



**Revista**  
**CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 4 - NÚMERO 7 - JULHO - 2010

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2010 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*).



A Revista **Conatus** ESTÁ INDEXADA NO DOAJ - DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS: [HTTP://WWW.DOAJ.ORG/](http://www.doj.org/) E NO INDEXADOR EBSCO PUBLISHING: [HTTP://WWW.EBSCOHOST.COM/](http://www.ebscohost.com/)

DISPONÍVEL TAMBÉM EM

[HTTP://WWW.BENEDICTUSDESPINOZA.PRO.BR/192706/INDEX.HTML](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/192706/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



**Revista**  
**CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



**Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,  
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE  
em co-edição com a EDUECE  
VOLUME 4 - NÚMERO 7 - JULHO - 2010  
FORTALEZA, CEARÁ**

# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 4 - NÚMERO 7 - JULHO - 2010

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (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**

LEONARDO MOREIRA

## **EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

## **REVISÃO GERAL**

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

## **IMPRESSÃO/PRINTING**

REPROGRAFIA DO CMAF - MIOLO

PÁDUA GRÁFICA - IMPRESSÃO DA CAPA E MONTAGEM

## **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@benedictusdespinoza.pro.br conatus@uece.br

**Revista**  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 4 - NÚMERO 7 - JULHO - 2010

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

**REITOR**

*Francisco de Assis Moura Araripe*

**VICE-REITOR**

*Antônio de Oliveira Gomes Neto*

**PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO**

*José Jackson Coelho Sampaio*

**CENTRO DE HUMANIDADES**

*Marcos Antonio Paiva Colares (Diretor)*

**MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

*Marly Carvalho Soares (Coordenadora)*

**EdUECE**

*Liduína Farias Almeida da Costa (Diretora)*

**GT BENEDICTUS DE SPINOZA**

*Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)*

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 4 - NÚMERO 7 - JULHO - 2010

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (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

LEONARDO MOREIRA

## **CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

HÉLIO REBELLO - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - 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 - UNIV. FED. DO RIO DE JANEIRO - UFRJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

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

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

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

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

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

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

**Revista**  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 4 - NÚMERO 7 - JULHO - 2010  
ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)  
e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

**EDITORIAL**, p. 9

**SPINOZA E O PROBLEMA DA TRANSIÇÃO**

ALEX LEITE, p. 11

**LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA VIE DE HANS JONAS EN DÉBAT AVEC LA CONCEPTION SPINOZISTE DE L'ORGANISME**

ERIC POMMIER, p. 17

**DESRESSENTINDO...GENEROSIDADE E GRATIDÃO COMO BOA VINGANÇA**

JULIANA MERÇON, p. 31

**ENCONTROS E DESENCONTROS DE DOIS FILÓSOFOS "JUDEUS" - SIMONE WEIL E ESPINOSA**

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA, p. 37

**ELEMENTOS DE LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE EN SPINOZA; ALGUNOS PROBLEMAS Y POSIBLES RESPUESTAS**

MARIO A. NARVÁEZ, p. 55

**O CORPO ENTRE O CADÁVER E A MECÂNICA: A PATÉTICA CARTESIANA**

MAURÍCIO ROCHA, p. 67

**SPINOZA E AS CAUSAS ADEQUADAS E INADEQUADAS: UMA PROPOSTA DE EDUCAÇÃO SPINOZISTA**

ROBERTO LEON PONCZEK, p. 75

**LA PRESENCIA DE MACHIAVELLI EN EL TRATADO POLÍTICO DE SPINOZA. CONJETURAS EN TORNO AL GOBIERNO ARISTOCRÁTICO**

SEBASTIÁN TORRES, p. 81

**NADA MÁS ABSURDO. VACÍO, NATURALEZA Y VERDAD EN LA CORRESPONDENCIA ENTRE HENRY OLDENBURG - BARUCH SPINOZA (1661-1676)**

VERÓNICA HENDEL, p. 97

**RESUMOS DOS ARTIGOS**, p. 109

**COMO PUBLICAR**, p. 115

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA





# EDITORIAL

***Homo liber nunquam dolo malo,  
sed semper cum fide agit.***<sup>1</sup>

**BENEDICTUS DE SPINOZA**

Neste primeiro número do ano de 2010 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando quatro artigos produzidos por membros do GT **BENEDICTUS DE SPINOZA**, sendo dois da Bahia, um de Portugal e o outro do Rio de Janeiro. Além destes quatro, publicamos um artigo oriundo da França, um do México e três da Argentina.

Como de hábito, os artigos foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor. Assim, iniciamos nosso número com o artigo de **ALEX LEITE**, professor do UESB (Bahia) e doutorando em Filosofia no Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ), que, a partir da consideração do TIE como uma obra spinozista de transição, vai abordar a presença desta no TIE.

No segundo artigo, **ERIC POMMIER**, professor de Filosofia no LYCÉE CHAMPLAIN DE CHENNEVIÈRES-SUR-MARNE, nas cercanias de Paris (França), analisa a *phénoménologie de la vie* de Hans Jonas em debate com a concepção spinozista de *organisme*, justificando a “confrontação” entre estes dois pensadores pelo fato de a filosofia de Spinoza fazer parte daquelas que Jonas discute mais diretamente em sua obra.

