não pode iluminar a experiência do início do TRATADO DA EMENDA DO INTELECTO? Creio que sim.

Na seqüência do trecho de que tratamos, o apêndice nos afirma que, em razão do finalismo, a verdade escaparia para sempre aos homens não fosse a matemática ter trazido uma “outra norma de verdade”; por isso é comum ouvir que o caminho da filosofia, no espinosismo, só se pode dar pela matemática. Contudo, é preciso não esquecer a continuação da frase: “e além da matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar), as quais puderam fazer que os homens abrissem os olhos para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas.” Talvez seja impossível conferir precisão a esse genérico “outras causas”, mas tampouco é esse o nosso propósito; desejamos apenas incluir aí, entre

essas “outras causas”, a experiência que abre o TRATADO DA EMENDA DO INTELECTO.

A experiência que ensina a vanidade e futilidade das coisas, no TRATADO DA EMENDA, é como a experiência que contradiz a “fábrica” ou o sistema da superstição, no apêndice. É difícil dizer que a experiência ensine uma norma de verdade (como a matemática), mas tanto no apêndice quanto no TRATADO importa é que ela nos force a “abrir os olhos” para a incoerência e quiçá a falsidade do sistema em que estamos e no qual acreditamos; por um motivo muito simples (e não por uma razão filosófica): porque ele não dá conta, enquanto sistema, da própria experiência cotidiana, ou seja, a superstição falha, os ímpios são felizes, os piedosos são desgraçados, os “bens” levam à infelicidade, tudo é vão e fútil, etc. Esse descompasso perturba, faz duvidar, suspeitar e, no limite, abre a possibilidade de se perguntar por algo novo. Um abalo (mais ou menos violento) na estrutura a que nos encontramos presos (e a conseqüente incerteza quanto ao futuro no interior dela) acarreta um desprendimento paulatino com relação a tal estrutura, que no TRATADO DA EMENDA tem o nome de “vida comum”. É desprendendo-nos da vida comum e de seus grilhões que podemos abrir os olhos e, ao menos, pensar algo novo. No apêndice se falava em “excogitar uma nova estrutura”; e não será por acaso que no início do TRATADO DA EMENDA encontremos, reiteradamente, a idéia de estabelecer um novo modo de vida, uma *nova vida* – a fórmula *novum institutum* se repete nada menos que quatro vezes só nos onze primeiros parágrafos (uma no §3, duas no §6, uma no §11).

A experiência abre nossos olhos e nos defrontamos com uma tarefa, um problema vital a que é necessário responder. A resposta pode ser um aprofundamento das estruturas da vida comum, pode ser uma não-resposta (“deixa rolar!”), pode ser a mais difícil, quer dizer, instituir uma nova vida. O grau de dificuldade dessa ruptura, talvez a mais radical dentre as possíveis, pode ser medida pela formidável análise que Espinosa empreende de seu próprio processo de decisão, o tempo que vai entre o ensinamento da experiência e o “decidi finalmente”. Trata-se, de fato, de uma questão séria a que somos algo violentamente lançados e que defrontamos com um ânimo já alquebrado pela decepção.

Para concluir, quero apenas retomar algo de nosso início vinculando-o a essa seriedade. Se a questão do começo da filosofia no espinosismo é tão difícil, é

porque é um problema sério, um problema de vida. E justamente é significativo que assim o seja, pois o problema da decisão pelo mais difícil só existe quando tal decisão não pode se amparar nas ilusões de uma vontade livre que se exerceria por pequenos milagres filosóficos (Descartes, que após um sonho decide mudar o mundo do saber). A decisão pelo mais difícil em Espinosa, ao contrário, deve ser conquistada em uma verdadeira luta contra nossas propensões naturais; a filosofia não surge como o desdobramento de uma vocação ou o resultado de uma harmonia espiritual; ela é uma experiência de auto-afirmação duramente conquistada às fissuras de um sistema de vida danificado. Não espanta, pois, que seja tão difícil. Ao fim e ao cabo, a questão da filosofia remete à intrincada questão: o que fazer de nós mesmos e de nossa vida? Uma das respostas possíveis, talvez a mais difícil e rara, é filosofar.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, v. 2.



O PROBLEMA DA EXPRESSÃO EM DELEUZE E SPINOZA

JAIRO DIAS CARVALHO *

INTRODUÇÃO

A filosofia se instaura a partir da constituição de um problema, ela não é um enunciado de verdades, mas uma criação de conceitos que desenvolvem as implicações de uma questão formulada. Por isso, queremos entender qual a relação entre o conceito de expressão e o problema envolvido na sua criação. Este conceito tanto está ligado a um problema lógico quanto ontológico, mas neste nosso analisamos o problema ontológico. Não estudaremos toda a teoria da expressão em Deleuze, mas a gênese do conceito de expressão, procurando entender o problema ontológico envolvido. Tal problema aparece no livro *SPINOZA E LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION*. Os problemas de uma lógica da expressão (estudados, sobretudo, em *MIL PLATEUX*) ficarão de fora de nossa exposição. A importância do tema está na consideração sobre a origem, na história da filosofia, do problema da expressão. O debate contemporâneo sobre a linguagem e a comunicabilidade se insere na completa determinação do conceito de expressão. Nosso texto pretende esboçar uma pequena gênese desse conceito percorrendo as filosofias de Platão, Plotino, Giordano Bruno e Espinosa.

1.0 O PROBLEMA DA PARTICIPAÇÃO

Qual é a gênese da teoria da arte como imitação-reprodução da realidade? A teoria da participação de Platão. É nela também que encontramos o ponto de partida do problema implicado no conceito de expressão.

Participar é tomar parte ou imitar. Mas participar é, na melhor das hipóteses, ter em segundo lugar. Platão, segundo Deleuze (DELEUZE, 1974, p.

262), não apenas pretende determinar ou distinguir a essência e a aparência, o inteligível e o sensível, a Idéia e a imagem, o original e a cópia, o modelo e o simulacro, mas distinguir duas espécies de imagens, as cópias, possuidoras em segundo lugar por se assemelharem ao modelo e os simulacros que são dessemelhantes em relação ao modelo. A semelhança que une cópia e modelo é uma semelhança interior, a cópia não parece verdadeiramente a alguma coisa senão na medida em que parece à idéia da coisa. A cópia é assim, uma imagem dotada de semelhança e o simulacro uma imagem sem semelhança. A cópia é imitação na medida em que reproduz o modelo. Há toda uma hierarquia nesta participação eletiva. O princípio da participação em Platão é buscado do lado do participante (no que dá a participar). Ele advém de fora do participado: “Se participar consiste em tomar parte, mal se vê como o participado não sofreria uma divisão ou separação. Se participar é imitar será preciso um artista exterior que toma a Idéia como modelo”. (DELEUZE, 1968, p. 153).

Segundo Deleuze, a tradição neoplatônica não parte dos caracteres do participante (múltiplo, sensível) para se perguntar sob qual violência a participação se tornaria possível. Eles tentam descobrir o princípio e o movimento interno que funda a participação no participado como tal. Plotino pretende subordinar a imitação a uma produção. O participado não é imitado de fora, nem constrangido por intermediários que fariam uma violência à sua natureza. A participação aqui não é imitativa, mas emanativa. A emanação se apresenta sob uma tríade, o doador, o que é doado, e o que recebe. Ela significa causa e dom. A causa emanativa é a causa que doa. A emanação se apresenta como uma atividade dinâmica, como uma manifestação da potência do Uno e produção de efeitos, do Uno tudo emana e tudo é doado. A emanação acontece em três hipóteses, há um processo segundo o qual a segunda deriva da primeira e a terceira da segunda. O grau mais elevado produz o mais baixo sem se diminuir, ele dá sem empobrecer. As três hipóteses são a do

* Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG e Professor adjunto do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA - UFU.

Uno, que está acima do ser e da essência, a inteligência que é unidade de ser e pensamento e a Alma. Para Plotino as hipóstases e o próprio mundo são apenas graus diversos do divino, em cada grau ou momento está presente, em certo sentido o todo, o Uno está no todo, ainda que de maneira diversa, conforme cada coisa seja capaz de contê-lo, e o todo está no Uno. O Uno é o princípio infinito e transcendente. Ele é infinito em potência produtora. Potência aqui não é potencialidade, mas atividade. O Uno é potência infinita, é a potência de todas as coisas, no sentido que, por si mesmo, ele as leva ao ser e no ser as mantém. O Uno é atividade livre autoprodutora, primeiro princípio que se autoproduz e que causa a si mesmo.

Por que e como do Uno derivam as outras coisas? A imagem é a da luz. A derivação das coisas do Uno é representada como o se irradiar de uma luz desde uma fonte luminosa, na forma de círculos sucessivos que pouco a pouco diminuem de luminosidade, enquanto a própria fonte permanece sem empobrecer-se: “Existe sim, alguma coisa que poderia chamar-se um centro; em torno a este centro um círculo irradiando o esplendor que emana daquele centro; em torno a estes (centro e primeiro círculo) um segundo círculo: luz da luz! Fora desses, porém, não existe um novo círculo de luz, mas o círculo que vem depois, por falta de luz, própria, terá necessidade de uma irradiação que vem de fora. A luz imensa permanece enquanto irradia; e o raio que dela emana difunde-se segundo determinada proporção”. (REALE, 1994, p. 453). Assim o Uno é como uma luz partindo de um único centro que se difunde pelo espaço. O que se difunde é apenas um reflexo, enquanto o centro é a luz verdadeira; e, todavia, a luz que se difunde não é de espécie diferente daquela fonte. Como diz Reale: “O Princípio permanece e, permanecendo, gera no sentido de que o seu gerar não o empobrece, não o diminui, não o condiciona. O que é gerado é inferior ao que o gerou e não serve ao que o gera; o que é gerado tem necessidade daquele que o gera, e não o contrário. Pode a fonte da luz não emitir a luz? A nascente da água não manar água? O corpo perfumado não exalar perfume?”. (REALE, 1994, p. 547).

Segundo Reale (REALE, 1994, p. 457) há dois tipos de atividade do uno: a) a atividade do ser e b) a atividade que deriva desde o ser (ou atividade que procede desde o Uno), a primeira é imanente ao ser ao passo que a segunda sai do ser e se dirige para fora. Aplicando esta distinção ao Uno deve-se falar de uma

atividade do Uno e de uma atividade que deriva desde o Uno, a atividade do Uno é a que o faz ser, o mantém e o faz permanecer, ao invés, a atividade que deriva desde o Uno é a que faz com que do Uno derive, proceda outra realidade. Assim as coisas procedem do Uno porque o Uno é o que é, ou seja, infinita força que transborda. A vontade do Uno de ser sua própria natureza é a causa direta da emanação desde a sua natureza. Ele transborda e a sua exuberância dá origem a uma realidade nova. As hipóstases que sucedem ao Uno são, num certo sentido, o próprio Uno, na medida em que este é a fonte e a potência de tudo. Mas, noutro sentido, não são o Uno, mas diferenciações da potência do Uno. Todas essas gerações são Ele e não são Ele; são Ele porque Dele derivam, mas não são Ele porque Ele, permanecendo em si mesmo, outra coisa não fez a não ser dar. Toda realidade (toda hipóstase) traz em si o impulso a criar sempre alguma coisa sucessivamente, até os limites da possibilidade e cada coisa participa do Bem na medida em que é capaz. Todas as coisas estão em Deus, não que coincidem com a substância de Deus, mas que derivam e dependem, todas elas, da sua potência. O Uno põe livremente a si mesmo, e pondo-se livremente a si, produz necessariamente as outras coisas, que não podem não derivar Dele.

Temos em Proclus (REALE, 1994, p. 586) as seguintes leis que governam a processão: a permanência, o ficar ou o permanecer em si do princípio; o princípio; a processão, ou seja, o proceder desde o princípio; o retorno ou a conversão, ou seja, o retornar ao princípio. O Uno produz em razão da sua perfeição e superabundância de poder. Ele produz e permanece tal qual é e produz em razão desse seu permanecer imóvel que não pode sofrer diminuição; a processão não é uma transição, como se o produto que dela deriva fosse uma parte dividida do produtor. A produção deve ser pensada como uma multiplicação de si mesmo por parte do produtor em virtude da sua potência. O que procede é semelhante àquele do qual procede, e a semelhança é anterior à dessemelhança. Todo processo é permanecer perene, proceder perene, retornar perene. Em virtude do princípio da semelhança não somente a causa permanece como causa, mas também o produto em certo sentido permanece na causa no mesmo momento no qual dela procede, e o motivo é que o proceder não é um separar-se, isto é, um tornar-se totalmente outro; o permanecer é substancialmente o assemelhar-se do produto ao produtor, e esse semelhança, como foi dito, é a razão

pela qual o produto aspira a voltar para a causa. Todo efeito permanece na sua causa, procede dela e se volta para ela. Se se limitasse a permanecer em nada seria diferente da sua causa.

Já Giordano Bruno¹ acreditava em um princípio formal constitutivo das coisas que chamava de a alma do mundo, origem das formas e a causa produtora dos compostos e núcleo de organização das coisas. Apresenta-se a mesma em todos os seres. Ela é como a voz do orador para todos aqueles que a escutam, em toda parte do universo e em todos os seres que nela estão contidos. Como para ele o universo era infinito não haveria uma hierarquia das hipóteses. A alma é o princípio ativo e interno que assegura toda harmonia, toda organização. Ela governa, mantém, move e contém. Para Bruno a alma do mundo já não é a hipótese que engendra sem se diminuir, mas é o princípio que intrinsecamente faz parte dos seres. As almas particulares não são realidades subsistentes, exteriores, mas modos ou expressões individuais da Alma do mundo. Bruno distingue entre a causa que produz uma coisa, sem dela fazer parte, e o princípio que dela integralmente faz parte e, dela constitui a substância. O bronze é um princípio da estátua, pois constitui sua matéria; o artista que cria estátua, dela se distingue e a transcende. A alma do mundo como princípio da natureza é um seu constituinte intrínseco, uma causa interna ou imanente. A causa eficiente é interior à matéria. Ele, também, concebe Deus como inseparável das coisas e as coisas como manifestações de Deus. Deus é um artista que não atua em volta e à superfície das coisas, mas do interior de toda a coisa e de toda a natureza.

Bruno acredita em uma substância una e concebe os termos complicação e explicação para entender as relações da substância una com as suas diversas modalidades. Em si o ser é indivisível e muito simples, infinito e total em cada mundo, em cada ser como em cada parte: nele tudo está confundido e complicado; em contrapartida, nos corpos sensíveis, é explicado e sucessivo. As coisas corporais não são mais que as expressões diversificadas de uma substância espiritual única. O infinito implícito, no primeiro princípio muito simples, encontra-se explicado na infinita multidão dos seres. A substância infinita compreende totalmente o ser, por que nada está fora

nem acima dela. Mas as coisas do universo que compreendem todo o ser, não o compreendem totalmente; o que significa que determinado objeto não pode revestir simultaneamente todas as formas; só as pode ter de uma maneira sucessiva e temporal; enquanto estas mesmas formas consideradas no ser total, estão eternamente implícitas. É preciso compreender que tudo está em tudo, mas não totalmente e, sob todos os seus modos em cada indivíduo. Cada coisa é o Uno, mas não sob o mesmo modo. A transformação não visa procurar um outro ser, mas simplesmente uma outra maneira de ser. Todas as coisas estão no Universo e o Universo em todas as coisas, assim como nós estamos nele e ele em nós. A causa infinita do universo é interior ao seu efeito. Para que o universo seja o verdadeiro espelho de Deus, convém que não seja regido de fora, por uma força que lhe seria estranha. Todas as forças, todas as energias são inerentes à matéria. Todos os seres de lá vem e para lá voltam. Esta realidade não é distinta de Deus, não é mais do que uma das faces, uma das fisionomias de Deus. São distinções funcionais ou lógicas, não seres diferentes. A diversidade dos modos da substância é interna a esta substância. É preciso, então, buscar a divindade não fora do universo, pois nada existe fora dele, mas no interior do universo. Assim, Bruno identifica Deus e a Natureza. Uma natureza infinita, efeito de um Deus infinito, que não pode ser, senão interno à causa que a produziu. A natureza não passa de uma manifestação de Deus.

A partir desta pequena incursão na história da filosofia podemos passar a discutir a diferença entre causa emanativa e causa imanente por que será nesta espécie de causa que aparecerá o conceito de expressão. (DELEUZE, 1968, p. 155-56). Elas têm uma coisa em comum: elas não saem de si, elas permanecem em si para produzir. Mas a diferença está na maneira como as duas causas produzem. Se a causa emanativa permanece em si, o efeito não permanece nela. Do Uno como primeiro princípio ou como causa das causas procede as hipóteses. Mesmo se o efeito não é jamais separado da causa, ele é pensado como a continuidade de um fluxo e de uma radiação. A causa emanativa produz conforme o que dá, mas ela está além do que dá: o efeito sai da causa e não existe senão retornando à causa. Uma causa é imanente quando o efeito é imanado na causa no lugar de emanar. O que define a causa imanente é que o efeito está nela sem dúvida com em outra coisa, mas é e permanece nela.

¹ O que segue é baseado no estudo de NAMER, E. *Bruno ou o universo infinito como fundamento da filosofia moderna*. Apresentação, escolha de textos, bibliografia Emile Namer, trad. Franco de Souza. Lisboa, 1973.

O efeito não permanece menos na causa do que a causa permanece nela mesma. Assim, jamais a distinção entre a causa e o efeito será interpretado como degradação. Do ponto de vista da imanência é o mesmo ser que permanece em si na causa, mas também no qual o efeito permanece como em outra coisa.

No processo emanativo, a externalidade do efeito com respeito à causa permite uma sucessiva degradação na cadeia causal e uma desigualdade de essências. A causa emanativa não é somente superior ao efeito, mas o que ela dá como efeito. Doando ser a tudo o que é, ela é necessariamente além do ser ou da substância. A emanação é um sistema do Uno superior ao ser. A emanação não é separável da eminência do princípio ou da causa. Eminência significa um destacar-se, um elevar-se, trata-se de algo que supera, que se distingue, que se distingue por sua superioridade, que é superior por pertencer a uma ordem superior de realidade. Por exemplo, Deus possui em grau eminente todas as perfeições. A cada estado de emanação, deve-se reconhecer a presença de um impalpável do qual as coisas procedem e do qual elas se convertem. A emanação serve de princípio a um universo hierarquizado: cada termo é como a imagem do termo superior que o precede e se define pelo grande distanciamento que o separa da causa primeira ou do primeiro princípio. A superioridade da causa subsiste do ponto de vista da imanência mas não acarreta nenhuma eminência. A imanência se opõe a toda eminência da causa, a toda teologia negativa, a toda concepção hierárquica do mundo. A participação deve ser pensada de maneira inteiramente positiva, não a partir de um dom eminente, mas a partir de uma comunidade formal que deixa subsistir a distinção das essências.

Podemos resumir as três “figuras” da causalidade que vínhamos trabalhando. Um efeito está contido formalmente numa causa quando a mesma natureza presente na causa está presente também no efeito: o fogo causa o calor, e o calor está presente ao fogo – causa imanente. O fogo é o calor que está nele e o calor que ele difunde. Um efeito está virtualmente contido numa causa quando isso não acontece, como no caso em que um vaso ou uma estátua é causado por um artista - causa exemplar. Um efeito está eminentemente contido numa causa quando esta é mais perfeita que o efeito-causa emanativa. Algo é eminente quando a causa contém toda a realidade do efeito mais perfeitamente que o efeito mesmo. Temos, então, duas

tradições: emanação e imitação *versus* causa imanente e expressão.

2.0 O PROBLEMA DA EXPRESSÃO

Passemos à significação do espinosismo. Segundo Deleuze (DELEUZE, 1968, p. 164), Espinosa pretende afirmar a imanência como princípio e retirar a expressão de toda subordinação no que diz respeito a uma causa emanativa ou exemplar. Expressar não é emanar, parecer, imitar ou assemelhar-se. Deleuze interpreta a substância como singular. O ser é singular, infinito e notável. Ele não é distinto de, ou diferente de qualquer coisa fora de si mesmo, mas distinto em si. A distinção da substância nasce de dentro. *Causa sui* significa que o ser tanto é infinito quanto definido. Dotado de causalidade eficiente sua diferença é interna a si. A substância é definida por que é diferente em si mesma. Esta autodistinção tem como consequência que o ser não é diferente de qualquer coisa fora do ser, nem é indiferente ou abstrato. A substância única é qualificada, mas não limitada, se tivesse que ser limitada (ou ter número) teria que envolver uma causa externa. A substância é causa de si, o ser é causa material e eficiente de si mesmo. Para Deleuze a substância já é real e qualificada (*complicatio*) e não se coloca a questão da determinação por que os atributos preenchem o papel da expressão (*explicatio*). Na definição seis do livro Um da Ética Espinosa diz que: “Por Deus eu entendo um ser absolutamente infinito, quer dizer uma substância que consiste em uma infinitude de atributos onde cada um exprime uma essência eterna e infinita”. A substância se exprime em seus atributos e cada atributo exprime uma essência e os atributos se exprimem nos modos e cada modo exprime uma modificação. Encontramos aqui o duplo movimento de complicação e de explicação (tanto em relação à substância-atributos como atributos-modos).

Vamos ao primeiro: a substância complica os atributos, cada atributo explica e exprime a essência da substância, a substância se explica por todos os atributos. Assim, a idéia de expressão é acompanhada pelos correlatos: *explicare* e *involvere*. Expressar é envolver e explicar, estes são os dois aspectos da expressão. Envolver é implicar e explicar é desenvolver. Implicar (envolver) e explicar advêm da palavra latina *plicare* que significa dobrar. Assim, implicar indica a presença de uma ordem que se acha implícita no envolvimento.

Implicar indica dobrar e ordem interna. Assim implicar ou envolver significa dobrar para dentro e explicar, desenvolver significa dobrar para fora. De uma parte a expressão é uma explicação: desenvolvimento do que se exprime, manifestação do Uno no múltiplo (manifestação da substância nos seus atributos, e dos atributos nos modos). O Uno se expressa no múltiplo, ou seja, o múltiplo desdobra o Uno. O Uno envolve e implica o múltiplo, porque o Uno está dobrado muitas vezes. Mas, por outro lado, a expressão múltipla envolve o Uno. O Uno permanece envolvido no que se exprime, impresso no que o desenvolve, imanente a tudo o que se manifesta, neste sentido a expressão é um envolvimento. A expressão envolve, implica o que ela exprime, ao mesmo tempo, que ela explica e desenvolve. Implicação e explicação, envolvimento e desenvolvimento são termos herdados de uma longa tradição filosófica. Eles são enviados à noção de *complicatio*. A complicação designa a presença do múltiplo no Uno e do Uno no múltiplo. Através dos atributos (as expressões) a substância (o agente da expressão) é absolutamente imanente (causa imanente) no mundo dos modos (o expressado). Isto significa que a ação causal da substância permanece dentro dela mesma, no interior de si, o efeito permanece dentro do próprio agente e não produz mudança exterior. O que significa que a substância produz determinações intrínsecas a si mesma.

Vejamos a relação atributos-modos. (DELEUZE, 1968, p. 174-5). Os atributos são formas dinâmicas e ativas. Cada atributo exprime uma essência infinita, quer dizer uma qualidade ilimitada. Os atributos são verbos exprimindo qualidades ilimitadas, essências infinitas ou qualidades substanciais. A expressão concerne a um atributo, ela exprime uma essência, quer dizer uma natureza no infinitivo. Os atributos são indivisíveis como qualidade. E cada atributo-qualidade possui uma quantidade infinita, cada qualidade substancial tem uma quantidade modal-intensiva. Assim, o atributo contém, quer dizer complica todas as essências dos modos; os contém como a série infinita dos graus de potência que correspondem à sua quantidade intensiva. Cada atributo é um verbo, uma expressão. As essências de modos se definem como graus de potência ou como quantidade intensiva. Elas não são nem possibilidades ou propriedades lógicas nem estruturas matemáticas nem entidades metafísicas, mas realidades físicas. Um modo em sua essência é sempre um grau, uma certa quantidade de uma qualidade, uma parte intensiva. As

essências de modos são as partes intensivas ou intrínsecas, graus determinados de intensidade, graus determinados de potência de uma série infinita. Os modos intrínsecos, contidos no atributo são as partes intensivas do atributo ele mesmo. Cada modo exprime, assim, a essência de Deus segundo o grau de potência ou de intensidade que constitui sua essência. As essências de modos são realidades intensivas e, estão complicadas no atributo, isso caracteriza uma distinção intrínseca. Os modos são assim, maneiras de ser que existem nos atributos. Os modos de uma substância são suas determinações intrínsecas possíveis. Dado um raio luminoso a luz pode ser mais ou menos intensa sem que nada se acrescente à sua natureza, ou dela se subtraia, o que significa que a intensidade é um modo da luz, como uma determinação intrínseca da própria luz. Assim, os modos são graus de intensidade ou determinações intrínsecas da substância.