A seguir, no terceiro artigo, **JULIANA MERÇON**, apresenta-nos como Spinoza e Nietzsche, em repúdio à nefasta celebração da vida como martírio, mostramos que a criação de um viver como pura afirmação reside no entendimento ativo de que tudo o que há é fruto da necessidade. E, o *Amor fati* e *amor dei* são ambos antídotos contra a pena, a vingança e o ressentimento estéril – são formas de vida rara e dificilmente conquistadas por aqueles que afirmam-se em potência e liberdade.

A seguir, **MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA**, de Portugal, apresenta-nos os “encontros e desencontros” de dois filósofos “judeus”: Simone Weil e Espinosa.

No artigo seguinte, **MARIO A. NARVÁEZ**, da UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (Argentina), analisa os elementos da concepção da linguagem em Spinoza, examinando alguns problemas e possíveis respostas.

---

<sup>1</sup> Tradução: “O homem livre jamais age com dolo, mas sempre de boa fé.” (ÉTICA, Parte IV, Proposição LXXII).

Por sua vez, **MAURICIO ROCHA**, da FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA BAIXADA FLUMINENSE (Rio de Janeiro), partindo da relação entre o corpo e o cadáver, apresenta-nos a *patética* cartesiana.

Na sequência, nosso colega da Bahia, **ROBERTO LEON PONCZEK**, expõe uma “proposta de educação spinozista” a partir da definição de Spinoza de causas adequadas e inadequadas.

Por sua vez, **SEBASTIÁN TORRES**, nosso colega de Córdoba (Argentina), analisa a presença de Maquiavel no *Tratado Político* (TP) de Spinoza.

Encerramos este número com o artigo de **VERÓNICA HENDEL** (Argentina), sobre o absurdo, o vácuo, a natureza e a verdade na correspondência de Spinoza e Oldenburg.

Aproveitamos a oportunidade para nos desculparmos pelo grande atraso ocorrido na publicação deste número, devido a fatores inteiramente alheios à nossa vontade.

Aproveitamos também para reiterar o convite a todos aqueles que se interessam pelo filósofo holandês, ou pelos temas por ele abordados, para que nos enviem seus textos para possível publicação em nossa revista, lembrando que os mesmos devem estar adequados às regras de publicação de nossa revista e também às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

**EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (Editor)**

## SPINOZA E O PROBLEMA DA TRANSIÇÃO

ALEX LEITE \*

O objetivo deste trabalho é analisar o problema da transição presente no *De Intellectus* de Spinoza.

As passagens afetivas são variações da nossa condição humana. A própria ideia de *alegria*<sup>1</sup> envolve um sentido de transição. Transitamos de uma condição a outra segundo o modo como nossa existência se organiza na *Natureza* e como as ações se encadeiam necessariamente. Mas que transição corresponde ao afeto de *alegria contínua*?

O *De Intellectus* é um plano de passagem ao pensamento radical. Passagem a um tipo de ação que expressa uma exigência interna, a liberdade. A dificuldade dessa transição acontece justamente porque exige a desativação de formas de desejos e de ideias que constroem o pensar como movimento autônomo.

A nossa hipótese é de que a transição dos modos de existir e perceber (e a ideia de *alegria contínua*) formam um campo problemático no *De Intellectus*, pois conceber passagens no interior de formas instituídas é um trabalho de preservação do nosso ser, já conforme a exigência de superação das nossas debilidades na *Natureza*. Ora, embora a *Natureza* seja a perfeição absoluta em si mesma, a nossa potência é sentida como variações de estados afetivos que podem oscilar do menor ao maior ou vice-versa.

A realidade e a perfeição são idênticas. E essa identificação só é possível porque uma realidade qualquer existe conforme o que

determina sua própria essência.<sup>2</sup> Assim, o problema que a ideia de transição nos apresenta é que, mesmo que toda existência afirme uma perfeição, não deixamos de sentir a existência como variações de nossa potência. A transição é o percurso segundo o qual a possibilidade de um novo movimento deve ser posto como a possibilidade de constituir um modo de existir e perceber, em que há afetos que precisarão ser desativados<sup>3</sup> e afetos que poderão ser ativados.

Desde o início de seu pensamento, Spinoza procura operar um tipo de transição ligado à *alegria contínua*. Mas, a princípio, ele problematiza um regime de confusão constituído por ideias como *bom, mau, fim, honra, riqueza*. De fato, há um momento em que ele passa ao problema de como efetivar a experiência da *alegria contínua*.<sup>4</sup> A passagem ao problema é o começo de um modo de *existir* segundo a disposição interna de liberar a percepção de qualquer ideia que possa reduzir suas forças. Ora, entendendo a confusão (ou equivocidade) como

<sup>2</sup> E. IV, *praef.*: “Finalmente, por perfeição em geral compreenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e opera de uma maneira definida, sem qualquer relação com sua duração.”

<sup>3</sup> Cf. E. V, *prop.* 10, *sc.*: “Do mesmo modo, para acabar com o medo, é preciso pensar com firmeza, quer dizer, é preciso enumerar e imaginar, com frequência, os perigos da vida e a melhor maneira de evitá-los e superá-los por meio da coragem e da fortaleza.”