Considerar a substância não como causa transcendente ou como causa emanativa, mas como causa imanente é admitir que ela permanece em si para produzir. Diferentemente da concepção emanativa, para quem o efeito sai da causa, na imanência o efeito, mesmo sendo outra coisa, permanece na causa como em outra coisa. Isto é, no caso da causa imanente, a distinção de essência entre causa e efeito, entre produtor e produzido implica uma igualdade de ser: é o mesmo ser que permanece em si na causa e no qual o efeito permanece como em outra coisa.

Pela concepção de Espinosa a participação é pensada como uma participação material e quantitativa. (DELEUZE, 1968, p. 166). As teorias da emanação e da criação concordariam em refutar à participação todo sentido material e quantitativo. As coisas finitas são as partes da potência divina por que elas são os modos dos atributos de Deus. Reduzir as coisas a modos de uma substância única é um meio de fazer os seres naturais dotados de força ou de potência. Uma essência de modo é potência. Participar aqui deve ser compreendido, então, como ter parte; e parte deve ser entendida como parte intensiva, grau de potência ou de intensidade. As coisas participam da potência de Deus, são partes da potência divina, partes singulares, quantidades intensivas ou graus. Parte tem o mesmo sentido que grau: grau de potência ou de intensidade física que é uma parte intrínseca. As partes intensivas da potência divina se distinguem do atributo, como a intensidade da qualidade, e se distinguem entre elas, como os diversos graus de intensidade. Sendo formas

comuns, os atributos são as condições sob as quais a substância possui um todo - potência idêntica à sua essência, e condições sob as quais os modos possuem uma parte desta potência idêntica a sua essência. A potência de Deus se exprime ou se explica modalmente, mas somente por e nesta diferenciação quantitativa. Os modos se distinguem quantitativamente; cada modo exprime ou explica a essência de Deus. Os modos de um mesmo atributo não se distinguem pelo seu lugar, por sua proximidade ou sua distância de Deus. Eles se distinguem quantitativamente, pela quantidade ou capacidade de sua essência respectiva que participa sempre diretamente da substância divina. À hierarquia das emanações se substitui uma hierarquia das modalidades em Deus ele mesmo. Assim, todo efeito é em Deus e permanece em Deus, isto porque Deus ele mesmo é presente em cada um de seus efeitos. Todas as coisas são presentes a Deus que as complica, Deus está presente a todas as coisas que o explicam e o implicam. A presença das coisas a Deus constitui a inerência, como a presença de Deus às coisas constitui a implicação. À hierarquia das hipóstases se substitui a igualdade do ser; por que é o mesmo ser ao qual as coisas são presentes e ele mesmo é presente nas coisas.

A imanência se define, então, pelo conjunto da complicação e da explicação, da inerência e da implicação. As coisas permanecem inerentes ao Deus que as complica, como Deus permanece implicado pelas coisas que o explicam. É o Deus complicador que se explica através de todas as coisas: Deus é a complicação universal, no sentido em que tudo é nele e a universal explicação no sentido que ele é em tudo. A participação encontra seu princípio não mais em uma emanação donde o Uno seria a fonte mais ou menos próxima, mas na expressão imediata e adequada de um Ser absoluto que compreende todos os seres e se explica pela essência de cada um. Como diz Deleuze: “A expressão, então, compreende todos estes aspectos: complicação, explicação, inerência, implicação. Estes aspectos da expressão são também as categorias da imanência; a imanência se revela expressiva, a expressão imanente, em um sistema de correlações lógicas onde as duas noções são correlativas. Deste ponto de vista, a idéia de expressão dá conta da verdadeira possibilidade da participação. É nesta idéia de expressão que o novo princípio de imanência se afirma”. (DELEUZE, 1968, p. 159). A expressão aparece como a unidade do múltiplo, como a complicação do múltiplo e a explicação do Uno. É em torno destes problemas

que aparece na história da filosofia o conceito de expressão.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, G. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1968.

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

_____. **Logique du sens**. Paris: Minuit, 1969.

_____. **Spinoza: Philosophie pratique**. Paris: Minuit, 1981.

NAMER, E. **Bruno ou o universo infinito como fundamento da filosofia moderna**. Apresentação, escolha de textos, bibliografia Emile Namer, trad. Franco de Souza. Lisboa, 1973.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Introdução de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994. v.4, *As Escolas da Era Imperial*.



RELATIONALITY AND INDIVIDUALITY IN SPINOZA

JULLANA MERÇON*

INTRODUCTION

The notion of individuality is central to Spinoza's philosophy¹. This centrality can be firstly explained, on a general ontological register, by the idea that actual existence is organised in the form of individuals. Nothing transcends or underlies the multiplicity of individuals. Substance², identified as God or Nature, is nothing but the infinite process of production of multiple individuals, whereas individuals, being all causally dependent and thus related, are the necessary existence of substance. In other words, the multiplicity of individuals and the unity of substance are reciprocal. Secondly, the concept of the individual figures as crucial in Spinoza's thought for the essential elements it provides to our understanding of his ethical project. Different interpretations of Spinoza's ethics partly reflect different understandings of his notion of individuality. Those who read Spinoza as promoting an atomic view of individuality, for instance, generally explicate his ethical model in egoistic or individualistic

terms. Conversely, interpretive orientations that focus on the expansion of corporeal and mental boundaries conceive his ethics as a relational process in which the formation of more composite individuals does not preclude the expression and development of the individual's striving for self-determination.

This article's main objective is to present distinct interpretations of Spinoza's theory of individuality and to demonstrate how Spinoza's ontology can be partially elucidated if investigated in close association with his epistemology. Since Spinoza conceives the individual as a union of body and mind³, both the physical and the mental constituent aspects of individuality will be examined here. The Spinozist notion of body is our starting point: in defining the body as a conjunction of parts organised under a characteristic proportion of motion and rest⁴ which is dependent on exchanges with other bodies in order to exist⁵, Spinoza asserts the constitutive relationality of bodies. The expansiveness of individual boundaries as an idea that derives from the focus on the defining relational aspects of bodies is then explored through Spinoza's comments on the difference between part and whole⁶, but also through the notion of the "inorganic body" (Collier, 2002), which is followed by a discussion concerning whether the political state can be regarded as a genuine individual (Matheron, 1988; Barbone, 2001). To the discussion based on more

* Doutoranda em Filosofia na UNIVERSIDADE DE QUEENSLAND, AUSTRÁLIA, onde relê o projeto ético-político spinozano à luz do conceito de educação: educação da imaginação, educação do desejo.

¹ The following abbreviated notation will be used when referring to Spinoza's *Ethics*: EI (II, III, IV, V) for *Ethics*, Part I (Roman numerals refer to the Parts of the *Ethics*); A for axiom; C for corollary; D for demonstration (or definition if followed by an Arabic numeral); L for lemma; Post. for postulate; P for proposition; Pref. for preface; S for scholium (Arabic numerals denote the lemma, proposition or scholium number); and, Ap for appendix. Citations from the *Ethics* and from Spinoza's correspondence are quoted from *The Ethics and other works. A Spinoza Reader*. Edited and translated by Edwin Curley; New Jersey: Princeton University Press, 1994.

² Substance for Spinoza is not defined in Aristotelian terms as individuals (in the case of primary substances) or species (secondary substances), or as in Descartes for whom mind and matter are also substances. For Spinoza, substance is "what is in itself and is conceived through itself, that is, that whose concept does not require the concept of another thing, from which it must be formed" (EI D3). In this sense, there is only one substance, that is, God or Nature.

³ "The mind and the body are one and the same individual, which is conceived now under the attribute of thought, now under the attribute of extension" (EII P21 S). For Spinoza, since mind and body are modes of a single substance rather than distinct mental and material substances, there can be no causal interaction between them. This idea conveys his thesis of parallelism. The correspondence between mind and body is also asserted by the following passages: "The object of the idea constituting the human mind is the body, or a certain mode of extension which actually exists, and nothing else" (EII P13); and "the idea of the mind and the mind itself are one and the same thing" (EII P21 S).

⁴ EII P13 A2 L1.

⁵ EII P13 Post. 4.

⁶ Letter 32.

physicalist interpretations, epistemological considerations are introduced. They will clarify that the extendible character of the human body and mind, although always actual, can constitute distinct experiences of integration: one characterised by imagination or the local awareness of its relations, and the other defined by reason, that is, the understanding of the causal connections that engender it. Following this interpretive strand, I argue, in line with Heidi Ravven (2002) and Etienne Balibar (1997), that Spinoza's theory of individuation is better comprehended if examined in association with his epistemology.

The ethical implications that emerge from this association are also clear. Since Spinoza equates virtue with a transition to greater self-determination or activity, I will demonstrate how the forms of integration engendered by imagination and reason are also differentiated by their corresponding effects on the power with which individuals strive to preserve their existence (this striving being their *conatus*)⁷. While in imaginative systems individuals' power to act is decreased, in rational systems it is enhanced as a result of a more adequate understanding of the connectedness they experience in Nature. This latter understanding facilitates the union between individuals, leading to the formation of a collective or superior individual in which each participating individual has its self-determination enlarged. Since activity is achieved through the transformation of inadequate modes of knowledge into more adequate ones, a virtuous life is one in which the cultivation of reason is essential. Spinoza's ethics can thus be understood as a process in which our powers to act or preserve ourselves are incremented as we unite with others "under the guidance of reason"⁸. As his ethical project entails the expansion of our understanding, I argue that it can be interpreted as a transindividual process of education of the imagination – each individual constituting a moment in this process or a determinate level of integration.

The interpretive position which maintains that relationality and the expansiveness of individual boundaries are essential aspects of Spinoza's ontology is here supported not only for the textual evidence shown to validate it but also for the challenging consequences it poses to our traditional forms of

thinking. In conceiving the individual as constitutively relational, the boundaries that distinguish self and other gain flexibility and the focus shifts to the very processes which define individuals. Consequently, ethics is more clearly viewed as a dynamic system of sociability which is conditioned by distinct regimes of knowledge. The transition to more rational systems entailed by ethics can thus be envisaged as a process of education of the imagination. Moreover, since the mind is a series of ideas corresponding to the series of states of its body (see note 4), an adequate examination of Spinoza's epistemology involves his theory of affects. The close association between reason and affectivity as conceived by Spinoza constitutes one of his most invaluable philosophical contributions and is also illuminated by his relational ontology⁹.

THE BODY: CHANGING TO CONSERVE

Spinoza asserts that "the mind and the body are one and the same individual, which is conceived now under the attribute of thought, now under the attribute of extension"¹⁰. He also maintains that "the object of the idea constituting the human mind is the body"¹¹ and that "no one will be able to understand it adequately, or distinctly, unless he first knows adequately the nature of our body"¹². Thus, in line with Spinoza's prescription and following his own steps in the *Ethics*¹³, I depart from his notion of body in order to understand his conception of mind and subsequently his theory of individual.

In accordance with the physics of his epoch and in interlocution with Descartes, Spinoza used a double vocabulary to speak of the body. On one hand, the *Ethics* presents what Deleuze (2002, p. 128) calls a *kinetic proposition*: "Bodies are distinguished from one another by reason of motion and rest, speed and slowness, and not by reason of substance"¹⁴. This ratio of movement and rest which distinguishes a body from others is maintained by the way through which a great number of particles or individuals compose the

⁹ It is not the purpose of this article to investigate the implications of Spinoza's relational ontology for his theory of affects. The reader, however, is invited to draw such connections.

¹⁰ EII P21 S.

¹¹ EII P13.

¹² EII P13 S.

¹³ Where in the second part, entitled "of the nature and origin of the mind", Spinoza offers a detailed account of the notion of body.

¹⁴ EII P13 A2 L1.

⁷ "Each thing, as far as it can by its own power, strives to persevere in its being" (EIII P6).

⁸ "Men who, from the guidance of reason, seek their own advantage – want nothing for themselves which they do not desire for other men" (EIV P18 S).

bodies¹⁵. These particles or individuals are extrinsic parts which are different from one another, and relate to one another under a characteristic ratio. Thus movement and rest constitute both the way through which a body is extrinsically distinguished and the relations between simple bodies or particles. In addition to the kinetic definition, ideas referring to an *affective dynamics* are also deployed by Spinoza in order to explain what a body is. Since a body is in constant contact with other bodies, affecting and being affected by them, Spinoza considers these affections as a power which will also define bodies.

Between the kinetic and the dynamic propositions there is a clear relation of correspondence. As the human body is composed by a great number of parts, and these extensive parts affect each other by nature, Spinoza concludes that the body will therefore be affected in a great number of ways¹⁶. In the same manner that extensive parts belong to a body under a certain relation, the affections of a body correspond to its power to be affected. It is through the motion and rest of other composite bodies that a body is affected and determined to motion and rest. The structure of a body is hence the composition of its relation of motion and rest inasmuch as that which a body can do corresponds to the nature and the limits of its power to be affected. For the purposes of this paper my analysis will concentrate on the kinetic or mechanic aspects through which the body is defined.

We can see that in both the kinetic and the dynamic explications the body is neither defined by its organs, functions or ends nor it is defined as a substance. For Spinoza, bodies are finite modes or modifications of the absolute substance or nature. But what does it mean to be a mode? The concept of mode is different from that of substance as it is “that which is in another through which it is also conceived”¹⁷ – thus a mode is understood as existentially and conceptually dependent. By stating that a mode is finite, Spinoza means that it is limited by other modes of its kind (bodies limit bodies, and ideas limit ideas). The finitude of a mode denotes that it has no absolute self-sufficiency, that it can only be comprehended through its relation with substance and other modes. In short, the concept of mode indicates a constitutive opening: bodies (and minds) are not understood as enclosed or self-contained, but as constitutively relational.

At a physical level, the fundamental relationality of modes can be demonstrated through the reciprocity between constancy and change. This reciprocity accounts for the conservation of a body and is explained by Spinoza through three basic processes: 1. the exchange of extensive parts, in other words, the continuous removal of some parts of a body while at the same time parts of other bodies are incorporated, maintaining a certain proportion of motion and rest invariant¹⁸; 2. the change in size of constituent parts provided this does not modify the global relation of motion and rest¹⁹; 3. the modification of some partial movement which is compensated by another under the affection caused by exterior bodies²⁰. Since for Spinoza component parts can be understood as both matter and movement, the exchange of extensive parts does not differ from the exchange of moves. Thus the constant change of extensive parts and the variation of motion and rest between particles do not necessarily imply an alteration of the whole - the same characteristic proportion of motion and rest can continue to exist between the mode's great number of parts. Such processes describe a state in which bodily coherence implies a state of dynamic equilibrium. It is important to note that the conservation of a body is not only compatible with such continuous changes of its constituent parts and their partial motions, but is nothing but this very process. It is in this sense that Spinoza asserts that the preservation of a body is dependent on its regeneration, which is in turn dependent on the interactions with a great many other bodies²¹.

Hans Jonas (1973, p. 269) notes that with Spinoza, for the first time in modern thought, the individual is defined not as a machine that functions as a closed system, but as a unified plurality sustained by a sequence of exchanges with the environment, and whose form of union constitutes its only enduring feature: “substantial identity is thus replaced by formal identity”. A mode's form is what distinguishes it from other modes, it is a determinate configuration that continues to exist throughout the interactions on which it depends and that is evidenced by its self-affirming effort or *conatus* by which a mode tends to persevere in existence. Form, continuity, and relation are, according to Jonas²², the three characteristics that define a mode

¹⁵ EII P13 Post 1.

¹⁶ EII P13 Post 3.

¹⁷ EI def D5.

¹⁸ EII L4.

¹⁹ EII L5.

²⁰ EII L7.

²¹ EII P13 Post.4.

in Spinoza.

THE EXTENDIBLE INDIVIDUAL

The aspects that have just been presented as the defining characteristics of a single existent mode (namely, its form, continuity and relation) can also be identified as constitutive of Nature as a whole. The totality of the universe can be considered a single individual which is defined by the total ratio of motion and rest derived from the sum of all relations. This conception of different levels of individuation is more explicitly put forward by Spinoza in one of his letters to Oldenburg²³, where he demonstrates how the different particles of the blood (lymph, chyle, and the like), each with its distinctive relation, will relate so as to form the blood under a third relation. The blood, in turn, is also a composite part of the human body under another dominant relation. Spinoza makes clear that there are objective levels or orders of magnitude in Nature which are defined by their interactions or reciprocal actions. The distinction between whole and part is thus relative: something which is a part at one level can be a whole at another level, and conversely. What defines the whole and the part, however, is certainly not arbitrary or merely apparent. Its reality is based on the characteristic proportion of motion and rest of individuals.

If on the level of Nature as a whole, all relations can be combined, on other levels, however, not every interaction will enhance the individual's preservation. Some might in fact modify its defining ratio of motion and rest in ways that lead to its annihilation²⁴. Deleuze (1968, 2002) suggests that the processes involving the conservation or destruction of a finite mode should be described in terms of composition and decomposition of its characteristic relations. Two cases account for these processes: If two composite bodies meet and the relations which define each of them agree, a composition of such relations will occur or, in other words, the extensive parts of one will adjust to the parts of the other, thus generating a third relation which is formed by the composition of the preceding relations. In this case, a body-composite of the original bodies will be engendered, enhancing their preservation²⁵. However, it could also be the case that the constitutive relations of two bodies that meet do

not compose or combine with one another. Such bodies would then be either indifferent to each other or one would decompose the other's characteristic relation. Thus, using Spinoza's example of the blood composite, if we consider the intrusion of poison whose relations will not agree with those of the blood, we will see that the decomposition or destruction of the blood's constitutive relation is bound to occur. The destruction of the human body of which the blood is a part is the likely outcome of this alteration of the characteristic relation of the body²⁶.

Andrew Collier (2002) analyses the processes of composition or enlargement of constitutive relations not only from a corporal perspective. He argues that "we must consider the body as extendible, in the sense that the more the body in the narrow sense interacts with the world about it, the more that world is to be counted as part of the person's *inorganic body*"²⁷. This expansiveness attributed to bodies would thus solve the problem that emerges from Spinoza's definition of the mind as an idea of the body²⁸. Considering that for Spinoza "the idea of any mode in which the human body is affected by external bodies must involve the nature of the human body and at the same time the nature of the external body"²⁹, the body to which an idea corresponds would thus encompass the external objects with which it relates as its own parts. Collier asserts that every day experiences attest to the expansiveness of our notion of body beyond the limits of our body-actual: to a certain degree, prosthetics, clothes, vehicles and tools are treated as part of us. Some of these objects largely increase our power to affect and be affected. In this sense, the configuration of the inorganic body depends on how essential its experienced interactions are. The alterability of these exchanges and subsequent constitution of the inorganic body are defined by one's efforts to persist in existence. Since existence is only made possible through multiple relations, Collier argues that "the body which the *conatus* is striving to preserve is not the body-actual, but something indefinitely larger, and the more

²⁵ EIV P18 S.

²⁶ "Things which bring it about that the human body's parts acquire a different proportion of motion and rest to one another bring it about that the human body takes on another form, that is [...], that the human body is destroyed, and hence rendered completely incapable of being affected in many ways" (EIV P39 D).

²⁷ *Ibid.*, p. 292.

²⁸ EII P13.

²⁹ EII P16.

²² *Ibid.*, p. 265.

²³ Letter 32.

²⁴ EIV P39 D.

that that *conatus* succeeds, the larger the body that it pertains to”³⁰.

Also allowing extensive enlargements as part of the notion of individual, Alexandre Matheron (1969, p. 37-61) defines the individual in Spinoza by its constituent material and formal elements. The material element refers to the organization of the particles that form a body under its invariable proportion of motion and rest. The formal element differentiates between a simple aggregate of things and a defined formal structure. It is a unifying formula which regulates the pattern of movement and rest among the individual parts. Moreover, it is the source of the individual’s operations and that by which the individual strives to sustain in existence: its *conatus*. Matheron states that an individual in Spinoza is, therefore, nothing other than the totality of its parts (its material element) expressed through a determinate unifying formula (its formal element). According to Matheron³¹, such a definition allows us to consider many different things as individuals: “the solar system, the planet earth, a cyclone, a stone, a biological organism, etc. It equally applies to the total of the Universe. [...] It is also applicable, among other things, to political societies”.

EXPANSION CONSTRAINED:

THE ATOMIC INDIVIDUAL AND THE STATE

While the focus on the relational constitution of individuals has allowed some scholars to argue for a version of individuality that admits various levels of integration, other examiners of Spinoza’s texts have argued that there is much evidence to disprove the notion of an extendible individual. Robert McShea (1969), Lee Rice (1990) and Steven Barbone (2001), for instance, argue, in direct opposition to Matheron, that the kind of unity that a political society or state embodies does not constitute a genuine individual in Spinoza’s terms. Barbone³² asserts that “the *conatus* is a force found ‘inside’ each individual” and an individual cannot be understood as such if its unifying force is explained by external elements that form it. In this sense, a pile of stones cannot be considered an individual given that there is nothing internal to it that functions as a formal element, no unifying force or *conatus* by which it strives to preserve its existence and

operations as a defined conjunction. Barbone also suggests that we imagine a school of fish: each individual fish would congregate with other fish not because of the ‘individual’ group, but because by joining the school each individual fish maximises its chances of survival. There is no general *conatus* or global effort being exerted to preserve the school’s operations or existence as a collective.

Furthermore, Barbone utilises Spinoza’s statement from EII D7 to clarify the distinction between an individual constituted by a number of things and a singular thing composed by many individuals: “if a number of individuals so concur in one action that together they are all the cause of one effect, I consider them all, to that extent, as one singular thing”. The school of fish would thus be considered a thing and not an individual.

Given that an individual for Spinoza is conceived as both a mind and a body³³, the philosopher’s references in his political writings and the *Ethics* to a collective mind could lead to the conclusion that states ought to be considered authentic individuals. Barbone³⁴ notes, however, that Spinoza’s statements are counterfactual and hence do not indicate the reality of a social mind. In the *Ethics*, for example, Spinoza asserts that “man [...] can wish for nothing more helpful to the preservation of his being than that all should so agree in all things that the minds and bodies of all would compose, as it were [*quasi*], one mind and one body”³⁵. Barbone concludes that, at the most, social entities can be considered metaphorical or *quasi* individuals, but not actual individuals. Additionally, he argues that the distinction between individuals and *quasi* individuals is crucial as it informs the type of relationship individuals establish with the state. He suggests that in Spinoza’s “individualistic and egoistic” philosophy political institutions are not more important than the individuals joined in them: “the state exists for the benefit of each individual who finds him or herself in it, and it cannot be the case that an individual exists for the benefit of the state”³⁶.

ADEQUATE AND INADEQUATE EXPANSION

Heidi Ravven (2002) acknowledges the contradictions found in the *Ethics* in regard to the

³⁰ *Ibid.*, p. 298.

³¹ *Ibid.*, p. 42.

³² *Ibid.*, p. 100.

³³ EII P21 S.

³⁴ *Ibid.*, p. 105.

³⁵ EIV P18 S.

³⁶ *Ibid.*, p. 106.

extendible character of the body and mind and argues that such an aspect of Spinoza's ontology is more clearly stated and unambiguously maintained by Spinoza in his *Short Treatise*, which was written before the introduction of the *conatus* doctrine in the *Ethics*. In her article "*Spinoza's individualism reconsidered*", Ravven claims that the body politic and other social entities are neither strictly metaphorical (and in that way they do not supposedly disguise Spinoza's true atomic individualism), nor are they natural individuals (which constitute the way things really are in the order of nature and explanation). Instead, social entities "convey the real (yet limited) character of the local extension of the body and mind as encompassing their immediate environment"³⁷. This limited extension is true, it is factually existent and thus not metaphorical, but it is not ultimately adequate either materially or intellectually for it neither makes manifest nor apprehends its underlying causal system and explanation.

Ravven asserts that by focusing on Spinoza's physics to explicate the notion of individual, Collier and Matheron undermine the fundamental contrast between an adequate version of expansion and an inadequate one. The expansion that involves only the direct environment, as conceived by these authors, characterises the inadequate version. In opposition to Barbone's claim about the implausibility of defining the state as an individual, she also notes that in the *Short Treatise* the mind and body politic could be considered to have the same status that Spinoza grants to the expansion of the body-mind in and through its immediate interactions: the expansion is thus real but inadequate, both in scope and in form.

What would then distinguish an adequate type of expansion from an inadequate one? Before we respond to this question, it is important to recall that for Spinoza the mind is the idea of which the body is the object.³⁸ The mind is hence ongoing thinking, which is reflective and expressive of its own body. Its activity (or the activity that it indeed is) corresponds to the bodily alterations as the body encounters other bodies which affect it and change it. The mind is not a substance, a self that thinks or a container for thoughts. The human individual, defined as body and mind, is therefore its extensive constitution, expressed as a certain ratio of motion and rest maintained through constant interactions with other bodies, and its awareness of each

moment in that interactive process.

Since the body, of which the mind is an idea, is continuously affecting and being affected by other bodies, the mind is the idea not only of the body to which it corresponds, but also of the ongoing relation between the body and its immediate environment. And considering that the mind is not a substance or a container but the very activity of thinking, as that relation is made present in its thinking it actually is that relation. The mind, therefore, is not an isolated unit set against an external world which it apprehends, but is the process of encompassing the relation between body and world in thought.

Ravven³⁹ notes that the thinking or knowledge which corresponds to the various alterations of corporal boundaries that result from the body's interactions with its immediate environment is inadequate because the reality that mere awareness involves is local, partial, and non-causal. In the *Short Treatise*, Spinoza maintains that true or adequate understanding entails a transition from the knowledge of the immediacy of bodily alterations to the knowledge of the extensional and mental causal order. This second type of knowledge consists primarily in the understanding of the causes that, in Spinoza's view, serve as a genetic explanation for things (among them, the mind and the body). The association between cause and genetic explanation is made explicit in Spinoza's rule of definition:

The rule is this: that belongs to the nature of a thing [the causes] without which the thing can neither exist nor be understood [and this, we have been told, is God]: but this is not sufficient; it must be in such a way that the proposition is always convertible, viz. that what is said also can neither be nor be understood without the thing⁴⁰.

In other words, the causes that engender a thing define it, that is, belong to its nature materially and conceptually. The boundaries between a thing, its material causes and intellectual explanations are thus dissolved. In understanding the causes of its mind and body, an individual incorporates them, mentally becoming these causes, which will then operate immanently as the thinking activity that the mind is. Deleuze (1968, p. 143) points out that Spinoza's notion of knowledge as genetic explanation finds in Aristotle

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ KV II Preface [5] of the *Short Treatise*, cited in Ravven (2002, p. 252).

³⁷ *Ibid.*, p. 263

³⁸ EII P13

its source: “Spinoza does not merely mean that the effects known depend on causes. He means in Aristotelian manner that knowledge of a thing itself depends on the knowledge of its cause”. In this sense, an understanding is adequate insofar as, from those clearly conceived properties of a thing, we formulate a genetic definition from which follow all of its known properties. A thing’s definition would thus express its efficient cause or the genesis of what it defines; that is to say that when the thing’s idea expresses its own cause an adequate idea is formed.

Instead of reproducing in idea the body’s experiences of its own reactions to the immediate surroundings, the human individual can think of the causal extensional order so as to understand the genesis of its own particular body as a mode of extension. In assimilating this general causal order, the individual’s mind becomes identical to the substantial order of thought. As Ravven points out, it is not that one’s thinking of reality is then transformed but it is the very reality of one’s mind that changes. Furthermore, in an immanent system, the more adequately a mind thinks, the more substantial or integrated to the whole of nature it becomes, and not only the more of nature’s order it mirrors or represents. In absorbing the determining ideas, the distinctions between what is internal and what is external to the individual are shown to be inadequate. However, it is important to note that as boundaries are reshaped in virtue of the mind’s assimilation of the general order of causality, the original limited individual is reconfigured but its individuality is not extinguished – it is, indeed, enhanced. In this sense, Rorty (2001, p. 289-290) asserts that “as ideas become increasingly adequate, individuation is correspondingly diminished (EIV P35). To the extent that two individuals have increasingly adequate ideas, they are decreasingly differentiated”. Nonetheless, “in diminishing their individuation, individuals do not diminish their individuality”. Indeed, individuality – understood as the power of an individual to preserve and determine itself – augments in direct proportion to the decrease of individuation, as the inadequate ideas that individuate are absorbed into the co-determinative system of adequate ideas.

The direct association between the expansion of individual boundaries that derives from adequate ideas, on one hand, and the augmentation of the individual’s capacity to preserve its existence, on the other, will be further explored in the following section.

The concepts of imagination and reason will be deployed for this purpose.

REASON AS A TRANSINDIVIDUAL SYSTEM OF INTEGRATION

As we have seen, Ravven demonstrates how the constituent relationality of human individuals in Spinoza allows us to conceive their expansiveness or non-atomic configuration in both cases: 1. when there is only an immediate awareness of local interactions and 2. when the mind assimilates its causes or the genesis of its ideas and bodily modifications. In the first case, imagination is at work. As our bodies retain traces of the changes brought about by other bodies, the mind regards the other bodies as present even when they no longer exist⁴¹. Imagination consists in the mind regarding bodies in this way. Its inadequacy resides in the confused perception that an individual has of other bodies and its own since it is aware of their effects on its body but not of the causes; it functions as if it reached conclusions without premises⁴². In social terms, imagination is fostered by processes of affective imitation and successive identifications (where one recognises the other from oneself and oneself from the other) through which culturally established ideas are transmitted. Imagination is thus not only the result of personal and idiosyncratic experiences, but also of socio-cultural contents, inherited conceptions and collective fictions. In the second case, the individual’s boundaries are transformed as a result of reason. The understanding by an individual’s mind of non-immediate causal connections (that, as shown, serve as an explanation of its own genesis) constitutes an adequate kind of knowledge or reason. Reason is governed by *common notions* which are universally applied to any object and also common to all human minds since they are ideas of properties which can be found equally in the whole and in the parts⁴³. When the mind knows according to reason, it is “determined internally, from the fact that it regards a number of things at once, to understand their agreements, differences, and oppositions”⁴⁴.

Etienne Balibar (1997, p. 30-31) suggests that both imagination and reason are not conceived in Spinoza as faculties of the mind, but as transindividual systems in which different minds are mutually

⁴¹ EII P17 D, C.

⁴² EII P28 D.

⁴³ EII P40 S.

implicated. Imagination and reason as such are processes and the individuals involved correspond to moments in these processes, indicating determinate levels of integration. In imaginative systems, individuals are dominated by inadequate or confused ideas which oscillate between contrasting illusions: individuals regard each other as either identical or incompatible. In rational systems, individuals identify each other as different but also acknowledge that they share much in common; they are irreducible to one another, each having what Spinoza calls a specific *ingenium*, while being reciprocally useful or *convenientes*. In both cases, there is relationality or transindividuality, but one form being opposed to the other. This is why Balibar argues that each kind of knowledge can thus be considered as a specific way to establish a connection between the individual's preservation and the institution of a community.

In stating that there is nothing more useful to humans than other humans⁴⁵, Spinoza recommends the reciprocal use of each other's forces. The building of a community where there is common understanding of nature's determination, a community in which the minds and bodies of all compose, "as it were", one single body and one single mind, is seen to enhance self-conservation⁴⁶. Thus, reason as a transindividual system engenders forms of integration based on mutual convenience, in which each individual's striving to preserve itself is empowered by others', building up a collective or superior individual without suppressing their self-determination⁴⁷. On the contrary, the shared use of reason can only enlarge each individual's capacity to think or know, and accordingly their power to persevere in existence.

The interdependence between the capacity to preserve ourselves, our predominant mode of knowledge and the type of community in which we partake indicates how ontology, epistemology, politics and ethics are closely related in Spinoza's philosophy. Nevertheless, the expansion of our powers to act, and subsequently the exercise of reason and harmonious forms of sociability, is not to be viewed as necessarily progressive. Since, according to Spinoza, inadequate

ideas will never cease to constitute human experience, ethics is better understood not as a linear process towards more rational individuals and societies. The inextricable relation between knowledge and affectivity largely accounts for the complexities of the ethical process – a never ending process of education of our imagination and desire.



REFERENCES

- BALIBAR, Etienne. **Spinoza: From individuality to transindividuality**. Eburon: Delft, 1997.
- BARBONE, Steven. What counts as an individual for Spinoza? In: Koistinen, Olli I. & Biro, John I. (Eds).

⁴⁴ EII P29 S.

⁴⁵ EIV P18 S.

⁴⁶ EIV P18 S.

⁴⁷ Various passages of the *Ethics* convey the idea that relationships based on individuals' common nature form a superior individual without diminishing their capacity to preserve their existence: EIV P38-39; EIV P2-7; EIV P29-31; EIVP38-40.

Spinoza: Metaphysical Themes. New York: Oxford University Press, p. 89-112, 2001.

COLLIER, Andrew. The Materiality of Morals: Mind, Body and Interests in Spinoza's *Ethics*. In: Segal, Gideon. & Yovel, Yirmiyahu. (Eds). **Spinoza.** Burlington: Ashgate, Dartmouth, p. 285-308, 2002.

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

_____. **Espinoza. Filosofia Prática.** São Paulo: Escuta, 2002.

JONAS, Hans. Spinoza and the Theory of Organism In: Greene, Marjorie. (Ed). **Spinoza: A collection of critical essays.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, p. 259-278, 1973.

MATHERON, Alexandre. **Individu et Communauté chez Spinoza.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

MCSHEA, Robert. Spinoza on Power. **Inquiry** 1/12, Spring, p. 133-143, 1969.

RAVVEN, Heidi. Spinoza's Individualism Reconsidered. Some lessons from the *Short Treatise on God, Man, and his well-being*. In: Segal, Gideon. & Yovel, Yirmiyahu. (Eds). **Spinoza.** Burlington: Ashgate, Dartmouth, p. 237-264, 2002.

RICE, Lee. Individual and Community in Spinoza's Social Psychology. In: Curley, Edwin. & Moreau, Pierre-François. (Eds). **Spinoza: Issues and Directions.** Leiden: E.J. Brill, 1990.

RORTY, Amelie. The two faces of Spinoza. In: Lloyd, Genevieve. (Ed.). **Spinoza. Critical Assessments of Leading Philosophers.** London and New York: Routledge, p. 289-290, 2001. 2 v.

SPINOZA, Benedictus de. The Ethics and Letters. In: Curley, Edwin (Ed. and Translation to English). **The Ethics and other works. A Spinoza Reader.** New Jersey: Princeton University Press, 1994.



ESPINOSA A PARTIR DE UM POEMA

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA *

*AS TRANSLÚCIDAS MÃOS DESSE JUDEU
NA PENUMBRA CINZELAM OS CRISTAIS,
E A TARDE QUE SE ESVAI É MEDO E FRIO.
(AS TARDES SEMPRE ÀS TARDES SÃO IGUAIS).
AS MÃOS, BEM COMO O ESPAÇO DE JACINTO
QUE EMPALIDECE NOS CONFINES DO GUETO,
QUASE INEXISTEM PARA O HOMEM QUIETO
QUE ESTÁ SONHANDO UM CLARO LABIRINTO.
NÃO O PERTURBA A FAMA, ESSE REFLEXO
DE SONHOS NO SONHO DE OUTRO ESPELHO,
NEM O AMOR TEMEROSO DAS DONZELAS.
LIBERTO DA METÁFORA E DO MITO,
LAVRA UM ÁRDUO CRISTAL: O INFINITO
MAPA DAQUELE QUE É SUAS ESTRELAS.*

SPINOZA

JORGE LUÍS BORGES¹

No final do livro II da REPÚBLICA (376 ss) Platão censura os poetas por não respeitarem a verdade, ficcionando mitos.

Costumo iniciar os meus cursos sobre Espinosa com este poema de Jorge Luís Borges por me parecer criar um clima propício a um posterior estudo sobre o autor. Como sabemos, não é função da poesia ensinar, informar ou fazer demonstrações. No registo poético a imaginação tem primazia, a sugestão domina, a metáfora e o símbolo lideram o discurso. Algumas pinceladas bastam para nos comover e motivar, transportando-nos para universos a que outros meios dificilmente nos fariam aceder, criando climas que despertam o nosso interesse.

Borges traça-nos em poucas linhas um retrato de Baruch/Bento/Benedito de Espinosa e provoca em nós o desejo de melhor o conhecer. Apresenta-o numa aura de mistério, como personagem que deliberadamente se oculta e disfarça, temeroso de tudo o que o possa afastar do seu projecto de vida. Será

* 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.

¹ Jorge Luís Borges, NOVA ANTOLOGIA PESSOAL, tradução de António Alçada Baptista, Lisboa, Difel, 1983, p. 37.

correcta esta visão? Por bela que seja – e inegavelmente este poema é bellissimo – nem tudo aquilo que é dito se adequa totalmente à vida e ao pensamento de Espinosa. As informações dadas sobre o autor da *Ética*, veiculam simultaneamente alguns dos preconceitos que habitualmente se lhe associam. Aproveitamos então este poema para, pela mão de Borges, reflectir um pouco sobre este filósofo que fez da Holanda a sua pátria.

... ESSE JUDEU

Há quem se entranhe no pensamento de um autor sem se preocupar em o inserir num determinado tempo e lugar, como se tais factos fossem de somenos importância. Contesto essas hermenêuticas desenraizadas por contribuírem perigosamente para um dos preconceitos maiores no estudo da filosofia – a descorporização dos pensadores, abordados como seres exclusivamente racionais, libertos do corpo, despojados de uma cultura, destituídos de família e de amigos, alheios aos afectos. Encarados deste modo, transformam-se realmente naquilo que Paul Nizan censura, dizendo que “os filósofos são mais ligeiros que os anjos, não têm aquele peso dos vivos que amamos, nunca experimentam a necessidade de caminhar entre os homens”¹.

Não é indiferente em Espinosa, o chão de que parte, relativamente ao qual tem um olhar crítico mas que lhe trouxe um suporte sobre o qual edificou a sua obra. Nascido em Amsterdão em 1632, teve como pais judeus portugueses forçados a deixar a pátria para escapar às perseguições da Inquisição². Como todos os “marranos”, praticaram um cripto-judaísmo para poderem manter viva a sua fé. Só quando definitivamente instalados na Holanda se integraram plenamente nas crenças e preceitos da Nação, o que

¹ Paul Nizan, LES CHIENS DE GARDE, Paris, F. Maspéro, 1974, p. 30.

² Para aprofundar as origens portuguesas de Espinosa veja-se António Borges Coelho, A INQUISIÇÃO DE ÉVORA, Lisboa, Caminho, 1987, vol. I, “Os antepassados de Bento Espinosa”, pp. 438 e segs.

nem sempre foi pacífico. O caso Uriel da Costa é exemplar. O seu destino trágico não pode deixar de ter impressionado Espinosa embora seja discutível a influência directa que sobre ele possa ter exercido³.

A educação de Espinosa fez-se no interior da comunidade portuguesa de Amsterdão, um grupo com características particulares dentro do judaísmo, adquirindo na época um prestígio imenso pela sua prosperidade⁴. Os judeus portugueses participaram no surto económico das Províncias Unidas, transferindo os seus capitais para este país. A tolerância relativamente às diferentes confissões religiosas fez dele uma terra prometida para os perseguidos, difundindo-se mesmo entre os judeus do Norte de África que o esperado Messias nasceria na Holanda. O filósofo foi sensível a esta atmosfera de liberdade, e presta-lhe homenagem no prefácio que escreve ao TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO:

“E já que nos coube em sorte esta rara felicidade de viver numa República, onde se concede a cada um inteira liberdade de pensar e de honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais estimado nem mais agradável do que a liberdade, pareceu-me que não seria tarefa ingrata ou inútil mostrar que esta liberdade não só é compatível com a piedade e a paz social, como, inclusivamente, não pode ser abolida sem se abolir, ao mesmo tempo, a paz social e a piedade.” (Espinosa, TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO)⁵.

Podemos pensar que estas considerações sobre a paz e a liberdade na Holanda são uma estratégia para

³ Há muita literatura sobre este tema. Destaco duas obras particularmente interessantes: I.S. Révah, *DES MARRANES À SPINOZA*, Paris, Vrin, 1995 e Yirmiyahu Yovel, *SPINOZA AND OTHER HERETICS*, Princeton University Press, 1989, trad. port. ESPINOSA E OUTROS HEREJES, Lisboa, INCM, 1993.

⁴ O nº 3 dos *CAHIERS SPINOZA* é todo ele dedicado à comunidade judaica de Amsterdão no século XVII. Vj. AAV, *SPINOZA ET LES JUIFS D'AMSTERDAM, MARRANES ET POST-MARRANES*, Paris, Éditions Réplique, 1980.

⁵ TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO, trad. port. Diogo Pires Aurélio, Lisboa, INCM, 1988, p. 114.

“Cum itaque nobis haec rara foelicitas contingeret, ut in Republica vivamus, ubi unicuique judicandi libertas integra, & Deum ex suo ingenio colere conceditur, & ubi nihil libertate charius, nec dulcius habetur, me rem non ingratham, neque inutilem facturum credibi, si ostenderem hanc libertatem non tantum salva pietate, & Reipublicae pace concedi, sed insuper eadem, non nisi cum ipsa pace Reipublicae, ac pietate tolli posse.”

Spinoza Opera, hersg. von Karl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1972, 5 vols. G. III, p. 7.

conquistar os políticos e os filósofos a quem esta obra se destina. Posto que fale muito dos judeus e do judaísmo, o TRATADO insere-se num outro contexto e visa objectivos alheios à mundividência da comunidade hebraica de Amsterdão. Esta, embora agindo no interior de um país constituído por diferentes confissões religiosas, rege-se por leis próprias que zelosamente cumpre. É uma sociedade fechada, exemplar no acatamento da lei geral, com a qual os seus dirigentes procuram estar de acordo; intransigente no judaísmo que internamente defende e impõe aos seus membros.

O tradicionalismo e rigorismo dominantes percebem-se se atendermos às vicissitudes que sofreram os seus fundadores. Ameaçados no seu país de origem pela fé que professavam, viveram largo tempo na prática do catolicismo, por vezes desempenhando cargos ligados à Igreja (é o caso de Uriel da Costa). A comunidade só poderia sobreviver se respeitasse um conformismo absoluto, reaprendendo um judaísmo depurado e sem desvios. Há escolas que se constituem para tal fim. Espinosa terá estudado nelas pois a sua educação foi a que habitualmente se ministra a um jovem com a sua origem e estatuto. Cedo no entanto começa a ter dúvidas, a levantar problemas e a pôr em causa crenças e ritos. O seu percurso hebraico teve como desfecho a expulsão da Sinagoga, numa condenação duríssima na qual é banido e proibido de se dar com os seus pares. Eis algumas passagens do texto do *herem* (excomunhão), curiosamente redigido em português da época pois era essa a língua que estes judeus falavam e na qual escreviam:

“Com sentença dos Anjos, com ditto dos Santós, nos henhermamos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de Espinoza (...) com todas as maldisois que estão escrittas na Ley. Maldito seja de dia e malditto seja de noite, maldito seja em seu deytar e malditto seja em seu levantar, maldito ele em seu sayr e malditto ele em seu entrar; não querera Adonai perdoar a elle (...). Advirtindo que ninguem lhe pode fallar bocalmente nem por escrito, nem dar-lhe nenhum favor, nem debaixo de techo estar com elle, nem junto de quatro covados, nem leer papel algum feito ou escrito por ele.” (TEXTO DA EXCOMUNHÃO DE ESPINOSA)⁶.

Afastado aos vinte e quatro anos da sua gente, fica sem chão, sem amigos, sem língua. Recusado por judeus e olhado com desconfiança por cristãos, é no

⁶ João Colerus, *VIDA DE BENTO DE ESPINOSA*, Edição da Câmara Municipal da Vidigueira, 2000, p. 15, nota 1.

entanto na cultura europeia que procura inserir-se, aprendendo latim e familiarizando-se com os filósofos coevos. Mais do que judeu, é alguém que se situa numa confluência de tradições, delas colhendo elementos para a sua obra. Mas não é um homem só.

... *NOS CONFINS DO GUETO*

A ideia do isolamento de Espinosa é outro mito que se cria mas que não corresponde à verdade, pois nem antes nem depois da sua excomunhão levou vida de segregado ou de eremita. A família onde nasceu era, segundo o seu biógrafo Colerus, uma família abastada que lhe proporcionou meios quer intelectuais quer económicos para se tornar autónomo:

“Embora comumente se escreva que foi pobre, e de baixa condição, certo é foram os seus pais pessoas de distinção e abastadas, judeus portugueses, que habitavam uma bela casa, junto do antigo templo português, no sítio chamado Burgwal, onde também tinham negócio. Além disso os seus costumes, maneiras, amigos e parentes, e por fim a herança dos pais, tudo prova que foi de boa criação e educado com esmero acima do vulgar.” (Colerus, *VIDA DE BENTO DE ESPINOSA*)⁷.

A expulsão da Sinagoga afasta-o de uma cultura mas a sua curiosidade insaciável fá-lo adquirir os instrumentos que lhe permitem entrar noutra. Assim, aprende latim com o ex-jesuíta, Van den Ende, retratado na prosa de Colerus como um desencaminhador da juventude:

“(...) foi confiada a sua instrução ao célebre professor e médico Francisco Van den Ende, que nesse tempo ensinava em Amsterdam, com grande reputação, os filhos dos principais negociantes; isto enquanto não veio a saber-se que ele, mais que o latim, cuidava de inculcar nos discípulos os primeiros germens e fundamentos do ateísmo.” (Colerus, *VIDA DE BENTO DE ESPINOSA*)⁸.

⁷ Op. cit., p. 1.

Há outras fontes de Espinosa, das quais podemos colher informação sobre a sua vida, nomeadamente o célebre artigo de Pierre Bayle no *DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE* e a biografia de Lucas. Embora a biografia de Colerus não possa ser considerada totalmente fidedigna, pensamos, como Joaquim de Carvalho que ela reconstitui bem o personagem Espinosa. Daí a termos privilegiado neste comentário ao poema de Borges.

⁸ Ob. cit., p. 3.

Através de Van den Ende ou “de motu proprio” conhece o pensamento de Descartes, um filósofo com o qual sustenta uma relação ambivalente. A primeira obra de Espinosa e a única que durante a vida foi publicada como sendo de sua autoria, foi precisamente um curso sobre Descartes – *RENATI DESCARTES PRINCIPIORUM PHILOSOPHIAE*. Por este escrito percebemos que o pensamento cartesiano foi importante para a formação filosófica do autor, funcionando quer como guia quer como parceiro do qual cedo se começa a demarcar. O que imediatamente é visível no comentário apenso à obra – *COGITATA METAPHYSICA*.

No decorrer do seu percurso intelectual contactou e correspondeu-se com a “*intelligentsia*”. Atendendo às suas inúmeras cartas dificilmente poderemos dizer que vivia nos “*confins do Gueto*”. Hobbes, Leibniz, Oldenburg, Tschirnhaus, Schuller são seus interlocutores. E a aura de grande filósofo que paulatinamente vai ganhando explica o convite que lhe foi endereçado pelo Eleitor Palatino, para ensinar na Universidade de Heidelberg. O texto da carta não deixa dúvidas quanto ao prestígio de Espinosa. Fabritius, através de quem o convite é feito, mostra-o claramente em passagens como esta:

“Não encontrarás em sítio nenhum um Príncipe mais favorável aos génios insignes, no número dos quais ele te coloca,” (Fabritius a Espinosa)⁹.

Também pelas epístolas a Simon de Vries, sabemos que era habitual os seus discípulos reunirem-se para discutir partes da *ÉTICA*, sendo esclarecidos nas suas dificuldades maiores pelo próprio Espinosa. Se na realidade vivia retirado, o afastamento apenas diz respeito a uma vida social e às honrarias a ela associadas. Intelectualmente os contactos fervilham.