<sup>4</sup> TIE 1: *continua ac summa in aeternum fruere laetitia* / “proporcionasse a fruição eterna da suprema e contínua alegria / “me donneraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et continue”. (Para as citações do *Tractatus de Intellectus Emendatione* usaremos edições disponíveis. Nesse primeiro caso, usamos primeiro a edição portuguesa: Spinoza, *Tratado da reforma do entendimento*, latim-português, Lisboa: Edições 70, trad.: Abílio Queiróz, 1987 e a edição francesa: Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris: Vrin, latim-français, trad.: Alexandre Koyré, 1969.

\* Professor da UESB. Doutorando em Filosofia na UFRJ/IFCS.

<sup>1</sup> E. III, *def. aff.* 2: *Laetitia est hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem* / “A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior.” (Para as citações da *Ethica* de Spinoza usaremos a edição bilíngue latim-português, Belo Horizonte: Autêntica, trad.: Tomaz Tadeu, 2007).

a ilusão de certas ideias, quando consideradas propriedades de uma realidade qualquer<sup>5</sup>, então o regime instituído pode impedir de pensar a origem dessas ideias como efeitos de relações entre as coisas. Assim, a transição caracteriza-se inicialmente como um estado de tensão no interior de um regime de confusão (equivocidade). E a possibilidade de superação do regime acontece quando certas ideias passam a ser percebidas como movimentos causados na imaginação, ao mesmo tempo em que se percebe que uma realidade supera a imagem presente que fazemos dela.<sup>6</sup>

O problema da transição está ligado ao modo como uma nova percepção pode ser constituída e como um novo modo de existir pode emergir. De acordo com a hipótese de Theo Zweerman, a problemática da transição estaria ligada à passagem de um ponto de vista não-filosófico a um ponto de vista filosófico.<sup>7</sup> No entanto, não podemos afirmar que ideias como *bom*, *mau* e *fim* façam parte de um campo não-filosófico. Tais ideias pertencem a um regime de equivocidade, mas podem ganhar uma argumentação rigorosa. Pois a confusão não é um plano de percepção fora das possibilidades reais do pensamento.<sup>8</sup> Operamos, no mundo, orientados por *mal-entendidos*, e certas formas de operar podem passar para o campo da argumentação. No *De Intellectus*, a possibilidade de passar de um regime de equivocidade à um plano de conceitos será da

ordem da *decisão*<sup>9</sup> pelo problema do que pode ser a concepção de uma nova experiência ético-cognitiva. E a nossa hipótese é de que tal experiência é conduzida por uma *tensão reflexiva* que perpassa todo o *De Intellectus*. Tensão essa que força o pensamento *escapar* de um certo regime, para constituir-se como transição ativa.

Portanto, um aspecto que merece ser mais explorado no famoso primeiro parágrafo do *De Intellectus* é a ideia de desativação do *medo*.<sup>10</sup> Spinoza mostra ali que há uma potência da reflexão capaz de desativar efeitos de ideias que podem debilitar a mente. Logo, a primeira operação do intelecto é apropriar-se da experiência existencial, e separar, dos objetos que o afetam, as qualidades imaginadas como pertencentes a eles. A princípio, faz-se um exercício de disjunção entre as ideias de *bom* e *mau* das coisas mesmas. E o fato de esse exercício estar ainda ali em estado germinativo mostramos já que o pensamento tende a operar inicialmente passagens mais favoráveis ao seu pleno exercício. Pois a relativização do medo, através de uma reflexão sobre seus efeitos<sup>11</sup> no

<sup>9</sup> Cf. TIE 1: *constitui tandem inquirere*. Vejamos algumas traduções: 1) “decidi, finalmente, indagar”, Lívio Teixeira, 1966. 2) “decidi por fim inquirir”, Abílio Queiróz, 1987. 3) “je résolu enfin de rechercher”, Bernard Pautrat, 2009. 4) “je résolu finalement de chercher”, Michelle Beyssade, 2009. Enfim, *decide-se perguntar*, ou seja, decide-se passar ao plano do problema.

<sup>10</sup> Cf. TIE 1: *et quae timebam*. 1) Na tradução de Bernard Pautrat, é usado o termo *peur*: “j’avais peur et tout ce qui faisait avoir peur.” Cf. Spinoza, *Traité de l’amendement de l’intellect*, Paris: Allia, 2009. 2) Na tradução de Bernard Rousset ele usa *craindre*: “qui me faisaient craindre et je craignais.” Cf. Spinoza, *Traité de la réforme de l’entendement*, Paris: Vrin, 1992.

Na *Ethica*, há uma definição de medo e outra de temor. Cf. E. III, *def. aff.* 13: “O medo (*metus*) é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos dúvida.” Cf. E. III, *def. aff.* 39: “O temor (*timor*) é o desejo de evitar, mediante um mal menor, um mal maior que tememos.” Ora, como a nossa análise envolve diretamente o problema da transição, então a ideia de medo como *tristeza instável* parece-nos mais adequada. Por outro lado, como essas duas definições expressam afetos que poderão ser superados, poderemos usá-las ou em conjunto ou isoladamente.