... *NÃO O PERTURBA A FAMÁ*

É verdade que há um distanciamento relativamente àquilo que o homem comum valoriza como um bem e, conseqüentemente, ao “*modus vivendi*” que para a maioria traz a felicidade. Logo no início do *TRATADO DA REFORMA DO ENTENDIMENTO*, uma das suas primeiras obras, Espinosa propõe-se como tarefa alcançar o supremo bem (“*summum bonum*”), procurando algo que lhe permita gozar para

⁹ “Non alibi invenias Principem faventorem eximiis ingeniis, inter quae te aestimat.” (Ep. XLVII de Fabritius a Espinosa, G. IV, pp. 234-5).

sempre de uma suprema alegria. Tem consciência de que não é tarefa fácil nem segura. Quem nela se empenhe deverá trocar o certo pelo incerto, renunciando ao que a maioria considera o bem supremo e que o filósofo circunscreve a três valores (ou anti-valores): a riqueza, as honras e o prazer¹⁰. Na resposta que dá ao convite do Eleitor Palatino, diz prezar acima de tudo a sua tranquilidade:

“(…) nunca tendo sido tentado pelo ensino público, não pude resolver-me, embora tenha longamente reflectido, a aproveitar esta magnífica ocasião. Penso em primeiro lugar que se me dedicasse ao ensino da juventude teria de renunciar à prossecução dos meus trabalhos filosóficos. Por outro lado, ignoro em que limites a minha liberdade filosófica deveria ser contida para que não parecesse querer perturbar a religião oficialmente estabelecida (...). Já o experimentei na minha vida solitária de simples particular e temê-lo-ia muito mais se me elevasse a esse grau de dignidade. Compreendes, Eminente Senhor, que o que me impele não é de modo algum a esperança de uma maior fortuna, mas sim o amor pela tranquilidade, que penso poder preservar, de qualquer modo, abstendo-me de lições públicas.” (Espinosa a Fabritius)¹¹.

A tranquilidade passa pelo desprendimento das honrarias, bem como das riquezas a elas inerentes. Interessa ao filósofo continuar a pensar livremente, o que não conseguiria caso tivesse que se dedicar “ao ensino da juventude”.

... NEM O AMOR TEMEROSO DAS DONZELAS

A atitude de Espinosa para com as mulheres não se demarca daquela que a maior parte dos filósofos da sua época demonstrou. E por sua vez, a perspectiva

¹⁰ “(…) et apud homines (...) summum bonum aestimantur: divitias scilicet, honorem, atque libidinem.” (TIE, G. II, p. 5).

¹¹ “Sed quoniam nunquam publice docere animus fuit, induci non possum, ut praeclaram hanc occasionem amplectar, tametsi rem diu mecum agitaverim. Nam cogito primo, me a promovenda Philosophia cessare, si instituendae juventuti vacare velim. Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista Philosophandi intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle (...). Atque haec cum jam expertus sim, dum vitam privatam & solitariam ago, multo magis timenda erunt, postquam ad hunc dignitatis gradum ascendero. Vides itaque, Vir Amplissime me non spe melioris fortunae paerere, sed prae tranquillitatis amore, quam aliqua ratione me obtinere posse credo, modo a publicis lectionibus absteineam.” (Ep. XLVIII de Espinosa a Fabritius, G. IV, p. 236).

dos filósofos sobre este tema não difere grandemente do pensamento dos homens comuns¹². É curioso que o filósofo que se apresenta como demolidor de preconceitos (“prejudiciae”) considerando que tem por missão denunciá-los e abatê-los, foi pouco sensível ao modo como as mulheres eram encaradas no seu tempo. Se atendermos ao que explicitamente escreveu sobre elas verificamos que é pouco lisonjeiro, chegando a defender que deverão ser afastadas da participação num governo democrático, pela fraqueza que lhes é natural e lhes interdita o estatuto de iguais aos homens em direitos¹³.

Relativamente à vida amorosa do filósofo judeu, Colerus dá-nos informações que podem ajudar-nos a perceber a reserva deste quanto às mulheres. No mesmo capítulo em que nos fala do professor van den Ende, Colerus relata o seguinte episódio:

“O mesmo Ende tinha uma filha única, tão experta no latim que também o ensinava aos amigos do pai, assim como a arte do canto. Acerca dela muitas vezes contava Espinosa haver-lhe inspirado tão forte inclinação que a quisera tomar por mulher, embora fosse um tanto coxa e pouco airosa de corpo; estimulado por sua aguda inteligência e raro saber. Mas um seu discípulo, de nome Kerkring, natural de Hamburgo, reparou no caso e tomou-se de ciúmes, acabando por ganhar o favor da jovem (para o que bastante contribuiu o presente que lhe fez de um colar de pérolas, do valor de uns poucos de mil florins) a qual o escolheu por marido, deixando ele para isso a sua fé, que era a da confissão de Augsburg, e passando à romana.” (Colerus, VIDA DE BENTO DE ESPINOSA)¹⁴.

A ser verdade este episódio, poderíamos nele encontrar alguma explicação para alguns extractos da ÉTICA nos quais, “en passant”, Espinosa se refere às mulheres, sendo evidente neles a pouca consideração que lhes demonstra. Assim acontece na parte III, dedicada aos afectos. Depois de definir o amor como uma alegria que acompanha a ideia de uma causa exterior (Et. III, prop. XXIII, scol), há uma série de

¹² Para quem se interessa pelo tema das mulheres na filosofia vj. Maria Luísa Ribeiro Ferreira (org.), O QUE OS FILÓSOFOS PENSARAM SOBRE AS MULHERES, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.

¹³ Espinosa, TRATADO POLÍTICO, cap. XI, § 4. É um tema que por várias vezes abordei noutros artigos. Vj. “Descartes, Espinosa e os ecofeminismos” e “Haverá uma salvação para as Mulheres?”, Maria Luísa Ribeiro Ferreira, UMA SUPREMA ALEGRIA: ESCRITOS SOBRE ESPINOSA, Coimbra, Quarteto, 2003, pp. 73-90 e 251-267.

¹⁴ Colerus, ob. cit., pp. 3-4.

proposições, demonstrações e escólios que procuram explicar os mecanismos do processo amoroso, com uma acuidade, uma perspicácia e simultaneamente um desencanto de quem também os experimentou na pele. A proposição XXXI fala-nos da emulação ou rivalidade e do modo como esta paixão pode espicaçar o nosso amor:

“Se imaginamos que alguém ama, ou deseja ou tem ódio a algo que nós próprios amamos, desejamos ou a qual temos ódio, o nosso amor, etc. tornar-se-á mais constante.” (ÉTICA, III, prop. XXXI)¹⁵.

Segue-se uma série de considerações sobre a necessidade de obter a aprovação dos outros quanto ao objecto amado; apresenta-se um conceito que a psicanálise mais tarde irá explorar, a de “*fluctuatio animi*”, a divisão ou ambivalência que experimentamos quando simultaneamente em nós actuam paixões de atracção e de repulsa por uma mesma coisa. Mas essa sintonia experimentada por quem valoriza um mesmo objecto, não se mantém quando sobre ele há um desejo de posse. E assim:

“Quando imaginamos que alguém se alegra com uma coisa que só um pode possuir, esforçamo-nos por fazer com que ele não a possua.” (ÉTICA, III, prop. XXXI)¹⁶.

O filósofo acentua que a natureza humana nos faz misericordiosos e compassivos. No entanto, é também ela que transforma o nosso amor em ódio e desagrado quando se trata da posse de um objecto cobiçado. Esse objecto de amor é neste caso concreto a mulher. Espinosa não o diz expressamente mas percebemos que é dela que fala quando nas proposições seguintes se refere à “coisa amada” (“*res amata*”) ou à “coisa semelhante a nós” (“*res nobis similis*”). O amor exige reciprocidade. Daí o esforço que despendemos para que a coisa amada nos ame também (prop. XXXIII), congratulando-nos com o seu amor (prop. XXXIV). Mas as paixões são frágeis e instáveis, correndo o perigo de se transformarem de alegres em tristes. Quando o amor não é correspondido, rapidamente se muda em ódio, suscitando para com o rival, quando o há, uma outra paixão – a de inveja (prop. XXXV).

É interessante o papel que a imaginação

¹⁵ “Si aliquem, imaginamur amare, vel cupere, vel odio habere aliquid, quod ipsi amamus, cupimus, vel odio habemus, eo ipso rem constantius amabimus, etc.” (Et. III, prop. XXXI, G. II, p. 164).

¹⁶ “Si aliquem re aliqua, qua unus solus potiri potest, gaudere imaginamur conabimur efficere, ne illa re potiatur.” (Et. III, prop. XXXII, G. II, p. 165).

desempenha neste trabalho sobre as paixões, colocando-se como elemento catalisador das mesmas, conseguindo provocar mais alegria ou mais tristeza consoante as imagens que selecciona e destaca. O drama maior é quando imaginamos a coisa amada na posse de um outro, que também a ama e por ela é correspondido. É um caso que o filósofo concretiza do seguinte modo:

“(…) Esta última razão [unirmos a imagem da coisa amada com a daquele que odiamos] encontra-se no Amor que temos para com uma mulher; efectivamente, quem imagina a mulher que ama prostituindo-se com outro, ficará triste, não só porque o seu próprio apetite se reduz, mas também porque é obrigado a relacionar a imagem da coisa amada com as partes vergonhosas e com as excreções do outro, e lhe tem aversão...” (ÉTICA, III, prop. XXXV, scol.)¹⁷.

As vicissitudes da frustração amorosa são fonte de perturbação, até porque o que era amado facilmente se torna objecto de ódio, tanto maior quanto mais forte fora o amor primitivo (prop. XXXVIII). Essa metamorfose da coisa amada em coisa odiada, é complexa e provoca em quem a experimenta uma diminuição do ser próprio. Daí a necessidade de evitar tal tipo de paixões, transformando-as noutras que possam mais eficazmente contribuir para a salvação, ou seja, a obtenção da suprema alegria que o filósofo se propunha alcançar no início do *TRATADO DA REFORMA DO ENTENDIMENTO*. A volúpia (“*libido*”), tal como o dinheiro e as honrarias, constituem factores de desestabilização e inquietude.

Se aceitarmos como verdadeiro o episódio relatado por Colerus, do qual os passos citados poderiam ser uma teorização, percebemos as razões que levaram o filósofo a não querer ser perturbado pelo “amor temeroso das donzelas.”

... *UM CLARO LABIRINTO*

No prefácio do livro III da ÉTICA, o filósofo propõe-se falar de todas as coisas de um modo objectivo e rigoroso, tratando dos afectos, de Deus e da mente como se fossem linhas, superfícies e corpos.

¹⁷ “(...) Quae ratio plerumque locum habet in Amore erga feminam; qui enim imaginatur mulierem, quam amat, alteri sese prostituere, non solum ex eo, quos ipsius appetitus coeretur, contristabitur, sed etiam, quia rei amatae imaginem pudendis et excrementis alterius jungere cogitur, eadem aversatur; (...)” (Et. III, prop. XXXV, schol., G. II, p. 167).

Inegavelmente que se impõe o ideal de clarificação. Mas mais do que labiríntica a ÉTICA é circular¹⁸. Composta por cinco livros, neles se vai progressivamente revelando o pensamento do autor, num dizer que acompanha o ser. A construção do edifício é paralela à expressão ou explicitação do tema fundante que o atravessa – a Substância. Os livros mostram o desenrolar da Substância e o trajecto que descrevem é simultaneamente linear e circular, claro e labiríntico (?). A linearidade apresenta-se na sucessão das várias partes, cada uma delas se debruçando sobre uma temática específica e bem delimitada. O livro I, *De Deo*, tem um cariz eminentemente metafísico e, como o nome diz, trata de Deus, que no âmbito do pensamento espinosano é identificado com a Substância e com a Natureza. O livro II, *De natura et origine mentis*, debruça-se sobre a mente¹⁹ e consequentemente sobre os corpo, dado que a mente em Espinosa é a ideia do corpo. É um livro que elege como temáticas relevantes a física e a psicologia. O livro III, *De origine et natura affectuum*, é aquele onde a antropologia espinosana é mais trabalhada. Os afectos continuam a ser objecto de estudo no livro IV – *De servitute humana seu de affectuum viribus* – mas há um peso grande das dimensões ética e política. O cruzamento das temáticas ética e gnosiológica surge com todo o seu esplendor no livro V – *De potentia intellectus seu de libertate humana*. Esta sequência de partes e de temas tem uma meta que é colocada no final da obra de um modo incisivo: a conquista da salvação, esse processo que nos ensina a conhecer as paixões e a tirar delas o melhor partido, gerindo-as de modo a que nos sejam úteis.

Convivendo com a leitura linear é possível detectar uma circularidade. Esta depara-se no entrecruzar dos temas com o tema central da salvação ao qual todos podem conduzir. Mas está sobretudo presente no desejo de visitar o livro I, quando acabamos a obra. De facto, só depois de conhecido o livro V se poderá dissipar a estranheza que sentimos ao abordar as definições iniciais do livro I. Neste, parte-se de Deus e procura-se através da dedução dos atributos e dos modos, estabelecer pontes entre o infinito e o finito. No livro V parte-se do homem e

tenta-se construir os elos que lhe permitirão chegar a Deus. É então que percebemos que pensamos em Deus e, consequentemente, como Deus. As definições iniciais do livro I que para o leitor desprevenido aparecem como uma espécie de peças arbitrariamente construídas para possibilitar o desenrolar de um jogo, passam a ser entendidas como pontos de chegada e não de partida.

É diferente o trajecto do autor e do leitor. O primeiro inicia o livro com a apresentação de conceitos longamente meditados. O segundo recebe-os sem qualquer preparação prévia e só no fim compreende o trajecto que os poderá legitimar. As primeiras definições foram alcançadas por alguém cujo pensamento se identifica com o pensamento divino, alguém que conhece as coisas “em Deus”. É por isso que a fórmula de apresentação se repete: *per causam sui intelligo....; per substantiam intelligo....; per attributum intelligo....; per modum intelligo....; per Deum intelligo....*. O filósofo sente-se autorizado a colocar estas definições fundantes porque as inteligiu no final de um percurso intelectualmente penoso – a “via perardua” de que nos fala o último escólio da ÉTICA. Mas é grande o hiato entre o filósofo e o leitor, sobretudo para aquele que, como é habitual, pretende começar pelo início da obra, onde, de um modo abrupto e numa linguagem difícil lhe é imposto o horizonte da mesma. Talvez por isso Borges lhe chame labiríntica.

... LIBERTO DA METÁFORA E DO MITO

Metáforas, mitos, símbolos, signos, imagens, colocam-se como imperfeições do processo cognitivo que Espinosa enaltece – o encadeamento discursivo dos géometras. O título pouco comum da ÉTICA – *ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA* – mostra-nos a intenção de aplicar o método dos matemáticos num texto de grande fôlego. A ÉTICA realiza o sonho cartesiano do *mos geometricus*²⁰. O seu método confunde-se com a própria actividade do entendimento, correspondendo ao seu funcionamento.

Apresentado o método no TRATADO DO ENTENDIMENTO HUMANO, ele é posto em prática na ÉTICA onde o ritmo discursivo é dado pelo desenrolar das noções essenciais. As coisas são intuídas a partir do Todo, num processo que não prescinde da dedução.

¹⁸ Este tópico recupera partes do capítulo 4 de um texto meu. Vj. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *DIALOGO E CONTROVÉRSIA NA MODERNIDADE PRÉ-CRÍTICA*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

¹⁹ Usamos “*mente*” para traduzir o termo “*mens*”. Consideramos que, dado o autor raramente empregar *anima*, não tem sentido usarmos “*alma*”.

²⁰ Descartes usara este tipo de escrita no apêndice às RESPOSTAS ÀS SEGUNDAS OBJECÇÕES, *RAISONS QUI PROUVENT L’EXISTENCE DE DIEU ET LA DISTINCTION QUI EST ENTRE L’ESPRIT ET LE CORPS HUMAIN DISPOSÉES D’UNE FAÇON GÉOMÉTRIQUE*, um texto de poucas páginas que se constitui como uma espécie de léxico.

O método geométrico foi a escolha de Espinosa para falar do real. Terá sido uma estratégia? Hegel é um dos que pensa deste modo, considerando o carácter conjuntural do “mos geometricus”, vendo nele a possibilidade de pensar livremente, o que nessa época só poderia realizar-se pela utilização de um discurso matemático. É verdade que Espinosa, no apêndice do livro I da *ÉTICA*, fala da busca de um método que anule uma perspectiva teleológica, um método que se apresente com a infalibilidade das matemáticas e que se imponha pelo seu rigor. O discurso geométrico, deliberadamente escolhido pelo filósofo, pretende mostrar-nos uma realidade sem fissuras nem hiatos, realidade essa que, como vimos acima, ele não pretende circunscrever à física mas estender ao estudo de Deus e dos homens. Os afectos, as paixões, numa palavra, aquilo a que hoje chamamos o psiquismo humano, obedece às leis gerais da Natureza, como parte dela que é.

O ponto de arranque é a causa ou razão (“causa sive ratio”) e dela se deduzem os efeitos. A carta LX a Tschirnhaus ajuda-nos a perceber melhor a dinâmica narrativa da *ÉTICA*. Diz-nos esse texto que o ideal é partir de uma definição de onde tudo se possa deduzir. Assim, coloca como modelo exemplificativo as definições genéticas pois nos mostram como os conceitos se formam a pelo recurso à sua “ratio”. A *ÉTICA* concretiza esta pretensão pois começa com um conceito primordial que é a Substância ou Deus e dele deduz tudo quanto existe. Deus é a causa primeira, a “ratio” de todas as coisas.

A passagem do infinito ao finito implica a descoberta de mediações que nos permitam percebê-lo. É um método sintético pois coloca em primeiro lugar o todo, procurando mostrar como ele é constituído, revelando a sua constituição íntima. A *ÉTICA* é o desvelamento do Todo/Substância. Mas, como nos diz Deleuze, a sua escrita não é uniforme, como não são de igual importância os diferentes livros que a compõem:

“A *ÉTICA* das definições, axiomas e postulados, demonstrações e corolários é um livro – rio que desenvolve o seu curso. Mas a *ÉTICA* dos escólios é um livro de fogo, subterrâneo. A *ÉTICA* do livro V é um livro aéreo, de luz, que procede por clarões. Uma lógica do signo, uma lógica do conceito, uma lógica da essência: a sombra, a cor, a luz. Cada uma das três *ÉTICAS* coexiste com as outras e continua-se nas outras, apesar das suas diferenças de natureza. É um só e mesmo mundo. Cada uma

estende passadiços para transpor o vazio que as separa.” (Gilles Deleuze, “Espinosa e as Três *ÉTICAS*”) ²¹.

Mesmo nos escólios, onde a prosa de Espinosa é mais solta, não há recurso a metáforas nem a mitos.

... O INFINITO MAPA DAQUELE QUE É SUAS ESTRELAS

A *ÉTICA* fala-nos de um Deus que corresponde à totalidade de tudo quanto existe. A expressão “Deus sive Natura” tornou-se a imagem de marca da filosofia espinosana, uma espécie de palavra passe que nos dá acesso ao seu sistema, tal como o “cogito ergo sum” de imediato nos lembra Descartes.

A identificação de Deus com a Natureza constituiu uma das teses mais criticadas pelos contemporâneos do filósofo, que o acusavam de panteísta e conseqüentemente de ateu. O panteísmo espinosano foi agitado como bandeira herética. Ao terminar deste modo o seu poema, Jorge Luís Borges insere-se no rol daqueles que, na sequência de Bayle, sublinharam quer a divindade de todos os existentes quer a dessacralização do divino pela sua mistura com o terreno. Se Deus “é suas estrelas”, como admitir a transcendência do sagrado? Seremos todos deuses? É esse absurdo – no século XVII considerado como máxima blasfémia – que Bayle denuncia na obra do filósofo judeu. E a interpretação de Bayle fez carreira, mantendo-se até aos nossos dias, como podemos ver pelo poema de Borges.

O artigo de Pierre Bayle sobre Espinosa no seu *DICIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE* determinou a maior parte das leituras que se fizeram do filósofo nos séculos XVII e XVIII. À semelhança de outras entradas do *DICIONÁRIO* é um texto curto, constantemente entrecortado por longuíssimas notas. A frase inicial é o seu “leitmotiv”: “Il a été un Athée de Système” ²².

Uma outra linha de força do artigo é o destaque dado ao monismo e imanentismo espinosanos. Como acontece nas leituras coevas do autor da *ÉTICA*, este é interpretado enquanto panteísta grosseiro, para quem Deus e as coisas se confundem. É nisto que consiste a principal acusação. A diferença estabelecida por

²¹ Gilles Deleuze, “Espinosa e as Três *ÉTICAS*” em Gilles DELEUZE, *CRÍTICA E CLÍNICA*, tradução de Pedro Eloy Duarte, Lisboa, Século XXI, 2000, pp. 202-203.

²² Pierre Bayle, “Spinoza”, *DICIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE*, Amsterdão, 1740, 5ª ed., t. IV, pp. 253-271 (p. 253).

Espinosa entre a “Substância sive Deus sive Natura” e os seus diferentes modos, infinitos e finitos, é algo que Bayle não considera. Para ele o modo é uma modificação e esta consiste em “*estar no sujeito da mesma maneira que o movimento está no corpo e o pensamento na alma do homem e a forma de escudela no vaso a que chamamos escudela*”²³. Contudo, o autor da *ÉTICA* consagra a primeira parte desta obra à análise cuidadosa da Substância, dos atributos e dos modos, realçando a sua especificidade.

É inegável que o monismo e imanentismo são teses fundamentais em Espinosa. O seu Deus nada tem a ver com o Deus providência dos judeus e dos cristãos, o que nos leva a perguntar: ao aceitar a necessidade da Natureza e de todas as coisas que a constituem não estaremos a negar ao homem a possibilidade de ser livre? Ao admitir a imanência divina não estaremos a divinizar o real? Será que podemos continuar a falar de Deus quando nos referimos a Espinosa?

O filósofo defrontou-se com todas estas questões. Fê-lo de um modo mais solto e acessível ao longo da correspondência. Mas também encontramos respostas desenvolvidas na *ÉTICA*. Logo no livro I vemos um texto que nos possibilita resolver a acusação de panteísta – o escólio da proposição XXIX. Nele o filósofo apresenta duas noções diferentes: a “*natura naturans*” (natureza naturante) e a “*natura naturata*” (natureza naturada)²⁴. Com elas percebemos que embora as coisas (modos) tenham o seu ser em Deus, elas não são divinas, pois Ele não faz parte da sua natureza ou essência. Há uma fronteira nítida entre a natureza naturante – Deus enquanto potência que necessariamente se manifesta – e a natureza naturada – Deus como manifestação ou concretização nos modos existentes. No primeiro caso temos uma Natureza infinita que não podendo deixar de produzir efeitos, não está no entanto dependente deles. A Substância e os seus infinitos atributos são Natureza naturante. Os modos, sejam eles finitos ou infinitos são natureza naturada. Todo o modo é um “*Deus quatenus*”, é a Natureza expressa de um modo circunscrito. A Natureza naturante é causa de si mesma (“*causa sui*”) e como tal é livre. A natureza naturada é

resultado da necessidade divina, tendo nesta o seu fundamento dinâmico e criativo. Se no caso do homem podemos falar de liberdade, ela é algo que se conquista, realizando-se no seio do determinismo estrito em que se desenrola. A ordem presente na realidade modal é o reflexo da ordem existente na Substância. Esta revela-se pelo estabelecimento de relações de causa e de efeito que constituem o tecido do real. Deus suporta cada modo com o seu poder (potência). Os modos são parcelas da potência divina, potência essa presente em cada ser, de um modo determinado. Como que a assinalar a diferença ontológica entre Deus e os modos, o filósofo reserva o termo “*potentia*” para o primeiro, enquanto que os segundos são definidos como “*conatus*”. O “*conatus*” é a essência comum de todas as coisas. No que respeita ao homem o termo próprio que designa esse dinamismo é “*desejo*” (“*cupiditas*”).

Se a conclusão do poema de Borges não nos permite aceder ao dinamismo que perpassa na *ÉTICA*, nele é nítida uma tese determinante para a compreensão da mesma – a de que somos parte de um Todo mais vasto, no qual nos inserimos e do qual precisamos para a nossa realização:

“*Padecemos enquanto somos parte da Natureza, que não pode conceber-se por si sem as outras partes*”. (Espinosa, *ÉTICA*, IV, prop. II)²⁵.

Mau grado algumas imprecisões que uma aceitação literal do poema possa conter, continuamos a considerá-lo como uma entrada motivadora no pensamento de Espinosa.



²³ “(...) ce que c’ est que le caractère propre de la modification. C’ est d’ être dans un sujet de la manière que le mouvement est dans le corps, & la pensée dans l’ âme de l’ homme, & la forme d’ écuelle dans le vase que nous appellons une écuelle.” (Bayle, art^o cit, p. 269).