<sup>11</sup> Cf. TIE 1: “a não ser na medida em que afetava o ânimo (*animus movebatur*)”. 1) Bernard Rousset, 1992, traduz: “[...] dans la mesure où mon coeur en était remué.” 2) Lívio Teixeira, 1966: “a não ser na medida em que nos comove o ânimo.” 3) André Lécrivain, 2003: “dans la mesure où l’âme en était agitée.”

<sup>5</sup> E. II, *prop.* 17, *sc.*: “Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é, se ela fosse livre.”

<sup>6</sup> Cf. E. II, *prop.* 35, *sc.*: “Assim, quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação.”

<sup>7</sup> Cf. Theo Zweerman, *L’introduction a la philosophie selon Spinoza – une analyse structurelle de l’introduction du Traite de la réforme de l’entendement suivie d’un commentaire de ce texte*, Leuven: Louvain, 1993, p. 6.

<sup>8</sup> Cf. E. II, *prop.* 36: “As ideias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as ideias adequadas, ou seja, claras e distintas”.

ânimo, tende a reduzir, na imaginação, as oscilações da tristeza e a diminuir os embaraços produzidos pelo *temor*.<sup>12</sup>

A reflexão opera desativações de certas ideias, ao mesmo tempo em que habilita o intelecto para conceber outras mais saudáveis. Mas, do processo de desativação à constituição de uma nova perspectiva ético-cognitiva, o trânsito não se efetiva sem tensão. Assim, a hesitação<sup>13</sup> expressa no *De Intellectus* é o sinal de uma tensão imanente ao processo de transição do pensamento. Ora, a passagem da menor perfeição à maior perfeição implica uma experiência em que as ideias que representam o menor e o maior se cruzam. E, nesse ponto de encontro, forma-se um tempo inconciliável que força a decisão pelo problema, o que ativa no pensamento a *alegria contínua*. A própria decisão pelo problema já é em si mesma uma passagem, isto é, um movimento autônomo que concentra a possibilidade real de escapar de um regime de subtração do desejo.

Na transição, deve-se considerar que o tempo inconciliável é da ordem da incompatibilidade momentânea entre tipos de amores. Os amores dispersivos ao dinheiro, às honras e ao sexo entram em desacordo com o amor que procura assimilar a *alegria contínua* ao âmbito do desejo. Consta-se que o movimento de dispersão do pensamento pode ser ultrapassado pela atração por algo que o lança num movimento de apropriação de suas forças.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Cf. *E. III, prop. 39, sc.*: “o afeto que deixa o homem numa situação tal que ele não quer o que quer e quer o que não quer chama-se temor.”

<sup>13</sup> Cf. *TIE 2*. Spinoza expressa, pela primeira vez, o dilema sobre o que é mais útil amar: as honras e a riqueza ou um novo caminho.

<sup>14</sup> Cf. François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris: PUF, 2002, p. 68: “Mais ces deux temps sont liés, dans la mesure où la “distraction” ne détourne pas l’esprit de la méditation sans le détourner de lui-même et de sa puissance propre. Renouer avec sa puissance propre – nous y reviendrons – est le principe le plus général de la “réforme”; or c’est par un même processus que les forces du sujet renouent avec leur fonction originale d’autoconservation, et que le sujet conquiert la force nécessaire à l’accomplissement de sa propre “réforme.”

O nosso ponto de desacordo com a ideia de François Zourabichvili é de que a transição é o movimento de um *sujeito* constituído. Do nosso ponto de vista, a transição é um processo de desativação de certas formas do desejo, e ao mesmo tempo, uma reorientação radical da existência, a saber, a afirmar a *alegria* como princípio da ação. Ora, a dificuldade de pensar a transição fora do primado de um *sujeito* constituído introduz, na análise de François Zourabichvili, a hesitação de admitir plenamente que não há distinção entre o desejo e a essência. Cf. *Idem*, p. 87-88.

Assim, o problema do que pode ser essa apropriação promove uma orientação das forças, que passam a alimentar o ritmo da transição, pois, no movimento de desativação das ideias que embaraçam a mente, abre-se a possibilidade de pensar a existência de algo que envolve a participação efetiva do próprio intelecto.

Passar ao problema de que há modos de existir e perceber incompatíveis com uma nova exigência de ser já é uma ação, isto é, uma forma intelectual da *alegria*. Mas o campo de reflexão que o problema abre não é da ordem de uma resolução em que os obstáculos desaparecerão definitivamente. A transição envolve sempre certo nível de tensão. Nesse sentido, a tese de uma *estratégia do conatus* como experiência de superação, que admite a presença de obstáculos no percurso de um movimento, parece-nos reforçar a perspectiva da transição, na medida em que se admite a presença de ideias opostas ao pleno exercício do pensamento.<sup>15</sup>

No *De Intellectus*, o primeiro obstáculo é o receio ou o medo de perder as comodidades das honras e do dinheiro. Superado esse receio da imaginação, a reflexão começa a reconstituir as etapas de um processo em que o sentido da existência e do conhecimento estarão num mesmo plano de interesse. E o processo que se segue jamais deixará de refletir o que nutre e o que debilita a continuidade de um livre exercício do pensamento. Portanto, a ideia de uma *transição contínua*<sup>16</sup> torna-se necessária, uma vez que, na trajetória do aperfeiçoamento ético-cognitivo, aparecem formas exteriores de existir

<sup>15</sup> Cf. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris: Vrin, 1996, p. 12: “Dès la définition 2 de la partie I nous savions déjà combien chacune de nos pensées comme chacun de nos actes allaient nécessairement rencontrer, en dehors de lui, un autre corps et une autre idée qui lui feraient *obstacle*. Après l’affirmation absolue de cause interne par laquelle se définira la liberté, et, dans son déploiement integral, notre Beatitude, Spinoza définit donc la limite externe qui, caractérisant toute chose finie, est tout d’abord l’horizon de la servitude et de la mort. L’expérience de l’obstacle et de la limite est l’expérience première – et continuée – de tout existence.”

<sup>16</sup> Cf. Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l’histoire du spinozisme*, Paris: Alcan, 1893, réédité, 1988, p. 208-9: “Mais comment passera-t-il de la vie mensongère à la vie véritable? Par une transition naturelle et continue.”

e pensar que deverão ser combatidas, uma vez que o método de conhecimento de Spinoza não está a serviço de uma epistemologia pura. Trata-se de uma arte de combate às ideias que constroem as forças do pensamento.

A primeira forma de combate dá-se no interior da própria avaliação do que impede ou favorece o prosseguimento de um modo de ser que procura aliar o desejo à potência do entendimento. Constituir uma interseção de tal natureza é o que de melhor é possível fazer, pois, para conquistar aquilo que nos é próprio, isto é, a capacidade de descobrir e compartilhar o conhecimento da união entre a mente e a *Natureza*<sup>17</sup>, é-se forçado a constituir transições de forças no campo da existência. Ora, a questão de um *dever* filósofo, que Bernard Pautrat<sup>18</sup> coloca na apresentação da sua tradução do *Tractatus*, comporta o aspecto da junção entre o mais útil, o desejo e a potência do intelecto. Do Bento comerciante ao Spinoza filósofo, o que há é um percurso onde uma perfeição se expressa como entendimento de que o mais útil é o que mais convém desejar com todas as forças. O problema é que a noção do mais útil exige a problematização do que é considerado, *comumente*<sup>19</sup>, como o que mais convém desejar. E a gênese do Spinoza filósofo está ligada a essa problematização, apresentada no *De Intellectus*.

Assim, consideramos aqui os movimentos de desativação e ativação presentes no *De Intellectus*. As operações do pensamento que ali estão expressas envolvem, simultaneamente, o campo da ética e do conhecimento. Pois, ao mesmo tempo em que Spinoza desativa, por

exemplo, o amor as *honras*<sup>20</sup>, ele percebe que a desativação encaminha o entendimento ao problema daquilo que pode ser mais *útil*<sup>21</sup> conhecer. Pois bem, a tensão entre seguir as ideias que mais seduzem os homens e conhecer o que mais eleva a força do entendimento mostramos que, na transição do pensamento, há ideias a serem superadas e ideias que poderão emergir no movimento de transição.

Por isso, a desativação está diretamente ligada à efetivação de um poder reflexivo, que opera alterações na existência e na percepção. Segundo o *De Intellectus*, pensar é uma ação efetiva sobre as aspirações do desejo e os modos de percepção da realidade. O exemplo mais evidente disso é a passagem do amor às honras como *fim* para ser reconsiderado como *meio*.<sup>22</sup> Na passagem de *fim* para *meio*, Spinoza muda o termo *honra* por *glória*<sup>23</sup>. Essa alteração terminológica parece não mudar o que já havia sido considerado como respeito às honras. Porém sabemos que a definição de glória<sup>24</sup> será um ponto complexo no percurso do pensamento de Spinoza, uma vez que ele admitirá, na *Ethica*, o valor desse afeto e o meio de torná-lo moderado.<sup>25</sup> Tal alteração, além de prosseguir o sentido de *honra* como uma alegria decorrente da aprovação exterior, acrescenta o sentido da alegria nascida de uma ação interna. No pensamento contemporâneo, quem faz uma análise sobre a função política da glória em Spinoza é Giorgio Agamben, quando alia o conceito de *désœuvrement*<sup>26</sup> ao de glória. No *De*

<sup>20</sup> Cf. TIE 5: *honore vero multo adhuc magis mens distrahitur* / “a honra distrai ainda bem mais a mente.”

<sup>21</sup> Cf. TIE 6: *cogebat inquirere, quid mihi esset utilius* / “fui obrigado a perguntar o que me seria mais útil”.

<sup>22</sup> Cf. TIE 11: *tanquam media*.

<sup>23</sup> Cf. TIE 11: *gloriam*.

<sup>24</sup> Cf. E. III, *def. aff. 30*: *Gloria est laetitia concomitante idea alicuius nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur* / “A glória é uma alegria acompanhada da ideia de alguma ação nossa que imaginamos ser elogiada pelos outros.”

<sup>25</sup> Cf. E. V, *prop. 10, sc.*: “Por exemplo, se alguém percebe que busca excessivamente a glória, deve pensar na sua correta utilização, com que fim ela deve ser buscada e por quais meios pode ser adquirida; e não no seu mau uso, na sua vacuidade e na inconstância dos homens, ou em coisa desse tipo, nas quais ninguém pensa a não ser que tenha um ânimo doentio.”