²⁴ Et. I, prop. XXIX, schol., G. II, p. 71.

²⁵ “Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.” (Et. IV, prop. II, G. II, p. 212).

Amor Intelectual a Deus em Espinosa

ROCHELLE CYSNE FROTA D'ABREU *

POR BEM, ENTENDEREI, POR CONSEQUINTE, NO QUE VAI SEGUIR-SE, O QUE SABEMOS COM CERTEZA SER MEIO PARA NOS APROXIMARMOS CADA VEZ MAIS DO MODELO DA NATUREZA HUMANA QUE NOS PROPOMOS. POR MAL, [ENTENDEREI] AQUILO QUE SABEMOS AO CERTO QUE NOS IMPEDE DE REPRODUZIR O MESMO MODELO. ALÉM DISSO, DIREMOS QUE OS HOMENS SÃO MAIS PERFEITOS OU MAIS IMPERFEITOS NA MEDIDA EM QUE SE APROXIMAM MAIS OU MENOS DESTES EXEMPLAR. EFETIVAMENTE, DEVE NOTAR-SE, PRIMEIRO QUE TUDO, QUE QUANDO DIGO QUE ALGUÉM PASSA DE UMA PERFEIÇÃO MENOR A UMA MAIOR, E INVERSAMENTE, EU NÃO ENTENDO POR ISSO QUE SE MUDE DE UMA ESSÊNCIA OU FORMA NUMA OUTRA.

ÉTICA¹ IV, PREFÁCIO

ESTE ESFORÇO POR COMPREENDER É, PORTANTO, O PRIMEIRO E ÚNICO FUNDAMENTO DA VIRTUDE; E NÃO É EM VISTA DE UM FIM QUALQUER QUE NÓS NOS ESFORÇAREMOS POR CONHECER AS COISAS.

ÉTICA IV, PROPOSIÇÃO 26

SAÚDE DO CORPO E ALEGRIA DA MENTE: A FRUIÇÃO DO AMOR INTELECTUAL A DEUS

A filosofia de Espinosa, bem como filosofias mecanicistas do século XVII (como a de Hobbes, Descartes e Leibniz), parte da noção de *conatus*, ou esforço por perseverar na própria existência. Sem levarmos em conta esta realidade fundamental, este princípio de conservação ao qual todo indivíduo está sujeito, desde o mais perverso ao mais santo, não poderemos fazer nenhuma análise justa e correta do ser humano. É por isso que a antropologia de Espinosa só consegue se fundamentar quando leva em conta determinados processos fisiológicos. Em outras palavras: antropologia não se desvincula de fisiologia, e fisiologia não se aparta de um contexto específico, só possuindo verdadeiro sentido quando analisamos as reais condições nas quais um indivíduo poderá se tornar eticamente feliz. Esta felicidade, que analisaremos neste ensaio, é o mesmo que Espinosa chamará de **AMOR INTELECTUAL A DEUS** e em que sentido este amor intelectual a Deus traz como consequência a secularização do sagrado.

* Professora de FILOSOFIA na UNIÃO BRASILENSE DE EDUCAÇÃO E CULTURA (Brasília-DF) e participante do GT BENEDICTUS DE SPINOZA - ANPOF.

¹ Todas as citações da ÉTICA serão retiradas da edição: Espinosa, *Col. Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1979, 2. ed.

O *conatus* é uma noção introduzida na parte III da ÉTICA. Ele deriva da noção de Deus, o qual se define como potência infinita de existir. O homem espinosano é pensado a partir de Deus, e não o contrário. É porque Deus é uma potência infinita de existir que tudo na Natureza tem de ser pensado também em nome de seu *conatus*, ou de sua potência de perseverar em sua existência. E na parte V da ÉTICA, a que nos concentraremos agora, tudo terá de ser pensado a partir do *conatus*.

A parte IV da ÉTICA, no entanto, mostra como o *conatus* é fatalmente vítima de circunstâncias externas das quais não possui o menor controle. Queremos sempre aumentar a nossa potência, mesmo quando buscamos nos aniquilar e nos humilhar: mesmo quando queremos seguir a trilha dos “santos”, dos ascetas, dos místicos. Mesmo quando busco não mais me afirmar, quando desejo lutar contra o meu ego, mesmo quando acredito, como Pascal, que meu maior inimigo sou eu mesmo, ainda assim estou buscando aumentar a minha potência. E esta lei é tão inexorável que todo ser vivo, todo modo finito da Natureza infinitamente infinita, a segue com a mesma necessidade e com o mesmo rigor. Tudo o que é, tende a continuar sendo: até o próprio Deus, que é a verdadeira lei de expansão de potência. Temos aqui a derivação do próprio conceito de inércia deste princípio constitutivo fundamental que exige que a permanência em um estado de movimento ou de repouso seja apenas um modo específico de perseverança em seu ser.

É por sermos vítimas de circunstâncias externas que, em nome do *conatus*, acabamos por entravá-lo. Na tentativa de querer me afirmar a qualquer custo, acabo por ser vitimada por minha própria imaginação e beiro à irracionalidade. Sendo irracional sou pura resposta, reação, nunca verdadeira afirmação como eu gostaria no começo. E isso gera uma rede imaginativa causal da qual eu me torno o centro de tudo, sem ser, de fato, centro de nada. Porque perdi controle de uma situação, porque deixei escapar

qualquer autodomínio na conjuntura dada, afirmo mais a minha impotência do que minha potência: esta gênese do sentimento de impotência diante da vida é ainda uma afirmação de potência. Aqui nasce a superstição, como resposta imediata ao medo que as incertezas me trazem e como tentativa de explicar o que me sufoca. Este dedilhar de déu em déu à procura de um repouso para o meu espírito, mesmo que este repouso exija de mim colocar-me à entrega de outro, ou ainda o desejo de afirmar a impotência na qual me encontro e querer universalizá-la como se fosse a situação de todos os homens, é também a única saída de uma potência que ainda precisa afirmar o seu ser. A transmutação em um conceito universal seria uma máxima afirmação de potência que é impotência. E aqui se fixa o verdadeiro paradoxo do *conatus*. Ele pode se negar ainda que se afirmando, e ainda assim quer se afirmar quando acredita estar apenas se negando (tentativa dos ascetas): a humildade cristã, tal como a entende Espinosa, não nos libertará, nem poderia. É necessário que o homem realmente se afirme como potência autônoma da Natureza, e não como impotência.

Se o *conatus* é uma lei universal das coisas existentes e se em nome do *conatus* agimos de modo a entrar o nosso *conatus*, como pode acontecer que ele não nos prejudique? Dito de outro modo: se é em nome de uma lei de natureza que somos maus e perversos, se é em nome de uma lei de natureza que usamos do dolo e da fraude, se é em nome da natureza que nos prejudicamos mutuamente, como não aceitar que a natureza humana está corrompida, como não aceitar que o que há de pior é que sejamos submetidos a esta lei do *conatus*? Daqui advém que não nos consideremos como palha seca sem rosto, mas sejamos compreendidos enquanto expressões singulares de *conatus*. Re-nomearemos as coisas singulares e o conceito que permite que pensemos a singularidade de cada singular: se há algo que é divino é esta potência: não que ela seja divina no sentido de carregar em si uma significação de pureza, nem porque seja imagem da transcendência em nós. Ela poderia ser dita divina justamente porque impede que precisemos sempre do sagrado para dar conta de nossas mazelas: o que importa é a nossa expansão enquanto seres pensantes e atuantes. Tal como o Deus de Espinosa o é.

Uma lei de natureza é sempre expressão de um poder da Natureza e em si mesma não pode ostentar nada de negativo. E se, ainda assim, Espinosa insiste em propor um modelo de natureza humana, é porque

tal modelo² está de acordo com o *conatus*, ou é a expressão máxima de *conatus* possível à natureza humana: a análise desta estrutura fundamental que chamamos de natureza humana permite uma série de modificações que afetam, mas não transformam esta estrutura: ela sempre se apresenta enquanto estrutura singular. Em decorrência disso, cada expressão de *conatus* é uma expressão singular do mesmo, sendo preciso que o *conatus* facilite o próprio *conatus*, para que haja uma real possibilidade de perseverarmos na nossa existência. Nosso esforço em preservar a nossa vida deve produzir um desejo de vida e não um desejo de morte. O exercício de inteligência está em favorecer e facilitar o exercício de nosso *conatus*: desobstruir aquilo que impede a expansão de nosso *conatus* é o que podemos chamar de realmente útil, o que chamaríamos de divino dessacralizado. Todo poder só é em ato: quando não existe de fato um poder de conservarmos o nosso ser, não há possibilidade de conservação de nosso ser. Se em ato sou incapaz de expandir as minhas forças, estou impossibilitada de expandir as minhas forças: não há espaço para virtualismos em Espinosa: a potência se expressa enquanto ato potente e existente, essência atuosa. Expressão material e pensante do modo como nos relacionamos com Deus. Uma relação de transcendência pura, na qual paira sempre a potência impotente, o amar o bem e perseguir o mal, como em versos ovidianos será pensada como armadilha da imaginação, ainda que positiva. Se vejo o bem e faço o mal é porque eu não vi o que realmente me expande, não fui capaz de analisar os meus próprios limites e adequações com o ato que me era posto em questão: simplesmente eu sabia o que moralmente era tido como bem e moralmente era tido como mal, mas não conseguia adequar tais significações práticas, tais “certezas morais” com o meu desejo. Não há esta categoria dialética da livre vontade que pode dizer sim ou não a um ato e a problemática de sempre poder introduzir o mal (**ou melhor o erro, o inadequado**) com os nossos atos seria compreendida como condição humana, não como condição humana em estado de

² Não há problema em se construir modelos para se compreender a realidade, desde que este modelo se fixe sob uma estrutura fixa. A estrutura do corpo humano é fixa e, por isso, apesar de João não ser Paulo, ambos possuem uma mesma estrutura corpórea, que se manifesta, no entanto, de um modo singular em cada um. Posso construir um modelo de felicidade levando em conta esta estrutura fixa: porque se não houvesse tal estrutura fixa, não haveria maior distância entre um cavalo e um homem e um homem e outro homem.

pecado. Meu intelecto não abarca o infinito, por isso, nunca posso estar sempre certa de meus atos. Mas isso não é desculpa para sempre continuar errando. Dir-se-ia que aqui entra o elemento de que os fatos é que me dirão se acertei ou não, o que já não me serviria de nada, pois eu já teria executado o erro. Mas como Descartes, também Espinosa considera que o risco de errar me antecipa para situações similares no futuro, por isso trata-se de racionalismo da experiência. Sigo o caminho no qual as condições de execução me são as menos trabalhosas, as menos arriscadas quanto à preservação de minha potência. De modo que não adianta ver o bem, é necessário emendar o intelecto para bem ver o que **nos é verdadeiramente útil**, o que realmente nos expande. Posso aquilo que sou em ato, e aquilo que posso inevitavelmente é também aquilo que sou. Não devo nem lamentar esta situação dada, nem rir dela, nem odiá-la, muito menos. Se os *conatus* então se entram uns aos outros de modo a fomentar a competição, a guerra e o engano eles se destroem e já não são mais um poder de conservação. Enquanto nossa força, no entanto, ele é o bem mais precioso que possuímos e o qual nos empenhamos em conservar: “Não se pode conceber nenhuma virtude anterior a esta (isto é, ao esforço para se conservar a si mesmo)”. (ÉTICA IV, prop. 22).

Mas daqui já vem a primeira denúncia que um cristão poderia fazer contra esta capacidade de bem ver e bem vendo está também bem atuando. Se o erro me antecipa aos erros do futuro porque me possibilita sempre construir analogias, a minha condição é sempre de erro, já que não posso, como Espinosa bem diz, fazer analogias entre casos singulares, justamente porque são erros singulares. Terei de agir singularmente diante de uma situação sempre singular e a analogia é expediente inútil que nos conduz mais à inação e ao medo de erro, do que a uma filosofia da ação, como Espinosa pretende promover. Porque a angústia cristã, diante da possibilidade constante do pecado, vem sempre do medo de que aquilo que se apresenta como acerto ser uma tentação, e aquilo que parece ser mal poder ser a vontade de Deus: é uma angústia que nasce diante da incerteza quanto ao que possa ser a verdadeira vontade de Deus e aquilo que Ele espera de nós. Introduzir o mal pelo pecado é sempre uma possibilidade constante, enquanto que conseguir acertar seria mais uma questão de acaso feliz para o indivíduo que está vivendo, que está buscando reconhecer as situações reais. Por isso que o cristão pensa que apenas

a Graça e a Fé podem nos curar do desespero e nos garantir alguma certeza de reconciliação com o eterno.

Espinosa poderia compreender este tipo de raciocínio porque bem anteviu os limites da racionalidade humana. É devido a isso que ele adianta que é um determinado gênero de conhecimento, a intuição, que viabiliza o enxergar claro da singularidade de uma situação dada. É racional se antecipar quanto aos erros, é racional não querer cometer os mesmos erros. Mas é mais racional compreender porque determinados erros se repetem, e se mostram em situações similares, ainda que singulares. Por isso, se estando no mundo, ajo sempre de maneira a responder aos afetos que me são dados, ao desenvolver a minha intuição, eu passo a experimentar de corpo e mente os elementos *a priori* de determinadas situações singulares e por isso, as conseqüências inevitáveis que advêm destas situações singulares. Algo nos invade, nos une ao infinito. Talvez porque a liberdade seja impossível, mas uma sensação de liberdade possa ser possível quando experimentamos ter escapado de um cativeiro. É por isso que, sem o expediente da intuição e procurando apenas compreender o espinosismo como tentativa dócil de racionalismo monista cartesiano, perde-se a singularidade e grandeza deste mesmo sistema.

Quando nosso *conatus* pode se desenvolver e em ato ser o máximo que é cabível à natureza humana, aproximamo-nos de Deus: Deus age em nós enquanto constituímos a causa desta mesma ação, e não enquanto ele constitui, unido a outras causas, a natureza de nossa ação. Somos verdadeiramente senhores de nós mesmos. Sendo o *conatus* uma oscilação entre aumento e perda de potência, é necessário um empenho para que haja um aumento constante de potência, mas de modo que este aumento não ocasione desequilíbrio entre as partes do corpo, mas leve em conta a sua integridade. Este estágio de felicidade e beatitude é dito **AMOR INTELECTUAL A DEUS**, e é a conseqüência natural do desenvolvimento da intuição.

Não sabemos ao certo que nada seja bom, a não ser aquilo que nos leva verdadeiramente a compreender; e, inversamente, que nada seja mau, senão o que pode impedir que compreendamos. (ÉTICA IV, prop. 27).

A suprema virtude da alma é compreender Deus, ou seja, conhecê-lo. (ÉTICA IV, prop. 28)

A essência da alma consiste no conhecimento que envolve o conhecimento de Deus [...] e sem o qual não pode existir nem ser concebido; e, por conseguinte, quanto maior conhecimento de Deus a essência da alma envolver, tanto maior será também o desejo em virtude do qual aquele que segue a virtude deseja para outrem um bem que deseja para si. (ÉTICA IV, prop. 37, demonstração).

Aquilo que dispõe o corpo humano de tal maneira que possa ser afetado de diversos modos ou que o torna apto a afetar os corpos externos de um número maior de modos, é útil ao homem; e é lhe tanto mais útil quanto o corpo se torna por essa coisa mais apto a ser afetado de mais maneiras ou a afetar os outros corpos; e, pelo contrário, é lhe prejudicial aquilo que torna o corpo menos apto para isso. (ÉTICA IV, prop. 38).

É um conhecimento que busca não apenas o aprimoramento de si, mas que se volta necessariamente ao outro: não por altruísmo, ou por moralidade, mas por conhecimento do que seja a real utilidade. A força de um indivíduo é nula se comparada com o restante dos homens que existem e mesmo que se trate de um grande estadista, sua força é muito incerta. A inevitabilidade da preservação do próprio ser impede qualquer ato que seja incondicional. Além disso, há neste caso uma expansão da capacidade do corpo em afetar e ser afetado, e esta expansão se dá porque o corpo afirma a existência, ele é alegre e é como se pudesse sair de si. Este conhecimento de Deus deixa no corpo as suas marcas, e faz o corpo sentir um amor que já não é mais paixão e sim ação.

E, de fato, aquele que tem um corpo, como um pequenino ou um rapazinho, apto para um número muito reduzido de coisas e dependendo do mais alto grau das causas externas, tem uma alma que, considerada só em si mesma, quase não possui nenhuma consciência de si, nem de Deus, nem das coisas. Pelo contrário, aquele que tem um corpo apto para um grande número de coisas, tem uma alma que, considerada só em si mesma, possui grande consciência de si mesma, de Deus e das coisas. Esforcemo-nos, pois, nesta vida, sobretudo para que o corpo da primeira infância, quanto o permite a sua natureza e lhe convém, seja mudado num outro que seja apto para um grande número de coisas, e que se refira a uma alma que tenha consciência no mais alto grau de si mesma, de Deus e das coisas; e de tal maneira que tudo aquilo que

se refere à sua memória ou à sua imaginação não tenha quase nenhuma importância em relação à sua inteligência [...] (ÉTICA V, prop. 39, escólio).

Se prestarmos bastante atenção, o fato da nossa vida ser uma constante oscilação que nos obriga a uma incessante e periódica mudança e que o fato desta oscilação exige graus diferentes e diversos de alegria e tristeza, o modelo de natureza humana só poderá ser pensado a partir deste fato bruto e incontestado da natureza: nisto, a própria felicidade não pode ser um ideal único e compatível a uma natureza humana uniforme, mas, ao contrário, é um *quantum* máximo de obtenção de alegria, que só pode existir quando as mudanças e as oscilações são consideradas nos indivíduos singulares, em outras palavras: nos casos concretos e singulares da vida cotidiana é com eles que teremos de obter ocasiões de aumento de nossa potência. Caso contrário, isso obrigaria um recurso à vontade livre de se libertar das causas externas que são sempre as que ocasionam as mudanças e oscilações mais bruscas. É porque esta independência da influência externa é impossível, e porque somos seres em constante interação com as outras partes da natureza, que a felicidade deverá ser pensada dentro de uma lei necessária, lei esta que exige e integra os elementos de interação e articulação das diversas partes da Natureza. Ela é definida como a quantidade máxima possível de obtenção de alegria apesar das e com as oscilações, obtenção esta que deve levar em conta a integridade do corpo humano e não apenas uma de suas partes o que, neste caso, geraria uma falsa alegria e um desequilíbrio do corpo/mente.

O deleite é uma alegria que, na medida em que se refere ao corpo, consiste em que uma ou algumas das suas partes são afetadas de preferência a outras [...] e pode ser tão grande a potência desta afecção que ultrapasse as outras ações do corpo [...] e fique obstinadamente ligada a ele e, por conseguinte, impeça que o outro se torne apto para ser afetado de muitos outros modos. (ÉTICA IV, proposição 43).

Como o corpo humano é um corpo altamente complexo, dotado de muitas partes tanto fluidas, quanto sólidas e moles, o seu equilíbrio é dificilmente obtido, porque algumas partes são quase que freqüentemente mais afetadas do que outras, enquanto são mais suscetíveis de afetação³: daí o advento de doenças e da incapacidade de expansão do *conatus*. Ora,

³ Para compreender isso, recomenda-se a leitura da proposição 13 da segunda parte da ÉTICA.

“aquilo que dispõe o corpo humano de tal maneira que possa ser afetado de diversos modos ou que o torna apto a afetar os corpos externos de um número maior de modos é útil ao homem”. (ÉTICA IV, proposição 38). Sendo o corpo afetado por um único objeto e mantendo com este mesmo objeto uma relação obsessiva⁴, ele é impedido de voltar-se à multiplicidade da natureza e de afetar os outros corpos também de um modo múltiplo. Esta relação obsessiva a um único objeto impede a afirmação adequada na existência e com isto também, impede o conhecimento ou intelecção da singularidade de todas as outras coisas singulares. Certamente isto pode sugerir que o corpo fica como que totalmente escravo e sujeito às inconstâncias e mudanças que as coisas externas também apresentam. Neste caso, o deleite excessivo não é bom. Não é por nascer da alegria que ele ocasionará um verdadeiro aumento de potência, porque este aumento de potência é seguido de um grande decréscimo e por isso, torna-se inútil e nocivo ao homem.

Poder-se-ia objetar e dizer que o amor que nasce do conhecimento de Deus pode ser desta espécie de delírio, posto que se volta e se fixa em um único objeto. Só que este único objeto é a Natureza inteira! Ou seja: trata-se de uma alegria que nasce do conhecimento de qualquer situação enquanto parte de uma mesma e pura positividade. Este conhecimento não se desliga do verdadeiro conhecimento de nós mesmos e do conhecimento das outras coisas singulares, o que nos permite um maior poder de determinar nossas atitudes por meio de nossa inteligência.

É inclusive o *amor intelectual a Deus* que nasce de seu verdadeiro conhecimento que Espinosa considera ser a nossa suprema beatitude e alegria. Desde toda a quarta parte da ÉTICA isso foi sendo construído já na ordem das afecções corporais, para na parte V percebermos o poder da inteligência conjunto ao poder do corpo na obtenção desta mesma

⁴ “Vemos, com efeito, às vezes, os homens serem afetados de tal maneira por um só objeto que, embora não esteja presente, crêem, no entanto, tê-lo diante de si. Quando tal sucede a um homem que não está a dormir, dizemos que ele delira ou está louco. E não se crêem menos loucos os que ardem de amor e que noite e dia só sonham com a amante ou meretriz, pois costumam provocar o riso. Mas, quando o avarento não pensa noutra coisa que no lucro ou no dinheiro, e o ambicioso na glória, etc., não se crê que esses delirem, porque costumam ser molestos e são julgados dignos de ódio. Mas a avareza, a ambição e a lascívia são, de fato, espécies de delírio, embora não contem entre as doenças”. (ÉTICA IV, prop. XLIV, escólio).

felicidade. Percebemos que o amor a Deus é útil pelas seguintes razões:

1. Pelo que nos ensina a proposição XI da parte IV: “*A afecção relativamente a uma coisa que imaginamos como necessária é, em igualdade de circunstâncias, mais intensa do que relativamente a uma coisa possível ou contingente, ou seja, uma coisa não necessária*”. Se, em um primeiro momento, incapazes de inteligirmos a essência de Deus, apenas temos a sua imagem como um ser necessário, já por este fato, somos afetados de uma maneira ainda mais poderosa, do que pelas coisas que com menos direito podem ser ditas necessárias, e por isso são consideradas contingentes e possíveis. Ficamos mais alegres com um bem certo do que com um bem incerto.

2. Pelo que nos ensina a proposição XVIII da parte IV: “*O desejo que nasce da alegria, em igualdade de circunstâncias, é mais forte que o desejo que nasce da tristeza*”. O desejo que nasce de conhecer Deus só poderá ser um desejo alegre, pois este mesmo desejo nasce do amor a Deus, o qual não é senão uma espécie de alegria. O que nasce da alegria nos expande, é uma afirmação de *conatus* que não é obstáculo a nenhum outro e, por isso, pode encontrar em outro *conatus* também uma fonte de potência. A tristeza, pelo contrário, por nos isolar e nos condenar á solidão, nos faz sermos obstáculos para o desenvolvimento não só de nosso *conatus*, como do *conatus* alheio.

3. Pela proposição XXVIII da parte IV: “*O bem supremo da alma é o conhecimento de Deus, e a suprema virtude da alma é conhecer Deus*”. Este amor é a ciência intuitiva que integra o conhecimento das coisas singulares, por isso é a sua suprema virtude. Integrar o conhecimento dos singulares, não parece ser, todavia, unir estes conhecimentos em uma síntese forçada. Muito pelo contrário: só conhece a singularidade quem conhece a Deus e, reciprocamente, conhecer a Deus é conhecer o singular. Uma soma de conhecimento fragmentários e indispostos uns aos outros não produz o conhecimento acerca de Deus, mas apenas uma confusão e arrogância de saber.

4. Pela proposição XXXVI da parte IV: “*O bem supremo daqueles que seguem a virtude é comum a todos e todos podem igualmente alegrar-se com ele*”. É um amor que se comunica a todos e do qual todos poderão fruir, o que capacita as possibilidades de expansão do *conatus* a todos e por isso de uma melhor maneira de fixar este amor como um hábito.