<sup>26</sup> Cf. Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire – homo sacer*, II, 2, traduit par Joel Gayraud et Martin Rueff, Paris: Seuil, 2008, p. 372: “Désœuvrement et gloire sont en fait, la même chose.”

<sup>17</sup> Cf. TIE 13: *cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet* / “conhecimento da união da mente com a Natureza inteira.” Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

<sup>18</sup> Cf. Bernard Pautrat, *Op. cit.* Présentation: “Soit un homme x, appelons-le Bento. Bento, en 1655, a vingt-trois ans et vit à Amsterdam, capitale européenne des affaires, où il gere la firme familiale (*Firma Bento y Gabriel de Spinoza*) qui s’occupe d’import-export. Vingt-deux ans plus tard, un volume paraît, signé B. de S., et qui contient l’un des plus remarquables monuments de l’histoire de la pensée, l’*Ethique* de Spinoza. Question: comment devient-on B. de S. quand on est Bento? Comment, de petit commerçant, devient-on l’un des plus grands philosophes de son siècle, qui n’en fut pas avare, et même de tous les siècles? qu’a-t-il fallu faire, pourquoi l’a-t-on fait?”

<sup>19</sup> Cf. TIE 1: *communi vita*.

*Intellectus*, Spinoza vai apenas mostrar que o olhar de aprovação dos outros aos nossos atos não deverá corromper o verdadeiro desejo de realizar o que melhor convêm a nossa própria natureza. Portanto, alterar o sentido de *honra* como um fim e pensá-lo como um meio será fazer desse afeto um uso favorável à passagem do pensamento.

No *De Intellectus* operam-se passagens ético-cognitivas. As passagens operadas são as possibilidades imanentes ao próprio pensamento. De acordo com Homero Santiago, a possibilidade da experiência filosófica é a passagem ao *mais difícil*, já que a ordem do *mais fácil* implica apenas o acolhimento do instituído. A transição do mais fácil ao mais difícil exigiria, então, uma capacidade de *escapar*<sup>27</sup> ao que se apresenta frequentemente como o mais convidativo. É por isso que o par transição e tensão é indissociável, pois pensar a transição do pensamento envolve, ao mesmo tempo, o entendimento sobre uma ordem instituída e o nascimento de um novo modo de ser constituído a partir da exigência de *emendar* o intelecto às suas próprias forças.



---

<sup>27</sup> Cf. Homero Santiago, *O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia*, em: **Revista Conatus** – *Filosofia de Spinoza*, volume 1, número 2, 2007, p. 37: “escapar ao dado, ao imediato, ao fácil.”





# LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA VIE DE HANS JONAS EN DÉBAT AVEC LA CONCEPTION SPINOZISTE DE L'ORGANISME

ERIC POMMIER \*

## I- PENSER LA VIE

On pourrait dire qu'une préoccupation commune rapproche les philosophies de Spinoza<sup>1</sup> et celle de Hans Jonas. La philosophie de Descartes semble conduire la pensée de la vie dans une impasse. C'est aussi bien le phénomène de la perception que celui de l'acte volontaire qui devenaient inintelligibles dès lors qu'on affirmait l'irréductibilité de deux substances – qui de l'âme, qui du corps – étrangères l'une à l'autre. La difficulté anthropologique se doublait alors d'une difficulté cosmologique. En divisant l'homme d'avec lui-même, on le rendait du même coup étranger au monde dans lequel il était pourtant inscrit. Si l'homme se distingue de son corps par son âme, et si la nature se caractérise par sa matérialité, alors l'homme, en son humanité, devenait « à l'image de Dieu » tout en devant extérieur au monde dont pourtant il provenait. Or c'est manifestement le refus de cette double fracture ontologique qui anime les démarches de Spinoza et de Jonas<sup>2</sup>.

Contrairement à la philosophie de Malebranche qui engage le dépassement du dualisme – ou plutôt le dépassement des problèmes que pose l'axiome de non-interaction entre les deux substances – dans une voie théologique par l'affirmation d'un Dieu transcendant et étranger au

monde<sup>3</sup>, Hans Jonas loue Spinoza de l'originalité de son projet ontologique. C'est en effet dans un même geste qu'il réconcilie l'homme avec lui-même, et avec sa puissance, et le réinscrit dans la nature. Il propose ainsi une troisième voie à ce qui, en raison de l'instabilité du dualisme, conduit la réflexion philosophique dans les ornières du matérialisme et de l'idéalisme. Mais c'est tout aussi bien porter la discussion sur le terrain privilégié du phénomène de la vie. Rendre compte de l'unité psycho-physique de l'homme, c'est en effet comprendre en quel sens l'esprit peut se relier à sa base organique et en quel sens le corps rend possible l'esprit. C'est donc s'interroger sur la possibilité qu'a la vie de donner lieu à l'organisme et à l'esprit. C'est bel et bien à ce titre que Jonas initie une discussion avec la pensée de Spinoza. De fait, le projet ontologique de Jonas consiste à identifier les conditions d'un discours mixte :

*« Une philosophie de la vie englobe la philosophie de l'organisme et la philosophie de l'esprit. Ceci même est une première proposition de la philosophie de la vie, c'est en fait son hypothèse, celle qu'elle doit justifier chemin faisant. »<sup>4</sup>*

Et le philosophe allemand voit également dans la pensée de Spinoza une troisième voie permettant de surmonter l'opposition du matérialisme et de l'idéalisme, auxquels le dualisme semble conduire inévitablement :

\* Professeur agrégé de philosophie, LYCÉE CHAMPLAIN DE CHENNEVIÈRES-SUR-MARNE, France.

<sup>1</sup> Le choix d'une confrontation entre la pensée de Spinoza et celle de Jonas ne découle pas simplement d'un impératif ontologique. La philosophie de Spinoza fait partie de celles que Jonas a le plus directement discutées dans son œuvre.

<sup>2</sup> Nous n'évoquerons pas les conséquences éthiques de l'une et l'autre ontologie, qui en sont pourtant une dimension majeure.

<sup>3</sup> Si l'on peut dire en effet que chez Descartes, Malebranche et Leibniz, Dieu est créateur du monde et en soutient l'existence par une création continuée, il n'en reste pas moins que, faute d'être cause immanente, il demeure extérieur au monde qu'il a fait.

<sup>4</sup> JONAS, Hans. **Le Phénomène de la vie**. Paris : De Boeck, 1982, p. 13. Désormais noté **PV**.

« Le troisième choix était celui de Spinoza dans une des plus audacieuses aventures de l'histoire de la métaphysique. Ses importantes implications pour une philosophie de l'organisme, seulement partiellement expliquées par Spinoza lui-même, sont rarement aperçues. »<sup>5</sup>

## II- L'HISTOIRE DE LA PENSÉE ET LE MOMENT DUALISTE

Nous ne saurions en effet sous-estimer la portée de l'hommage que Hans Jonas rend à la philosophie de Spinoza. Pour prendre la mesure de l'exception heureuse, au sein de l'histoire des systèmes, que constitue cette dernière pensée aux yeux du philosophe allemand, il convient de restituer la manière dont, selon lui, la pensée s'est affirmée dans l'histoire. Un phénomène remarquable doit de fait être mis au jour. De la même façon en effet qu'Heidegger diagnostiquait dans l'histoire de la pensée un oubli de l'être, il faut dire que, selon Hans Jonas, la philosophie se caractérise par un oubli progressif de la vie.

Alors que la vie semble omniprésente aux commencements de l'histoire de l'ontologie, la situation semble s'inverser dans la philosophie contemporaine. Tout se passe en effet comme si nous étions passés d'un monde au sein duquel seule la vie faisait sens – et c'est le panvitalisme des origines – à un monde au sein duquel seul la mort est réelle, et c'est le panmécanisme (auquel il faut joindre l'influence plus discrète de l'idéalisme.) La première interprétation de la nature s'accorde en effet à réduire l'être à l'être en vie. L'animisme témoigne, qu'à l'aube de la pensée, c'est la psyché qui animait la matière et en expliquait les mouvements. Le vent et les étoiles possèdent une âme qui dirigent leur cours, régulier ou capricieux. Ne disons pas que le panpsychisme est le fruit d'un anthropomorphisme spontané et naïf, puisqu'il n'existe pas encore de séparation avérée entre le domaine psychique et le domaine physique, entre le subjectif et

l'objectif. Simplement, l'homme observe les mouvements de la nature, et les comprend dès lors comme tous également vivants, d'une vie qui est indifféremment matérielle et psychique. Dans cette configuration, il n'existe, à vrai dire, qu'un seul cas, démentant l'omniprésence de la vie. C'est le phénomène de la mort. Ici un cas particulier vient remettre en question une théorie générale de la nature. C'est avec l'expérience de la mort que surgit véritablement la première question, et que se produit un recul de l'esprit interrogatif à l'égard de la réalité extérieure. Le sens du problème apparaît ainsi dans le monde. Un phénomène étrange et étonnant se produit, qui demande explication. Pourquoi la mort apparaît-elle dans le monde ? Pour autant, cette question ne peut encore trouver une réponse à sa mesure. La seule réalité reconnue par le panvitalisme est la vie. C'est donc depuis la vie que la mort doit être comprise. Si mort il y a, elle doit être un passage vers une autre vie, si bien que la négation même de la vie ne pouvait être encore comprise que comme une autre manière d'affirmer la vie. La présence des tombes qui atteste du phénomène de la mort, mais en nie aussi le caractère définitif, de même que le culte des morts témoignent de la réalité de la sur-vie.

Mais tout change avec l'ontologie contemporaine. La vie n'est plus ce qu'il y a de plus réel, au contraire, c'est la mort. Le panmécanisme succède au panvitalisme, et l'ontologie de la mort à l'ontologie de la vie. La nature en effet se comprend sur le modèle de la matière pure, comme un champ de masses et de forces inanimées, régies par les lois physique de l'inertie, de la gravitation, et telle que les mathématiques peuvent la modéliser. La nature doit être comprise pour elle-même, et la science condamne l'anthropomorphisme tout comme le zoomorphisme, qui sont des obstacles à cette compréhension. L'essentiel de la matière doit être vidé de tout attribut humain ou vital. Mais c'est alors le fait de la vie qui entre en contradiction avec la théorie générale de la nature. Avec le primat de la matière, c'est la mort en effet qui devient le plus naturel des phénomènes. On pourra toujours dénoncer cette tendance à la dramatisation, qui qualifie de mort ce qui n'a jamais eu la possibilité d'être en vie. Il n'en reste pas moins que pour avoir été vivant, au moins