5. Pela demonstração da proposição XXXVII da parte IV: “[...] *quanto maior conhecimento de Deus a*

essência da alma envolver, tanto maior será também o desejo em virtude do qual aquele que segue a virtude deseja para outrem um bem que deseja para si". Ou seja, é um amor que volta sempre para benefício de si e dos outros e, portanto, de uma possibilidade de expansão e união dos vários *conatus*, através da compreensão, da mútua ajuda, contra a competição, a inveja, o excessivo individualismo e a fraude. Mais uma vez, trata-se de saber que a inveja, a competição são ruins na medida em que nos prejudicam verdadeiramente.

6. Pela proposição XLIV da parte IV: "O amor e o desejo podem ter excesso". É um amor que pode ter excesso, pois leva em conta a integridade de todo o nosso ser, bem como a integridade de toda a natureza.

7. Pela demonstração da proposição LIX da parte IV: "Na medida em que a alegria é boa, está de acordo com a Razão (pois ela consiste em que a capacidade de agir do homem é aumentada ou favorecida); e ela não é paixão senão na medida em que ela não aumenta a capacidade de agir do homem até o ponto de se conceber a si mesmo adequadamente e às suas afecções [...]. Por isso, se um homem afetado pela alegria fosse levado a tão grande perfeição que se concebesse adequadamente a si mesmo e às suas afecções, seria apto para essas mesmas ações às quais ele já é determinado pelas afecções que são paixões, mais ainda, seria até mais apto [...] logo, a todas as ações para as quais somos determinados por uma afecção que é uma paixão podemos ser conduzidos só pela Razão, independentemente dela". Ou seja, este amor intelectual não é uma paixão, pois conduz a um aumento de perfeição. Ademais, é um amor que conduz à verdadeira concepção do homem e de suas ações, tornando-o mais apto para a ação e convertendo todas as afecções de alegria e desejo na mais **intensiva** expressão do *conatus*.

8. Pela proposição LX da parte IV: "O desejo que nasce da alegria ou da tristeza, que se refere a uma só ou algumas partes do corpo e não a todas, não tem em conta a utilidade do homem todo". Ora, de modo converso, como é um desejo que se refere a todo o corpo humano, e da integração do corpo humano ao seio da Natureza, é um desejo que tem em conta a utilidade do homem todo.

9. Pela demonstração da proposição LXII da parte IV: "Tudo o que a alma concebe sob a direção da Razão, concebe tudo isso sob o mesmo aspecto da eternidade, ou seja, da necessidade". Sendo um amor que nasce do intelecto, é um amor que está conforme à Razão e, por isso, concebido como eterno, é constante, não provocando um desequilíbrio entre as partes de nosso corpo, senão o contrário, mantendo este mesmo equilíbrio num aumento constante de potência. Se é um aumento

constante de potência, trata-se de um equilíbrio dinâmico e ordenado, no qual o corpo é mais capacitado em afetar os outros corpos e mais forte para suportar as mudanças que necessariamente as coisas externas nos impõem.

10. Pela segunda demonstração da proposição LXIII da parte IV e escólio da proposição LXV da mesma parte: "Com efeito, o desejo que nasce da Razão só pode nascer da afecção da alegria, que não é paixão, isto é, da alegria que não pode ter excesso, mas não da tristeza; e, por conseguinte, este desejo nasce do conhecimento do bem e não do mal [...]. Se conferir isto com o que demonstramos nesta parte até a proposição XVIII, acerca da força das afecções, facilmente veremos a diferença que há entre o homem que é conduzido só pela afecção, ou seja, pela opinião, e o homem que é conduzido pela Razão. Um, com efeito, queira ou não queira, faz coisas das quais não compreende nada; outro, ao contrário, não age senão à sua maneira e só faz aquilo que sabe ser-lhe primordial na vida, o que, por esta razão, mais deseja; chamo, por isso, ao primeiro, servo, e ao segundo, homem livre". Isto significa que é um amor que nos leva a compreender as coisas em uma justa medida, desviando-se dos excessos que as paixões necessariamente nos impõem. Esta justa medida nos anima à verdadeira compreensão de nós mesmos e do mundo, o que nos indica que apenas uma determinada disposição do corpo favorável conduz a este condicionamento de compreensão através de uma justa medida. Acresce-se a isto que este mesmo conhecimento é o que possibilita a liberdade e não o contrário: não é a livre vontade o que nos determina a este conhecimento.

11. Donde se conclui que: "[...] na vida, é primeiro que tudo útil aperfeiçoar [no sentido de aumentarmos nossa potência, que é nossa perfeição], na medida do possível, a inteligência, ou seja, a Razão, e só nisto consiste a suprema felicidade, ou seja, a suprema beatitude do homem. É que a beatitude não é outra coisa que o contentamento do espírito, que provém do conhecimento intuitivo de Deus. Ora, aperfeiçoar a inteligência também não é outra coisa que conhecer a Deus, os atributos de Deus e as ações que resultam da necessidade da sua própria natureza. Por isso, o fim último do homem, que é conduzido pela Razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber-se adequadamente a si mesmo e a todas as coisas que podem cair sob o seu entendimento (ÉTICA IV, Apêndice, capítulo IV). [...]" Com efeito, quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, e, conseqüentemente, tanto mais participamos da natureza divina. E nunca pode ser má a alegria que é regulada pela verdadeira lei da nossa utilidade.

Aquele que, pelo contrário, é conduzido pelo medo, e faz o bem para evitar o mal, esse não é conduzido pela Razão". (ÉTICA IV, Apêndice, capítulo 31).

Esta verdadeira lei de nossa utilidade parece ser um equilíbrio interno entre as partes do corpo, equilíbrio este que permite o verdadeiro exercício de nossa inteligência⁵. Este equilíbrio pode ser obtido pela ingestão de alimentos variados, pois variadas são as partes do corpo, bem como pelo divertimento por meio da música, das artes, dos jogos etc⁶. Tudo isto, estando de acordo com o postulado 1 da pequena física da parte II.

É preciso ceder à alegria, nunca por deficiência, o que neste caso equivale a desequilíbrio, mas por um acréscimo de forças. Isto significa que, na medida em que as virtudes cristãs ligadas ao arrependimento e à humildade são sintomas de tristeza, não são senão sinais de uma alma impotente e de quem está sob o julgo e

⁵ "Portanto, visto que a potência da alma, como atrás demonstrei, é definida só pela inteligência, os remédios das afecções, remédios esses dos quais eu creio que todos têm experiência, mas que não absorvem com cuidado nem vêem distintamente, só o determinaremos pelo conhecimento da alma, e deste mesmo conhecimento nós deduziremos tudo o que diz respeito à sua beatitude". ÉTICA, prefácio à parte V.

⁶ Parece ser isto exatamente o que Espinosa tem em mente a dizer este belíssimo ensinamento acerca dos benefícios que coisas variadas podem nos proporcionar: "Por certo, só uma feroz e triste superstição proíbe que nos alegremos. Com efeito, em que se encontrará maior conveniência, em apaziguar a fome ou a sede que em expelir a melancolia? Tal é a minha regra, tal é a minha convicção. Nenhuma divindade, nem ninguém, a não ser um invejoso, se compraz com a minha impotência e com o meu mal, nem pode ter em conta de virtude as nossas lágrimas, os nossos soluços, o nosso medo, e outras coisas deste gênero, que são sinais de um espírito impotente; mas, pelo contrário, quanto maior for a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessário é que nós participemos da natureza divina. Portanto, usar das coisas e deleitar-se nelas (não até a náusea, pois isso não é deleitar-se), quanto possível, é próprio do homem sábio. É próprio do homem sábio – digo – alimentar-se e recrear-se com comida e bebida moderada e agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos desportivos, os espetáculos e outras coisas deste gênero, de que cada um pode usar sem dano algum para outrem. Com efeito, o corpo humano é composto de muitas partes de natureza diversa, que carecem continuamente de alimento novo e variado, para que todo corpo seja igualmente apto para todas as coisas que podem seguir-se da sua natureza e, conseqüentemente, para que a alma seja também igualmente apta para entender simultaneamente várias coisas. Esta norma de vida está, pois, perfeitamente de acordo com nossos princípios e com o uso comum; por isso, este gênero de vida, se é que há outros, é o melhor e deve ser recomendado por todos os meios; nem há necessidade de tratar deste assunto com mais clareza e mais em pormenor". (ÉTICA, IV, prop. XLV, escólio).

disciplina de outro. Obviamente, os que se arrependem são preferíveis aos impudentes, por possuírem um desejo de viverem honestamente. Mas os que se devotam ao arrependimento e a humildade jamais poderão ser conduzidos à saúde do corpo e nisso à verdadeira saúde da mente, porque não percebem o valor positivo que há no erro e porque formulam para si um modelo inatingível de perfeição humana a que se acham por direito e por dever aspirar. É bom saber que saúde não significa ausência de doenças, o que seria um conceito negativo: saúde do corpo é expansão, encontro com outros corpos, amizade. É por isso que tanto a humildade quanto o orgulho são sinais de um corpo que não está são, pois nascem daqueles que estão em demasia centrados em si mesmos, fechados em si mesmos, estando periodicamente sujeito mais às afecções de tristeza do que as de alegria, posto que tal modelo ao qual se empenham em atingir é propriamente inumano. Seus escassos e raros momentos de alegria destes "piedosos" resumem-se à tristeza que vêem ocorrer aos demais homens considerados mais próximos deste modelo de perfeição do que eles, ou ao reconhecimento que os outros possam vir a ter deles quanto a estarem próximos deste mesmo modelo, mesmo que, de fato, esteja bem mais longe do que aparente.

Tais "virtudes" são próprias às organizações de caráter teológico-político, e visam a estabelecer uma disciplina da obediência, pois o "vulgo é temível quando não teme". Isto significa, que a união entre estes dois tipos de poder acaba por conduzir a uma organização política na qual não há possibilidade de expansão do *conatus* e disso, a proliferação e perpetuação de uma forma de vida degenerada e doente, e de uma vida civil que nos condene ao silêncio e solidão. No interior do conhecimento dos poderes do corpo e daquilo que entrava o verdadeiro conhecimento do corpo, repousa a necessidade de se pensar em um corpo político que permita e possibilite o pleno desenvolvimento de nossas aptidões corporais, de nossos encontros, da possibilidade da amizade e de um intenso amor pela verdade. Se isto não se der, fatalmente e faticamente estaremos condenados a sujeição a leis e sistemas de normas que nos conduzirão à degeneração e desequilíbrio das partes de nosso corpo com o agravamento de desequilíbrios mentais. Por isso que as instituições, por mais racionais que possam ser (se é que é possível existir racionalidade quando há um grupo de homens reunidos a impor normas de

conduta nomeadas como “razoáveis”, na busca de melhor garantir seu poder e interesse) não promovem a felicidade humana e são próprias para os espíritos impotentes.

Mas se o corpo político é um corpo composto, também ele só será plenamente saudável e sua mente só poderá expandir as forças de sua inteligência se, de modo equivalente, suas partes estiverem num equilíbrio dinâmico, tal como ocorreu na classificação do que poderíamos chamar de corpo são. Este equilíbrio nunca poderá ser obtido numa organização que tenha como alicerce um poder de natureza teológica-política. Neste tipo de organização, umas partes são mais afetadas do que outras, e a única possibilidade de manutenção das mesmas, de modo a não haver uma degeneração do corpo ou seu completo aniquilamento e desmembramento, será o de conter estas partes pelo medo e pela esperança, o que as une e as faz agir como um só corpo. Ou seja, o poder de coesão interna das partes que é o *conatus*, acaba sendo, neste caso, sempre instável: depende sempre que determinadas forças contenham outras para que se perpetue. Mas sendo estas mesmas paixões derivadas da tristeza, e sendo o *conatus* uma necessidade de sair dos estados de diminuição de potência, disso segue que estas mesmas organizações são completamente instáveis e que não poderiam ser o que está mais de acordo com a natureza humana (ou seja, com a sua saúde).

Restar-nos-ia investigar este mesmo poder do corpo no que concerne ao verdadeiro conhecimento filosófico, o conhecimento intuitivo, e porque muitos dos engodos da filosofia não foram senão uma vontade de fazer calar a voz do corpo, ou mesmo, uma consequência do emudecimento da voz do corpo. É que uma coisa leva a outra necessariamente. Creio não deixar margens de dúvida quanto ao fato de se negar veementemente que Espinosa seja um típico hedonista: na medida em que esta postura filosófica leva à consideração de algumas partes do corpo e a fruição de prazeres parciais, não há como comparar o “prazer atingido pelo filósofo com aquele obtido pelo ébrio”. Prazer filosófico este que leva em consideração e que exige de um modo absolutamente contundente o poder do corpo. Disciplina e castidade nunca podem ser fins em si mesmos, mas meios para se chegar a fins que são mais facilmente promovidos do que por outros tipos de disposições corpóreas. A parte IV estabelece este poder. A parte V inicia com os poderes da mente, assim como na parte II da ÉTICA, a proposição 13 ensinava a

complexidade do corpo para a proposição 14 (parte II) asseverar sobre a complexidade da mente. Mas a parte V finaliza a ÉTICA dando-nos a resposta do que viria ser este **AMOR INTELECTUAL A DEUS**, que unifica estes dois poderes, que nos mostra ser um único e mesmo poder, ensinando-nos a buscar ter com Deus uma comunhão eterna de modo que o máximo de ações que resultem de nós, tenham como causa Deus, enquanto constitui a essência de nosso ser: é por isso que não nega os limites da duração e é um gozo eterno; é por isso também que se trata do exercício da plena liberdade.

Eis como chegamos na ordem da inteligência à Beatitude:

1. Pela proposição 3 da parte V: “*Uma afecção, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dela formamos uma idéia clara e distinta*”. A inteligência tem um certo poder sobre as afecções só na medida em que exerce o seu poder de inteligir, o que depende do corpo. Isto por si só já não é mais paixão.

2. Pela demonstração da proposição 5 da parte V: “*A afecção para com uma coisa, que nós imaginamos ser livre, é maior que relativamente a uma coisa necessária (pela proposição 49 da parte III), e, conseqüentemente, é ainda maior do que relativamente àquela coisa que imaginamos como possível ou contingente*”. Isto significa que, sabendo que apenas Deus é livre, o amor que se liga a Deus é a afecção mais forte que pode existir.

3. Pela proposição 12 da parte V: “*As imagens das coisas juntam-se mais facilmente às imagens que se referem às coisas que nós compreendemos clara e distintamente do que a outras*”. Se é um amor intelectual, é um amor que nasce de algo que compreendemos clara e distintamente, e por isso suas imagens juntam-se mais facilmente⁷.

4. Pela proposição 14 da parte V: “*A alma pode fazer que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se refiram à idéia de Deus*”. A experiência da plena positividade, da plena alegria, é o gozo experimentado por aqueles que conseguem tudo perceber como remetendo à idéia de Deus. Tudo é meio para nossa expansão.

5. Pela proposição 15 da parte V: “*Aquele que se compreende a si mesmo e às suas afecções distintamente, ama a Deus, e tanto mais quanto mais se compreende a si e às suas afecções*”.

Sendo este o poder que nos reserva a inteligência, podemos compreender como Espinosa elucida a verdadeira união entre mente e corpo, se é

⁷ Isto não quer dizer que eu imagine Deus clara e distintamente, o que seria absurdo. Mas que a toda idéia vem unir-se imagem.

que podemos dizer que há qualquer união. A relação homem-Deus envolve o homem por inteiro, e por isso também ocupa a alma acima de tudo⁸. Ela implica um aumento de potência em nós, e não em Deus⁹. Ela nos une a Deus completamente, pois Ele é causa de tudo o que se passa em nós, enquanto constitui a essência de nossa alma e de nosso corpo. Se nasce da idéia verdadeira de Deus não pode verter-se em ódio¹⁰, pois a verdade jamais leva à diminuição de potência ou tristeza. Não exige a reciprocidade do amor divino¹¹, pois se considera compensado em saber que é Deus a causa mesma do amor, e do aumento do poder de afirmar-se na existência. Cresce à medida que aumenta o número daqueles que passam a gozar deste mesmo amor¹². “Não há nenhuma afecção que seja diretamente contrária a este amor, e pela qual este mesmo amor possa ser destruído [...]” (ÉTICA V, Prop. 20, Escólio).

Até aqui tudo fica assaz claro, se Espinosa não afirmasse que “a alma não pode ser absolutamente destruída juntamente com o corpo, mas alguma coisa dela permanece que é eterna.” (ÉTICA V, prop. 23). Como? Espinosa abandona seu intento de inaugurar toda uma filosofia que leva em conta os poderes do corpo, para no final dela dizer que a mente transcende o corpo, e que talvez dele se separe num pós-morte, sendo então, por isso, superior a ele? “Mas nós não atribuímos à alma humana nenhuma duração, que possa ser definida pelo tempo, senão enquanto exprime a existência atual do corpo, a qual é explicada pela duração e não pode ser definida pelo tempo, isto é [...] não lhe atribuímos duração senão enquanto dura o corpo”. (ÉTICA V, prop. 23, demonstração) Há em Deus idéia de todas as coisas, portanto, há uma idéia que exprime a essência de um corpo particular. Tal idéia não pode ser destruída porque foi o seu objeto destruído, mas ela permanece eternamente existindo em Deus: no plano conceitual, só há sentido em se dizer de coisas materiais que duram, nunca de coisas pensantes, justamente porque as coisas finitas ditas extensas assumem configurações variadas dependendo de um sistema de forças, enquanto que as idéias se deduzem do pensamento no plano da eternidade. O tempo só faz sentido quando considerado sob a ótica do movimento das coisas finitas extensas, não sob a ótica do movimento das coisas finitas pensantes. A

duração faz menção sempre a um corpo que, exposto aos poderes externos de coisas mais fortes, sofre desagregação de suas partes, partes estas que se unirão a outras tantas para formas outras configurações. Uma idéia pode ser mais forte do que outra, mas essa mais fraca não se desagrega por isso, ela permanece enquanto idéia no plano do pensamento com a mesma necessidade. Esta afirmação é completamente e absolutamente conseqüente com o sistema de Espinosa, uma vez que há em Deus a idéia de cada um dos singulares, e uma idéia não se destrói se o seu objeto é destruído. Ao mesmo tempo, ela rechaça a tentativa de conceber o mesmo sistema como materialista, ou como forte exemplo de ascese mística. “Embora não nos recordemos de ter existido antes do corpo, sentimos, no entanto, que a nossa alma, enquanto envolve a essência do corpo, do ponto de vista da eternidade, é eterna, e que esta sua existência não pode ser definida pelo tempo, quer dizer, não pode ser explicada pela duração”. (ÉTICA V, prop. 23, escólio) Não se recordar de ter existido antes do corpo é saber que o próprio corpo tem uma história, que a memória só existe por um processo cerebral ligado ao corpo que perecerá necessariamente. É a memória que nos dá a sensação de sucessão, tanto a memória individual quanto a memória coletiva. Ela nos ajuda a compreender a dinâmica das coisas extensas, sujeitas à duração. Mas no plano das idéias permanece-se ainda sob a ótica da eternidade, sob o aspecto da eternidade.

Isto se complica ainda mais quando Espinosa pretende enumerar as propriedades do conhecimento intuitivo, e as características do amor que nasce necessariamente deste gênero máximo de conhecimento: “Do terceiro gênero de conhecimento nasce necessariamente o amor intelectual de Deus” (ÉTICA V, prop. 32, corolário). “Embora este amor para com Deus não tenha tido começo, tem, todavia, todas as perfeições do amor, como se tivesse tido começo [...] E não há aqui nenhuma diferença senão em que estas mesmas perfeições que nós supusemos que lhe advinham, a alma possui eternamente, e isto acompanhadas da idéia de Deus como causa”. (ÉTICA V, prop. 33, escólio) “[...] Daqui resulta que nenhum amor, salvo o amor intelectual, é eterno”. (ÉTICA V, prop. 34, corolário). Sendo o amor intelectual a própria inteligência, e sendo que a inteligência não veio do nada nem retornará ao nada, eles podem propriamente ser ditos eternos, sem pensarmos que ela sobrevive à parte do corpo.

⁸ Pela proposição XVI parte V.

⁹ Pela proposição XVII parte V.

¹⁰ Pela proposição XVIII parte V.

¹¹ Pela proposição XIX parte V.

¹² Pela proposição XX parte V.

Espinosa confirma as suas posições de que mente e corpo não podem ser pensados em separado no decorrer mesmo da parte V. Portanto esta eternidade que a mente possui, e que ele diz ser real, é fruída pelo corpo. O axioma IV da parte II dizia que “sentimos que um determinado corpo é afetado de muitas maneiras”; e com o mesmo direito ele afirma agora que “sentimos e experimentamos que somos eternos”. Tudo o que implica sensação implica os poderes do corpo. Se a alma tem uma parte que é eterna, esta mesma parte tem como correlato no corpo a sensação plena e real de um gozo na eternidade. É o corpo quem sente a eternidade. É o corpo que sente a alegria de tudo confluindo na idéia de Deus. É o corpo que sente essa vencer aquilo que nos escraviza. E este sentir a eternidade, sentir essa potência que se expande em nós, tendo como causa Deus enquanto constitui a nossa essência, é a verdadeira saúde do corpo, o seu maior poder de afetar os outros corpos: “Quem tem um corpo apto para um grande número de coisas, esse tem uma alma cuja maior parte é eterna” (ÉTICA V, prop. 39).

Que parte esta da alma é eterna? “É a inteligência, pela qual somente se diz que nós agimos [...] aquela, porém que perece é a própria imaginação”.(EV, prop. 40, corolário). Isto parece óbvio uma vez que dentre os poderes do corpo, um deles é o poder de imaginar.

Mas então, a mente se desprende do corpo no momento da morte e a mesma sempre existiu, enquanto o outro tem começo, meio e fim? Isso não seria abandonar a unidade que somos em nome da dualidade que Espinosa nega veementemente em seus escritos de maturidade?

A verdade é que nada poderia ter criado a inteligência e nada pode destruí-la, e ela é eterna neste sentido. Permanece um modo finito do pensamento, tanto quanto o corpo que assume outras relações de movimento e repouso e se transmuta em cadáver. Criação se remete a tempo e o pensamento está fora do tempo. No entanto, a despeito desta eternidade, esta só pode ser sentida com o corpo: sem ele não sente o gozo da eternidade e por isso mesmo não poderá ser dita eterna. É por isso que podemos dizer que esta mesma inteligência não se exerce à parte do corpo, nem mesmo que ela terá alguma potência com a destruição dele. É o corpo quem dá este princípio de identidade pessoal e só o corpo quem permite o exercício de seu *conatus*. Sem o corpo ela não é um

indivíduo e não chega mesmo a ser uma coisa singular, pois ela é a idéia do corpo. E por isso mesmo que não pode ser destruída nem nada destrói. Mas é por isso também que podemos nos sentir eternos, e nos dizer eternos. Se o corpo é quem permite o exercício da inteligência (se assim não fosse como explicar os sonhos desconexos que temos?) é a inteligência quem permite a sensação no corpo do gozo da eternidade. O gozo da eternidade, obtido graças ao conhecimento intuitivo, é chamado de verdadeira religião por Espinosa (e também foi assim chamada por Schelling e Goethe), posto que promove a experiência corpórea autêntica da eternidade da Natureza com a suspensão do tempo e a intelecção do que significa eternidade.

Palavras místicas? Ascese espiritual? Nem um pouco. O conceito de uma duração sem fim, de uma alma imortal que se desprende do corpo, são fábulas infantis, e carecem de consistência ontológica. Nascer do medo e da esperança, estas velhas e incansáveis companheiras do gênero humano, e nascem devido ao *conatus*, porque sentimos que não podemos perder aquilo que de mais valioso “possuímos”, que é a nossa vida. O conceito de eternidade, ao contrário, nasce da alegria de saber o significado mesmo deste bem valioso: fruir com Deus de sua existência, expandir nosso *conatus* num equilíbrio constante, agir livremente e absolutamente enquanto Deus constitui a essência de nossa natureza. A morte é apenas consequência necessária desta ordem natural das coisas, que é a vida: quando bem inteligida, não ocasiona tristeza e por isso, nem medo e nem esperança.

SALVAÇÃO NÃO É MESSIANISMO

Resta ainda investigar se a busca do amor intelectual a Deus, a “verdadeira religião”, foi sintomática com relação à procedência judaica de Espinosa. Digo isso, porque a comunidade sefardite a qual o filósofo holandês pertencia e que fora expulso aos vinte e quatro anos, já havia de muito abandonado práticas judaicas consideradas mínimas para uma vida de judeu informado. Segundo o biógrafo Daniel Nadler¹³ esse abandono se justifica pela origem problemática da comunidade judaica sefardite de Amsterdã. Exilados dos reinos de Espanha e Portugal, ligados ao judaísmo por uma espécie de cripto-judaísmo, estes judeus abrigados na Holanda,

¹³ NADLER, S. **Espinosa, vida e obra**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2003.

aplicavam-se mais ao pragmatismo do liberalismo econômico nascente do que àquilo que poderia ser garantia de sua salvação. É a eleição de Israel garantia de salvação? Se sim, podemos nos ocupar do mundo, se não, o que significa ser judeu? A resposta de Espinosa foi: ser judeu significa apenas pertencer a uma comunidade histórica e cultural determinada e que desenvolveu um sistema específico de regras e condutas para se manter materialmente e espiritualmente. O mesmo se aplicaria se perguntássemos o que significaria ser católico, ou maometano, ou luterano, ou qualquer outra denominação. O significado destas expressões é mais político-cultural do que religioso, porque, para Espinosa, a esfera religiosa está no âmbito de uma vivência íntima, não necessitando de uma mediação institucional. Esse é um dos seus grandes ensinamentos no Capítulo XIV do TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO. Não quer dizer nada de intrínseco a um indivíduo pertencer a uma instituição, a não ser que o indivíduo se confunda com esta instituição e fique como que cego e besta servil. Se a instituição oferece normas de conduta ao um indivíduo e se é necessário que ele as siga, se pretende diferenciar-se sob alguma denominação extrínseca, a mesma razão deve ditar até que ponto qualquer uma destas práticas são aplicáveis ou não em determinados contextos específicos, buscando também não macular o suposto de toda religião revelada que se preze, o amor ao próximo, com práticas fundamentalistas e significativas apenas em determinados contextos históricos, sociológicos, antropológicos. Mas este mesmo amor ao próximo é virtude cívica, a virtude máxima daquele que opta em viver na concórdia e no desejo de inclusão: não pode ser desculpa para a imposição de um credo sobre outro ou para a escolha de um credo como mais perfeito do que outro, ainda que denominações religiosas não se equivalham em importância.

Mas há um segundo aspecto muito interessante que nos aponta para uma possível causa histórica acerca do problema do drama da salvação. Ela é um tema central na filosofia e literatura seiscentista. A vida é sonho para a dramaturgia barroca, a história é uma imensa pirâmide de cadáveres. Deve haver algum sentido para tanto desassossego e desatino. O fantasma do ceticismo ronda as almas mais próximas da filosofia e de Deus. Vaidade das vaidades, se tudo dá em nada, tem de haver algo que explique isso tudo. Quando apenas o silêncio de cadáveres inocentes é o que resta, em um século marcado pelas guerras religiosas, faz-se

necessário alguma palavra que desperte o poder humano de inaugurar uma nova era. Isso explica o messianismo de Menasseh Ben Israel, professor de Espinosa. Isso explica o milenarismo de Padre Antônio Vieira. O Messianismo que na cega esperança transforma em prenúncio da era da glória o que é, de maneira crua, apenas a mais bizarra das baixezas humanas.

Contra esse perspectivismo messiânico, e contra também qualquer teologia da história, Espinosa salienta que a palavra que teremos de dar terá de ser a palavra filosófica. A salvação será conseguir manter-se íntegro em meio a esse caos. Estabilizar-se na medida do possível, mesmo quando os clamores da insensatez humana são muito mais audíveis. Salvação ligar-se-á à integridade e messianismo é panacéia de homens desesperados. Messianismo liga-se à crise moral e também, paradoxalmente, a períodos de conhecimento científico profícuo: há certo paradoxo ao se considerar que o acréscimo de conhecimento se une ao acréscimo da superstição. A história, em Espinosa, não seria história tal como a pensou o Barroco, porque exige a necessidade urgente de ação, sem apelos a uma esperança carregada de tristeza, uma nova era que tenha, para se instaurar, de disseminar a morte e a penúria. Os adeptos dos tempos messiânicos, dos ciclos da história, dos milenarismos, da Nova Era, sempre justificam destruições em massa desprovidas de sentido, como prenúncios de uma nova fase. Para que o novo nasça, o velho tem de desaparecer. Sempre a mesma justificação da violência. Para Espinosa, a salvação é a recobra da lucidez e a busca do verdadeiro significado ético e político que paira sobre todo discurso filosófico.

Ademais, o problema da universalidade da salvação, fora também comum na Amsterdã de Espinosa. Em sua recente biografia sobre Espinosa, Nadler (2003), tende a aproximar o espinosismo com algumas doutrinas sustentadas por Koerbagh¹⁴ sobre o Estado e sobre a Escritura, asseverando que o mesmo Koerbagh defendia que a verdadeira *beatitudo* se encontra no conhecimento de Deus, criticando, nesta base, a Teologia Irracional e os ritos supersticiosos.

Ora, Espinosa e Koerbagh eram amigos. Era natural que tivessem opiniões semelhantes sobre assuntos diversos. Não temos capacidade de saber até que ponto a doutrina da quinta parte da ÉTICA é solidária com as idéias de Koerbagh e vários

¹⁴ Membro dos Colegiantes de Amsterdã e amigo de Espinosa. Famoso por ter estabelecido, à época de Espinosa, uma crítica às religiões reveladas e seus sectarismos doutrinários.

Colegiantes de Amsterdã. Certamente a doutrina da universalidade da salvação não poderia deixar de ser comum em uma Amsterdã tão conturbada por problemas religiosos, decorrentes das Igrejas reformadas e seus sectarismos. No entanto, que esta salvação dependa das potências do corpo, que ela só possa ser plenamente compreendida a partir de um rigoroso método filosófico das potências do corpo e mente humanos, parecem ser obra e mérito exclusivos de Espinosa. Que salvação ligue-se à *salus*, saúde, e que saúde ligue-se à integridade, isso parece ter sido inaugurado por Espinosa. E que essa salvação se fixe no aqui e agora, também é triunfo de Espinosa.

CONCLUSÃO

Não se trata de re-interpretar o Cristianismo, não se trata de re-instaurar a era da Graça, criar a imagem de um novo tempo, de uma nova possibilidade de redenção. Salvação não é perdão dos pecados nem separação entre os eleitos e os danados. Não se trata, certamente, de buscar um princípio comum a todas as religiões e que possa ser universalizado. Trata-se de compreender o que é salvar-se, o que é beatitude, o que é ser feliz sem ser tolo. Trata-se de buscar compreendê-los por meio de **coisas fixas e eternas**¹⁵ (noções comuns que se encontram no todo e na parte e que justificam que possamos criar modelos da estrutura humana, mas nunca modelos de ideal de perfeição humana). E isso, buscando compreender a própria potência do intelecto humano a fim de atingir tal fim.

¹⁵ Noções comuns que se encontram no todo e na parte e que justificam que possamos criar modelos da estrutura humana, mas nunca modelos de ideal de perfeição humana. Sobre o tema destas **coisas fixas e eternas**, vide **Tratado da reforma do Entendimento**: “Efetivamente, também não é necessário que intelijamos a série delas [de todas as coisas singulares], visto que as essências das coisas singulares e móveis não devem ser deduzidas da sua série ou ordem da existência. Com efeito, esta última (a ordem da existência) não nos dá outra coisa senão denominações extrínsecas, relações ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão longe de constituir a **essência íntima** das coisas. Esta entretanto, só se há de procurar **nas coisas fixas e eternas** (grifos meus)e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares. De fato, **estas coisas singulares e mutáveis dependem tão íntima e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas** (grifos meus). Portanto, estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares serão para nós, por sua presença em toda parte e latíssima potência, como que universais, ou gêneros das definições das coisas singulares e mutáveis, e causas próximas de todas as coisas”. (ESPINOSA, 1979, página 68).

O **AMOR INTELECTUAL A DEUS** é um estado de equilíbrio constante que podemos atingir com o mundo exterior que nos cerca. A despeito do arranjo das partes de nosso corpo ser mais ou menos estável, o que possibilita a manutenção de uma determinada forma (estrutura), somos a interação deste arranjo estável com o mundo externo: por isso que, dependentes das coisas externas, permanecemos num domínio de freqüente instabilidade.

Este **AMOR INTELECTUAL A DEUS** não é tentar fugir da instabilidade buscando desapegar-se das coisas externas, como seria o escapismo da moral cristã e estoica. Muito pelo contrário, este total desapego é impossível, pois sempre existirão bens externos a nós de que a nossa sobrevivência estará refém, e que não poderemos descartar, sem o perigo de perda de nós mesmos. Dentre estes bens destaca-se o amor que fundamenta a verdadeira amizade e a justificativa de Espinosa de que, apesar de tudo, nada é mais útil a um homem, do que outro homem.

O **AMOR INTELECTUAL A DEUS** parece ser uma possibilidade de equilíbrio dinâmico que estabelecemos entre este mundo interior que somos e o mundo exterior que está à frente, de modo a verter esta instabilidade exterior em estabilidade interior. Não se trata de uma salvação conseguida pelo apelo à piedade e à caridade, nem pela simples prática da tolerância entre os credos. É a salvação dos sábios que, aos poucos, vão descobrindo o que seja a lei de nossa real preservação, ou o que é verdadeiramente útil na vida. Esta utilidade é a própria singularidade que faz de cada indivíduo, época, povo, verdadeiramente singular, único e evento irrepetível.

Em suma e para finalizar: salvação é o desejo de encontro entre vida e potência, encontro que só é possível quando há resgate da vida ÉTICA, da sua primazia enquanto aumento de vida, de possibilidade de uma vida ainda melhor e mais perfeita. ÉTICA não é um sistema de normas, não é uma experiência do tipo religiosa-institucional, mas a experiência da alegria contínua, do afetar e ser afetado de amor, da experiência que Deus é a própria vida e O conhecemos na imanência dos afetos e não na alienação de nós mesmos.

Para Espinosa, o divino é a vida plena, não marcada por remorsos, arrependimentos e passividade. A vida que não se sujeita ao jugo de outrem e que afirma a sua singularidade, a sua individualidade, ou, em termos heideggerianos, com o perdão do anacronismo, a sua autenticidade. A idéia verdadeira

do divino ajuda-nos a dedilhar o horizonte no qual teremos a idéia verdadeira do homem, e a idéia verdadeira de sua mente e de seu corpo e do que é a suprema felicidade, posto que a idéia verdadeira de Deus é, ao mesmo tempo, a idéia verdadeira do que seja o sumo bem e a fruição deste mesmo bem e da centelha divina que encerra a breve duração de nossa existência: ou seja, ela tende a nos fazer investigar o que seja a felicidade, o que seja a salvação e aquilo que é verdadeiramente útil para que as alcancemos. Isso quer dizer que a felicidade está nesta experiência da alegria que todos os acontecimentos podem nos proporcionar, mesmo os acontecimentos mais sórdidos, cruéis e tristes, posto que a única coisa que uma união de forças não pode mudar é a lei de retração e expansão (tristeza e alegria) a qual estamos todos sujeitos. De resto, sistemas de forças são alterados dependendo do número de pessoas que se voltam contra ele ou a ele aderem.

É interessante notar que este religar entre Deus e o homem (essa experiência do divino), este retornar do homem ao seio da Natureza, este recuperar o paraíso que pareceu ter sido perdido pelo pecado de Adão, é conquistado sem o recorro da noção de natureza corrompida e por isso também, sem a necessidade de uma Graça Vivificante a qual viesse como que corrigir um defeito congênito à natureza humana. O relato do pecado adâmico faz sentido apenas na medida em que ele parece fazer remeter à nossa condição “decaída”: atravessamos a vida inconscientes de nossa ignorância acerca do mundo, de Deus, das coisas, enfim, de nós mesmos. E pode ser um relato arquetípico que se encontre também em outras tradições religiosas. Isso parece aproximar a verdadeira religião com a filosofia. Não podemos saber até que ponto se identificam, posto que religião é um termo equívoco na filosofia de Espinosa.

Sem o respaldo destas religiões reveladas, o discurso de Espinosa pode visar à universalidade e não beirar ao discurso vago das narrativas místicas, cheias de imagens e confusão acerca da natureza divina, sempre pensada através de propriedades tipicamente humanas. Essa universalidade no entanto não é idéia que possa se impor a todos: mas uma experiência de alegria que possa ser conquistada por todos. A felicidade é virtude democrática e não herança dos escolhidos.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS COMPLETAS:

Gebhardt C. **Spinoza Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, v. 2.

SPINOZA, Benedicti de. **Ethica**. Texto Latino com note di Giovanni Gentile. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1915.

TRADUÇÕES EM PORTUGUÊS

Tratado da correção do intelecto. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1. ed. 1972 (Coleção Os Pensadores)

Pensamentos metafísicos. Tradução e notas de Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1. ed. 1979 (Coleção Os Pensadores).

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

Tratado Teológico Político. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Ética. Prefácio e tradução de Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro/Tecnoprint, s.d.

Ética. Tradução e notas da parte I de Joaquim de Carvalho, traduções das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1. ed. 1972, 2. 1979, 3. 1983. (Coleção Os Pensadores).

Tratado Político. Tradução de Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1. ed. 1972, 2. ed. 1979 (Coleção Os Pensadores).

Correspondência. Tradução, introdução e notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.



VERBETE SPINOZISME *

B.-E. BRISDARRE

(TRADUÇÃO DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO) **

SPINOZISME, nome dado à filosofia de Spinoza, citado como exemplo surpreendente do abuso que pode fazer da pura Lógica um espírito vigoroso, partindo de princípios incompletos ou arbitrários. Spinoza encontrou em Descartes esta definição da Substância¹: “Quando nós concebemos a substância, nós concebemos somente uma coisa que existe de tal maneira, que ela só tem necessidade de si mesma para existir. Mas pode haver obscuridade no que toca à explicação das palavras *só tem necessidade de si mesma*, porque propriamente falando, somente Deus é tal [...]”. Quanto à noção que nós temos das substâncias criadas, materiais ou imateriais, “[...] para compreender o que são as substâncias, é necessário somente que nós percebamos que elas podem existir sem o auxílio de nenhuma coisa criada.” (*Princípios da Filosofia*, 51 e 52)².

*** Nota do Tradutor:** Redigido por B.-E. Brisdarre para o *Dictionnaire général des lettres, des beaux-arts et des sciences morales et politiques, comprenant pour les lettres: la grammaire; la linguistique; [...]. Pour les beaux-arts: L'architecture; constructions civiles; [...]. Pour les sciences morales et politiques: La Philosophie: Psychologie, Logique, Morale, Métaphysique, Théodicée, Histoire des systèmes philosophiques; Les religions; [...]. par M. Th. Bachelet, une société de littérateurs, d'artistes, de publicistes et de savants et avec la collaboration de M. Ch. Dezobry*. [Tradução: Dicionário geral das Letras, das Belas Artes e das Ciências Morais e Políticas, [...] pelo Senhor Théodore Bachelet, uma sociedade de literatos, de artistas, de publicistas e de sábios e com a colaboração do Senhor Charles Dezobry].

O *Dictionnaire général* foi publicado em dois volumes pela *Librairie Ch. Delagrave*, em Paris, no ano de 1879. O verbete SPINOZISME encontra-se no volume II, Segunda Parte (G-Z), na p. 1660-1662, da 5. edição (*cinquième édition*). Optamos por manter a grafia original para a maioria dos nomes próprios citados, bem como para os nomes de obras citadas pelo autor que não possuam tradução para o português.

** Professor de FILOSOFIA e Vice-Coordenador do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE, Coordenador do Grupo de Trabalho inscrito na ANPOF, GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

¹ NT: Optamos por manter a forma como os termos “substância”, “atributo” e “modo”, foram escritos pelo autor – ora iniciando com letra maiúscula, ora com letra minúscula –, apesar de não termos percebido o critério empregado por Brisdarre para tal.

² NT: Trata-se dos artigos 51 e 52, que têm como títulos *O que é substância; um nome que não se pode atribuir a Deus e às criaturas no mesmo sentido* e *O que pode ser atribuído à alma e ao corpo* [CONTINUA]

Restrição judiciosa que Spinoza não levou em consideração! Nesta passagem, ele não viu mais que a definição de Substância, que ele tomou no sentido o mais absoluto de que ela foi suscetível: “Ele não fez, diz em alguma parte Leibniz, mais do que cultivar certas sementes da Filosofia de Descartes”. Isto só é verdade sob um ponto de vista; porque cultivando essas sementes à sua maneira, desenvolvendo-as num sentido exclusivo, e por um método que lhe é próprio, ele fez brotar um sistema estranho, ao qual os verdadeiros cartesianos e os admiradores de Descartes repelem a justo título a solidariedade. Para começar, nada mais oposto do que o seu método e o método de Descartes. Este parte de um sentimento íntimo da existência pessoal que extrai do fato de pensar; e Bossuet, com sua potência e sua clareza para resumir em grandes traços um sistema, não foi jamais mais cartesiano do que quando escreveu: “A sabedoria consiste em conhecer Deus e em conhecer-se a si mesmo; o conhecimento de nós-mesmos nos deve elevar ao conhecimento de Deus”. Spinoza, inteiramente ao contrário, põe de início a idéia de Deus, para daí deduzir geometricamente, e por via da demonstração, toda sua Filosofia. Eis aí todo o seu método; método perigoso, mesmo quando os princípios dos quais partiu sejam irrepreensíveis; e já sabemos que o primeiro desses princípios é uma definição equívoca da Substância, definição interpretada de tal maneira que nela não pode haver outra Substância além de Deus, e que doravante estes dois nomes: *Deus, a Substância*, não exprimirão mais do que uma só e mesma idéia, aquela do Ser absoluto e infinito, fora do qual nada pode ser concebido. A Substância, assim entendida, possui os atributos, sem os quais ela não seria mais do que uma abstração, o que Spinoza nega energicamente; e como infinita, ela possui uma infinidade de atributos infinitos. É necessário entender bem, todavia, em que consiste, para

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 2]

no mesmo sentido e como se conhece a substância, respectivamente, da obra de Descartes intitulada *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, cujo subtítulo é *Dos princípios do conhecimento humano*.

cada um desses atributos, sua infinidade. Falemos dos dois únicos que nos são conhecidos, a Extensão e o Pensamento. A Extensão, como atributo da Substância infinita, é infinita, mas somente de uma infinidade relativa; isto é, infinita enquanto Extensão, ela não é nem o Pensamento, nem nenhum outro atributo da Substância infinita; e da mesma maneira o Pensamento, infinito enquanto Pensamento, não é de nenhum modo absolutamente infinito, porque se ele fosse, ele seria e a Extensão, e todos os outros atributos da Substância infinita, e a própria Substância infinita. No mais, por que a Extensão e o Pensamento são eles os únicos atributos da Substância que nos são conhecidos (porque Spinoza não nomeia atributos de Deus sua eternidade, sua imutabilidade, etc.: ele os considera somente como condições necessárias e inerentes de sua existência)? Por que a faculdade de intuição racional, que os descobre a nós, não nos descobre outros? Nós teríamos a resposta a este enigma se nos fosse permitido fazer apelo às faculdades experimentais da inteligência: mas é preciso não esquecer que elas não têm nada a ver com a filosofia de Spinoza. É preciso então nos limitar a aceitar, tais quais elas nos são dadas, as asserções ousadas de seu autor, e ver como ele concebe o desenvolvimento necessário do Ser nesses atributos e nos modos nos quais eles se desenvolvem por sua vez. Com efeito, todo atributo tem necessariamente os modos, e um atributo infinito tem uma infinidade de modos, o Pensamento uma infinidade de idéias, a Extensão uma infinidade de grandezas, de figuras e de movimentos; mas aqui se detém a analogia da relação dos atributos à substância e dos modos aos atributos.

Há para cada atributo uma infinidade de modos; mas cada um desses modos é finito, determinado, e somente exprime a infinidade do atributo de uma maneira finita. Não nos esqueçamos que os modos são unidos aos atributos, os atributos à substância, por um encadeamento necessário, e que assim, modos, atributos, e substância, apesar de discernidos pelo espírito, formam um todo realmente indissolúvel, do qual a Substância é o fundamento e todo o ser: “Eu entendo por *Substância*, diz Spinoza (*ÉTICA*, Primeira Parte, Definições)³, o que é em si e é concebido por si; por *Atributo* o que a razão concebe na Substância como constituindo sua essência; por *Modos* as afecções da Substância. Eu entendo por *Deus* um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância

constituída por uma infinidade de atributos infinitos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita.” E em outro lugar⁴: “É da natureza da Substância se desenvolver necessariamente por uma infinidade de atributos infinitos infinitamente modificados.” Graças a esta assimilação, a esta identificação de Deus e da Substância, Deus é infinito. Isto é o bastante para concluir que ele é uno; mas Spinoza não se limita às considerações muito simples que fazem da unidade uma condição da eternidade; para demonstrá-la, ele se apoia sobre um princípio que apesar de verdadeiro, não nos parece nem suficientemente estabelecido para a discussão, nem bastante evidente para servir de axioma; a saber, que duas substâncias com atributos idênticos se confundiriam numa só; isto nos parece sobretudo o resultado, por um lado, da Substância, de seus Atributos e de seus Modos, por outro. Sabemos daqui em diante muito positivamente que se apoia nisto o verdadeiro caráter do spinozismo; sabemos, não mais por ouvir dizer e aproximadamente, mas muito precisamente, e com provas em mãos, que ele é a absorção mais completa, a mais absoluta, de todas as coisas em Deus, o tipo mais completo de Panteísmo. Veremos um pouco mais além o que resta ao homem e à natureza. Finalizemos a exposição da idéia de Deus, tanto quanto for possível num resumo tão rápido e em relação a um sistema no qual esta idéia domina tudo, explica tudo, se encontra por toda parte. Um fato muito curioso, é que Spinoza, senhor desta idéia por uma intuição inteiramente tão segura e evidente, ao que parece, quanto àquelas que dão origem às definições fundamentais da Geometria, tenha acreditado na necessidade de demonstrar a sua realidade. É verdade que a prova que ele invoca para demonstrar a existência de Deus é a prova que eu denomino de bom grado Leibiniz-Cartesiana, que conclui a existência de Deus de sua essência assim como nós a concebemos (Ver DEUS – Provas da existência de)⁵. Deus concebido como perfeito é concebido por isto mesmo como

⁴ NT: Não localizamos esta citação literal no texto da *ÉTICA*. A citação mais próxima do sentido desta encontra-se na Proposição XVI, da Primeira Parte.

⁵ NT: O verbete DEUS ao qual Brisdarre faz remissão, também de sua autoria, encontra-se no volume I, Primeira Parte (A-F), na p. 721-723, da 5. edição (*cinquième édition*). Na parte II, que porta o subtítulo *Provas da existência de Deus* (p. 721-722), Brisdarre descreve as provas da existência de Deus, dividindo-as em provas *a priori* ou *metafísicas*, provas *a posteriori* ou *físicas* e provas *morais*, esclarecendo que esta divisão “É mais para estabelecer entre os diferentes argumentos uma ordem exterior que serve [CONTINUA]

³ NT: A citação completa seria *Ética*, Primeira Parte, Definições 3, 4, 5 e 6, respectivamente.

existente; porque ele não saberia ser perfeito sem ser. Deixando de lado todas as formas técnicas, isto torna a dizer: Nós acreditamos que Deus existe porque nós o concebemos necessariamente, e é isto em definitivo o que há de mais verdadeiro e de mais convincente. Spinoza teve, para verter este pensamento, uma expressão das mais felizes: “Se Deus não existe, o pensamento poderia conceber mais do que a natureza saberia fornecer.”

Deus é infinito; isto é o bastante para concluir que ele é uno; mas Spinoza não se limita às considerações muito simples que fazem da unidade uma das condições da eternidade. Para demonstrá-la, ele se apoia sobre um princípio que apesar de ser talvez verdadeiro, não nos parece nem suficientemente estabelecido para a discussão, nem bastante evidente por si mesmo para servir de axioma: que duas substâncias com atributos idênticos se confundiriam numa só⁶. Este princípio admitido, como a substância, tal qual ela foi definida, que não pode ser nem criada, nem produzida por uma substância diferente dela mesma, segue-se rigorosamente que Deus é uno; isto nos parece em qualquer lugar o resultado de uma avaliação estreita e medíocre da inteligência divina. Esta pretensão nos parece sobretudo intolerável e ilógica aqui, onde, para excluir o mundo do pensamento de Deus, é necessário de alguma forma cindir Deus, separá-lo dele mesmo; e isto, quando todas as outras partes do sistema tendem à unificação a mais absoluta, a mais excessiva. – Nós não poderemos, sem estender demais este artigo, insistir sobre pontos que têm no entanto importância; é preciso então passar por cima da maneira pela qual Spinoza entende o que ele chama a Liberdade em Deus, conservando o nome,

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 5]

para fixá-los na memória, do que para seguir diferenças essenciais, [...]”. Para as primeiras provas, cita Fenelon, Descartes e Bossuet; para as segundas, após escrever que “[...] se reduzem, em definitivo, ao desenvolvimento do princípio de *causalidade* ou do princípio das CAUSAS FINAIS (Ver estas palavras)”, cita novamente Fenelon, para o argumento do princípio de causalidade, e uma vez mais Fenelon, juntamente com os Antigos, para o argumento do princípio das causas finais. Finalmente, quanto às provas morais, Brisdarre afirma que “[...] são aquelas que extraímos das leis e dos princípios de ordem moral, assim como o consentimento geral dos povos, a necessidade que experimentam os homens na infelicidade de invocar um ser todo-poderoso, e a consciência moral que nos faz conceber uma justiça suprema, reparadora dos males e das desordens do mundo atual.”

⁶ **NT:** Como podemos observar, Brisdarre repete o argumento que utilizou algumas linhas acima, com alterações mínimas.

suprimindo a coisa; porque, o que identificaria a Liberdade nesta atividade que não tem nem a escolha dos motivos, nem o poder de não fazer o que faz, e que Spinoza não qualifica de Liberdade porque a considera como determinada por ela mesma e por sua natureza; em outros termos: por que a Liberdade, tal qual a compreendemos ordinariamente, lhe falta completamente? Também está pleno de desdém pela opinião pueril e supersticiosa, segundo ele, que faz da criação o efeito de uma decisão tomada, num momento dado, pela vontade divina. Não, Deus não é o criador do mundo, como entendemos vulgarmente; mas ele é sua causa imanente, criando sem cessar, no sentido em que sem cessar ele se desenvolve, “preenchendo a duração infinita com a inesgotável variedade de seus efeitos.” Todas as coisas, no mundo, são então o que elas devem ser; elas não precisam procurar fora delas mesmas a causa final; elas são não em vista de um certo fim, mas pela necessidade que lhes é inerente; elas fazem parte de uma ordem imutável e necessária; tudo está bem só pelo que é; não é necessário procurar outra idéia do Bem. Eis o princípio metafísico. Veremos na hora certa quais conseqüências Spinoza tirou disto em Moral.

A Alma [âme], que é uma idéia, ou, para falar mais exatamente, uma coleção de idéias, uma seqüência de modos do Pensamento estreitamente unidos a uma seqüência de modos da Extensão, ou, em duas palavras, a *idéia do corpo humano*, não tem de maneira nenhuma, propriamente falando, faculdades. Seria muito difícil de explicar como, no seio deste grande todo do qual ela não é mais do que um humilde elemento, ela mantém a consciência de sua personalidade. Quanto às diferentes funções do entendimento, quanto à vontade, são seres de razão, sob as quais se encontra, na verdade, somente tal ou qual pensamento, tal ou qual vontade determinada. O pensamento aliás e a vontade não são diferentes; o pensamento é a idéia considerada como representativa; a vontade é ainda idéia, mas considerada como ativa; dois pontos de vista diferentes sem dúvida, mas ao fundo tudo tende à unidade. A Alma se conhece a si mesma, eis a consciência; ela conhece o corpo humano, eis os sentidos. A impressão dos corpos estranhos deixa traços que subsistem em sua ausência. A Alma, recebendo de súbito estes traços, imagina e se recorda; recebendo-os de súbito em suas ligações, ela associa suas idéias. Tudo isto constitui a porção mais humilde da inteligência, a *Experiência vaga*, abaixo da qual há

somente esta percepção muito imperfeita que se funda sobre um simples ouvir-dizer, mas abaixo da qual a percepção das relações, em seguida, se elevando sempre, a concepção da Essência e da causa imediata das coisas, são o verdadeiro encaminhamento da ciência. Daí uma Lógica que o próprio Spinoza seguiu, ou ao menos se esforçou por seguir em todas as circunstâncias com todo o rigor possível, indo direto, em tudo, à Substância. Uma conseqüência de tudo isto, conseqüência que reaparece em breve na Moral sob uma luz inteiramente singular e inesperada, é que mais a Alma se eleva na ordem do pensamento, em direção à Substância, isto é, em direção a Deus, mais suas idéias tornam-se claras e adequadas, e mais, na harmonia do Pensamento, do Ser e da ação, ela experimenta prazer e felicidade. Isto é, com efeito, enganar-se grosseiramente em separar, seja no homem, seja em Deus, a ação do Pensamento e a do Ser. A manifestação mais enérgica de atividade, a vontade, não é no homem mais do que o esforço natural pelo qual ele tende a conservar e a aumentar seu ser. Quando esta tendência se relaciona ao homem completo, corpo e alma, pensamento e extensão, Spinoza a nomeia *Apetite*; quando ela se relaciona exclusivamente à Alma, ele a nomeia *Vontade*. “O Desejo, acrescenta ele, é o apetite com consciência de si mesmo.”⁷ É impossível assimilar mais positivamente o Desejo e a Vontade, o que é uma fonte fecunda de erros em Moral. E desses dois fenômenos, qual é aquele em benefício do qual esta assimilação ocorreu, e em qual outro se ENCONTRA ABSORVIDO? O DESEJO É INEVITÁVEL (VER Desejo)⁸; para nós e para o senso comum, a Vontade é livre, de tal maneira livre,

⁷ NT: Spinoza define o desejo como “[...] o apetite de que se tem consciência.” (ÉTICA, Parte III, Proposição 9, Escólio).

⁸ NT: O verbete DESEJO ao qual o autor nos remete, também de sua autoria, encontra-se no volume I, Primeira Parte (A-F), na p. 708, da 5. edição (*cinquième édition*). Brisdarre inicia sua definição afirmando que o desejo, “[...] na língua filosófica, designa duas ordens de fenômenos diferentes: 1º uma classe de instintos; 2º uma das paixões fundamentais da Alma humana.”. Os primeiros, os instintos, ou tendências primitivas da natureza humana são relativos, seja à conservação da vida animal e à satisfação das necessidades corporais (têm agora o nome de *apetites*), seja ao desenvolvimento da vida moral. Estes, por sua vez, distinguem-se em instintos morais exclusivamente pessoais nos seus meios de ação, assim como em sua meta (são os *desejos*), e aqueles que supõem uma expansão de sentimentos benévolos ou malévolos (são as *afecções*). Segundo o autor, dentre os *Desejos*, podemos “[...] distinguir o *desejo de conhecimento* ou a *curiosidade*, o *desejo de sociedade*, o *desejo de poder*, no qual podemos, a rigor, determinar o *instinto de propriedade* e o *desejo de estima* ou *emulação*.”; e é a experiência do prazer, que resulta da satisfação dos instintos, que “[...] atrai nossa atenção sobre os objetos [CONTINUA]

que ela é a própria liberdade (Ver VONTADE, LIBERDADE, LIVRE ARBÍTRIO)⁹. Ora, a liberdade consistindo para Spinoza numa atividade que não é determinada por

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 8]

próprios à produzirem-na; assim se acrescentam ao fenômeno fundamental da sensação um certo número de elementos novos, os quais, ao se combinarem com a sensação, formam as *Paixões* (Ver esta palavra).” E a inevitabilidade do desejo, inicia-se com a afirmação dele como uma dessas Paixões, o qual irá implicar, “[...] além do prazer, além do amor que nós sentimos pelo objeto que nos proporciona prazer, um movimento de atividade que nos impele até este objeto, ou, o que é o mesmo, que nos inclina a atraí-lo até nós. O Desejo, sob esta forma, não é mais completamente cego; a paixão tem consciência dela mesma e da meta que persegue; mas o homem, no Desejo e pelo fato do Desejo, não é mais mestre de si mesmo: muito ao contrário, se não tem nele um princípio de resistência, para o caso em que julgue a propósito resistir, ele será sempre inevitavelmente arrastado. Este princípio é a Vontade, muito inadequadamente confundida com o Desejo, porque, mesmo quando ela está em harmonia com ele, ela não cessa de apresentar caracteres diametralmente opostos (Ver VONTADE).”

⁹ NT: O verbete VONTADE, ao qual Brisdarre está remetendo, encontra-se na página 1788 do volume II e é de autoria de X. Rousselot, que define a vontade, enquanto considerada na sua manifestação, como “o poder de escolher uma determinação”, e, enquanto considerada em sua natureza, como “a liberdade espontânea esclarecida e aconselhada pela inteligência”. Por sua vez, “*Querer* é se dirigir a si mesmo ao invés de se deixar dirigir; é, ao invés de uma determinação que vem de fora, escolher uma que vem de nós; é usar nossas faculdades para atingir um objetivo. A vontade não desperta em nós espontaneamente; é necessário que nós queiramos espontaneamente, para saber que nós podemos querer; mas é suficiente um único fato para que nós aprendamos para sempre, e é para que a consciência no-la certifique que, mesmo quando nós não queremos, nós podemos sempre querer. [...] É pela vontade que o homem é realmente *causa e responsável*; é isto que a distingue da sensibilidade e da inteligência, que são por sua natureza, inevitáveis. E é por seguir esta diferença que opomos a *volição*, que é livre e imputável, ao *desejo* que é instintivo, espontâneo, não imputável em si mesmo.”.

O verbete LIVRE ARBÍTRIO, na página 1166, remete ao verbete LIBERDADE. Este, por sua vez, encontra-se na página 1164, deste mesmo volume II, e também é de autoria de X. Rousselot, que escreve: “A liberdade, considerada como fato interno, toma o nome de *liberdade moral*, e consiste no poder de se determinar; a determinação supõe ordinariamente uma escolha, a liberdade é também chamada *livre arbítrio* (do latim *libra*, balança). Rigorosamente, a liberdade não se *demonstra*; ela se *manifesta* por atos que se repetem a cada momento da vida e que a consciência proclama. Mas, para aqueles que querem provas, há de duas espécies, as *provas psicológicas* e as *provas morais*. As primeiras são: 1º o sentimento imediato que o homem tem de sua liberdade; [...] 2º a noção do dever; porque só há dever para o ser que é livre para se conformar à lei ou para violá-la; 3º certos fatos que precedem ou seguem os atos livres, tais como os engajamentos, as promessas, a deliberação, a escolha, a satisfação moral, o remorso; [...] As *provas morais* consistem na [CONTINUA]

nenhuma causa estranha, que se determina por si mesma e se desenvolve por necessidade da natureza, não somente a liberdade, no sentido comum da palavra, não se encontra em nenhuma parte, mas a própria liberdade nominal somente será encontrada em Deus; ela não existe de forma alguma no homem. Se o homem, no sistema de Spinoza, conserva alguma coisa que guarda o nome de Vontade, isto não é na realidade mais do que o desejo do qual a Alma está fatalmente possuída de perseverar em seu ser e de desenvolvê-lo. E como a Alma, mais uma vez, não é mais do que uma coleção de idéias, comprovado pelo fato de que é pelas idéias que ela existe, tanto mais real quanto ela tem as idéias mais claras e mais adequadas; como não há, como dissemos precedentemente, idéias mais claras e mais adequadas que aquelas que resultam da intuição pela qual a Razão descobre as coisas em sua essência, e como o objeto mais nobre ao qual ela pode e deve tender, é o Ser infinito e eterno que ela possui com plenitude desde que ela o conceba claramente, segue-se, em última análise, que o desejo único e supremo no qual Spinoza destrói a Vontade, e do qual ele deriva todas as paixões particulares, é o desejo de conhecimento e de verdade que só pode ser satisfeito pela fusão e absorção da Inteligência no Ser absoluto. Tal é efetivamente a última palavra da Moral de Spinoza (uma Moral, coisa estranha num sistema no qual tudo está entregue à fatalidade!) e o contrapeso que ele opôs de improviso às conseqüências deploráveis em direção às quais ele marchou com uma ousada ironia. Com efeito, entregues como estamos aos apetites e aos desejos que nos tornam alegres ou tristes, conforme eles sejam favorecidos ou contrariados pela ação de causas estranhas, não fazendo nosso destino, mas suportando-o, não tendo a escolher entre o bem e o mal, privados da verdadeira liberdade, e reduzidos ao estado de *autômatos spirituais*, que poderemos nós fazermos de

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 9]

universalidade da idéia de liberdade, constatada em todas as línguas por uma palavra que a exprime; na universalidade de certos fatos morais que seriam impossíveis se o homem não fosse livre, como as leis, os tratados, os contratos, o desprezo, a admiração, etc.”. Feitas estas considerações, Rousselot escreve que se “[...] a liberdade é contestada em teoria, ela não o é na prática: ela é, ao contrário, reconhecida em todas as esferas de atividade humana.”, e distingue a seguir as diversas formas de liberdade: liberdade natural, liberdade civil, liberdade política, liberdade de pensamento, liberdade de consciência, liberdade de cultos, liberdade de escrita e de imprensa, liberdade de exercer a profissão e de trabalhar, liberdade de comércio e liberdade dos mares.

melhor que procurar por toda parte, sempre e a qualquer preço, a satisfação de nossos apetites e de nossos desejos? Qual outro direito, qual outro dever teríamos nós a realizar, se esta Moral egoísta e apaixonada não se restabelecesse de repente pelo aparecimento de um princípio que vem tudo depurar, o amor de Deus, idêntico ao amor da verdade? À luz desse princípio, todos os apetites ignóbeis, todos os grosseiros desejos se apagam e desaparecem, e a Alma, exaltada, desde esta vida, do antegozo da verdade, começa a desfrutar da beatitude que lhe está reservada para a eternidade. Spinoza professa muito expressamente a crença na imortalidade da Alma. Tem-se reprovado não haver, em sua Metafísica, princípios de uma demonstração legítima a esse respeito. O reproche (é verdade que isto é o que há de mais grave nela), não me parece fundado senão no que diz respeito à imortalidade acompanhada de consciência. Quanto à persistência no Ser, ela resulta diretamente da maneira pela qual a Alma está definida: um modo da Substância necessária, eterna. E é o mesmo para o corpo, diríamos nós. Também Spinoza não acredita que ele seja completamente destruído, e sua Metafísica ousada, que quer, no corpo, as modificações infinitamente variadas da Extensão infinita, não se distancia muito das conclusões da Física moderna, que vê, ela também, nos fenômenos relativos à geração, à vida e à destruição dos seres materiais, somente uma seqüência de transformações. Quanto à imortalidade da Alma consciente dela mesma, é necessário admitir que ela parece bem hipotética num sistema que não admite nem a distinção fundamental do bem e do mal, nem o livre arbítrio, nem o mérito e o demérito, nem por conseqüência a necessidade e a justiça de uma reparação. É um fato no entanto que Spinoza, pensando inteiramente que certas ações da Alma cessam com as afecções do corpo que as provocaram, declara que a melhor parte da Alma é imortal, e que a vida futura, longe de excluir a personalidade, na verdade é uma condição da felicidade da qual nós devemos desfrutar.

Esta felicidade, veremos Spinoza desfrutá-la por antecipação na vida austera, de solidão, de trabalho manual e de meditação que ele fazia, e que os biógrafos nos têm contado. (Ver para os esclarecimentos a este respeito o verbete SPINOZA de nosso *DICTIONNAIRE DE BIOGRAPHIE*)¹⁰. Isto não é de nenhum modo uma apologia de sua filosofia, mas uma justa apreciação de

¹⁰ **NT:** O nome completo desse dicionário é *Dictionnaire de biographie et d'histoire*, conforme o *Préface*, datado de outubro de 1862 e assinado por Th. Bachelet e Ch. Dezobry (Volume I, p. V).

seu caráter. Este homem, que abraçou o erro com tanta resolução, parece não ter tido mais do que uma paixão: a verdade. Ele é e permanecerá o tipo dos espíritos audaciosos que um primeiro passo lança em definitivo para fora da boa via, e que se perdeu por seu ardor e sua própria sinceridade. Também não podemos dizer que ele tenha feito escola. O spinozismo, malgrado o entusiasmo de alguns sonhadores, malgrado a semelhança mais aparente do que real apresentada com ele em certos pontos, as doutrinas panteístas da Alemanha contemporânea, não é e não será jamais nada além do que a filosofia de Spinoza. Na intenção de absolver o cartesianismo da responsabilidade de tal doutrina, procurou-se recentemente até em que ponto ela poderia estar relacionada com a tradição rabínica da qual Spinoza, ainda que de fora da ortodoxia judaica, deveria estar persuadido. Esta procura deu origem aos trabalhos interessantes (de Victor Cousin, no *JOURNAL DES SAVANTS*; de Émile Saisset na *REVUE DES DEUX MONDES*); mas não podemos abordar aqui esta discussão erudita e delicada. Sobre o spinozismo, ver outras obras indicadas no verbete *SPINOZA* de nosso *DICIONNAIRE DE BIOGRAPHIE*, o artigo *SPINOZA* do *DICIONNAIRE CRITIQUE* de Bayle, e, no *COURS DE DROIT NATUREL* de Jouffroy, as duas lições consagradas ao panteísmo.

B-E.¹¹



¹¹ **NT:** Estas iniciais no fim do verbete serviam para identificar o autor do mesmo. Em nosso caso, como já vimos, trata-se de B.-E. Brisdarre, identificado na página VII do volume I como professor de FILOSOFIA do COLÉGIO ROLLIN em Paris.

RESUMOS DOS ARTIGOS

O CONCEITO DE *MODOS* EM SPINOZA

CÉSAR COLERA BERNAL

RESUMO

Os modos em Spinoza só podem ser compreendidos em perspectiva estritamente lógica – como resultado de uma dedução, em seu sentido etimológico; isto é, de uma inferência que nos guia desde (= *de ducere*) um axioma, o da substância, até sua conclusão final na existência lógica e causalmente determinada dos modos finitos, isto é, dos entes particulares. Deste modo, o presente artigo percorre os passos dessa rigorosa conexão ontológica, onde todo procede necessariamente da essência divina, onde nada há fora da substância, onde ela é causa universal imanente. Mas também onde o extremo inferior de tal nexos lógico se conclui em modos que, em aparente paradoxo, devem ser “concebidos em outro”, são separados da substância divina por um abismo ontológico, são determinados ao mesmo tempo que contingentes; e são livres e capazes – no caso do homem – de intuir e amar um Deus que não é amor e para quem a existência e as vicissitudes humanas são indiferentes.

PALAVRAS CHAVES: Substância. Atributos. Modos. *Natura Naturante*. *Natura Naturata*.



OS LIMITES DA RAZÃO:

SOBRE O INACABAMENTO DO *TRACTATUS INTELLECTUS EMENDATIONE*

CLEITON ZÓIA MÜNCHOW

RESUMO

Este pequeno estudo tenta mostrar que, ao contrário do que pensa boa parte da literatura secundária, o *Tractatus de Intellectus Emendatione* não resulta em um texto inacabado. Buscamos, portanto, fundamentar nossa premissa interpretativa através de uma análise do terceiro modo de percepção. O mote do qual partiremos será, então, estabelecer os limites do modo de percepção em questão, visando mostrar que por tratar-se de um texto escrito sob a perspectiva do terceiro e não do quarto modo, seu inacabamento é aparente. Essa aparência esconde severa crítica à filosofia cartesiana, que prefere o método analítico ao invés do sintético nas investigações filosóficas. A partir de uma identificação da análise (cartesiana) do terceiro modo de percepção (espinosano), sustentaremos que a escolha de terceiro modo de percepção se dá como tentativa de mostrar que a verdadeira filosofia deve operar a partir do quarto modo de percepção e não do terceiro, e que é só por meio daquele que podemos alcançar o objetivo da filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: Análise. Síntese. Modo de percepção. Razão. Verdadeira Filosofia.



DIFERENÇA E SINGULARIDADE: NOTAS SOBRE A CRÍTICA DE HEGEL A SPINOZA

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

RESUMO

Este ensaio tem por objetivo discutir o ponto de partida da crítica hegeliana de Spinoza. Para Hegel, o pensamento spinozano não consegue, embora o queira, dar um fundamento absoluto à diferença e à singularidade autoconsciente; daí por que o pensador holandês não teria alcançado a especificidade da concepção moderna da liberdade, tal como ela se encontra representada pelo cristianismo e efetivamente desenvolvida na modernidade pela mediação da particularidade na sociedade civil-burguesa. Hegel busca demonstrar sua tese na análise dos conceitos spinozanos de substância, atributos e modos: não haveria entre eles, segundo a crítica hegeliana, um desenvolvimento negativo imanente. Por conseqüência, o pensamento spinozano cairia num impasse: ou bem os modos finitos mantêm uma existência justaposta à substância ou bem se aniquilam em face dela. Para Hegel, é a segunda alternativa que caracteriza o pensamento de Spinoza.

PALAVRAS-CHAVE: Diferença. Singularidade. Substância. Atributos. Modos. Desenvolvimento negativo-imanente.

**O MAIS FÁCIL E O MAIS DIFÍCIL: A EXPERIÊNCIA E O INÍCIO DA FILOSOFIA**

HOMERO SANTIAGO

RESUMO

Vinculando o apêndice da primeira parte da *Ética* e o início do *Tratado da emenda do intelecto*, queremos propor uma reflexão sobre a experiência que abre esse tratado. Tal reflexão guia-se por duas questões conexas: quais as relações entre superstição e filosofia? como escapar à superstição e, portanto, poder filosofar?

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa. Superstição. Filosofia. Experiência. Decepção.

**O PROBLEMA DA EXPRESSÃO EM DELEUZE E SPINOZA**

JAIRO DIAS CARVALHO

RESUMO

O texto pretende delinear os primeiros contornos do conceito de expressão em Deleuze. Este conceito tanto está ligado a uma concepção da ontologia quanto a uma concepção da linguagem e quiçá a uma concepção da estética. O problema da expressão está relacionado ao problema da participação na história da filosofia. Qual é a gênese do problema da expressão? Será isso que pretendemos estudar analisando o texto de Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression*.

PALAVRAS-CHAVE: Deleuze. Expressão. Espinosa. Estética. Participação.



INDIVIDUALITY AND RELATIONALITY IN SPINOZA

JULIANA MERÇON

RESUMO

Spinoza foi um dos primeiros filósofos modernos a definir o indivíduo não como um sistema fechado, mas como uma pluralidade unificada mantida por suas trocas com o ambiente. O foco de Spinoza na relacionalidade dos indivíduos tem permitido variadas interpretações de sua teoria da individuação. O propósito deste artigo é discutir algumas destas distintas interpretações e demonstrar como sua ontologia é mais claramente compreendida quando investigada em associação com sua epistemologia.

PALAVRAS-CHAVE: Individualidade. Relacionalidade. Expansão adequada e inadequada.



ESPINOSA A PARTIR DE UM POEMA

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA

RESUMO

A partir da análise do poema de Jorge Luís Borges sobre Espinosa, em paralelo com alguns dos conhecidos biógrafos do filósofo, como por exemplo, Jean Colerus, Pierre Bayle e Lucas, pretendemos demonstrar que as informações dadas sobre o autor da *Ética* nem sempre correspondem à verdade. Ao contrário, veiculam alguns dos preconceitos que habitualmente se lhe associam.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa. Borges. Colerus. Bayle. Lucas.



AMOR INTELECTUAL A DEUS EM ESPINOSA

ROCHELLE CYSNE FROTA D'ABREU

RESUMO

O texto é um esforço de compreensão sobre o que vem a ser a noção espinosana de “Amor Intelectual a Deus” levando-se em conta que não há em Espinosa uma separação entre corpo e mente como sendo duas substâncias distintas incomensuráveis. O amor parece ser atividade do corpo; o amor intelectual parece ser atividade da mente. Ainda se pergunta porque esta ação do corpo e mente, que é o amor intelectual a Deus, é o exercício mesmo de aumento de potência contínuo, o que Espinosa chama de felicidade, ou beatitude.

PALAVRAS-CHAVE: Beatitude. Corpo. Mente. Relação mente-corpo. Verdadeira religião. Relação entre a verdadeira religião e a filosofia.



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 junho

Para o segundo número do ano: Até o dia 15 de novembro

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).



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
RIPASA PARA A EDUECE, O CMAF E O GT
BENEDICTUS DE SPINOZA EM MAIO DE 2008.

Tiragem:
300 Exemplares