<sup>5</sup> « The third choice was Spinoza's, in one of the boldest ventures in the history of metaphysics. Its important implications for a philosophy of the organism, only partially explicated by Spinoza himself, are seldom noticed. » "Spinoza and the theory of organism", in : JONAS, Hans. **Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man**. Chicago-Londres : The University of Chicago Press, 1980. Désormais noté **PhE**.

au plan de l'histoire des idées, le cosmos est à présent réduit à une entité morte, par soustraction opérée sur son contenu originel. Ainsi tandis que c'est la vie qui apparaissait évidente dans le panvitalisme des origines, voici à présent que c'est la mort qui s'impose à tous les regards. Et il ne s'agit plus de faire de la mort un problème, puisque c'est désormais la vie qui est problématique. Comment une structure aussi complexe peut-elle émerger, et donner lieu à un comportement apparemment finalisé qui défie les lois de la nature ? De la même façon que la question de la mort avait tenté d'être résolue à partir de l'idée qu'on se faisait de la vie, il faut à présent comprendre la vie à partir de l'idée qu'on se fait de la mort. L'identité vitale se réduira à l'identité physique, et c'est le cadavre, qui deviendra la norme pour penser le vivant. Son inertie est en effet conforme aux canons de la physique scientifique.

Il faut rendre compte d'un tel revirement ontologique. D'où vient que la norme ontologique soit passée de vie à trépas ? D'où vient que le pur et simple constat de la vitalité des phénomènes ait pu être taxé de zoomorphisme et d'anthropomorphisme ? Nul doute ici que c'est le moment dualiste qui est à l'origine d'un tel tournant dans l'histoire de l'ontologie. C'est, en réalité, un faisceau de théories qui le constitue, mais c'est une expérience fondamentale qui en est à l'origine. Les différentes expressions du dualisme trouvent en effet toutes leur unité dans le rapport que le vivant va nourrir à l'égard de sa propre mort. Le monisme vitaliste indifférencié des origines ne peut éluder longtemps le problème de la mort. Le cadavre se rappelle avec insistance à sa vue. Le caractère définitif de la décomposition contraste avec le caractère éphémère de la vie. La matière finit par imposer sa loi et se présenter telle qu'elle est : une pure et simple négation de la vie. Dès lors la vie ne peut se perpétuer, que sous un mode radicalement différent. Pour que vie il continue d'y avoir, il faut supposer une entité – l'âme - irréductible à la matière, qui n'en est que le véhicule momentanée. Le corps est en lui-même mort et ne doit sa vie, provisoirement, qu'à son hôte psychique. Puisqu'on observe l'existence de corps sans âme, on doit bien pouvoir supposer l'existence d'âme sans corps. Cette coupure de

l'âme et du corps prend une dimension cosmologique, avec l'opposition de la matière et de l'esprit. C'est désormais le tout de la matière qui est mort, tandis que l'esprit reçoit en lui tout ce qu'on retire à la matière : les qualités sensibles. On pourrait évoquer tout un corps de théories nées d'un tel rapport à la mort. L'orphisme qui fait du *soma* un *sêma*, du corps un tombeau ; la religion chrétienne, qui affirme la survie de l'âme quand le corps dépérit.

Mais c'est avec Descartes, selon Jonas, que le dualisme est affirmé de la manière la plus intellectuellement consciente, et qu'il prépare le mouvement de pensée par lequel la vie deviendra soit inintelligible, soit réduite à la mort. On ne saurait être plus net : « *Le dualisme cartésien laissa la spéculation sur la nature de la vie dans une impasse.* »<sup>6</sup> C'est qu'on ne comprend plus l'unité de la structure fonctionnelle du vivant avec le sentiment ou l'expérience dont il est aussi le lieu. Descartes sépare en effet très distinctement la substance étendue et la substance pensante. D'un côté la « vie » corporelle se réduit au déroulement d'une mécanique sans âme, de l'autre la pensée est dépouillée de toutes les fonctions d'animation vitale qu'elle avait encore chez Aristote. Il n'y a plus d'âme que rationnelle ; les fonctions végétatives et « sensibles » sont attribuées unilatéralement au corps, compris de manière mécanique<sup>7</sup>. D'une part, on ne comprend donc pas comment la décision volontaire de lever le bras peut bien déclencher l'acte physique de le lever, puisque seule une réalité physique peut mettre en mouvement une autre réalité physique, en vertu de l'homogénéité de la loi de cause et d'effet. Mais d'autre part, on ne comprend pas comment le processus physiologique de la perception peut bien créer en mon âme une image. Enfin, quel sens peut-on donner aux degrés d'organisation qu'on observe dans la sphère animale, dès lors qu'ils ne sont plus reliés à différents degrés possibles de conscience. La hiérarchie animale pouvait donc être observée mais sans possibilité pour elle de recevoir une signification. Le système cartésien dénie donc à la vie, cela qui semble pourtant s'imposer avec

<sup>6</sup> **PV**, p. 69.

<sup>7</sup> Cf. DESCARTES, René, **Traité des passions de l'âme**, § 5-6, Paris : Le livre de poche, 1990 ; Cf. **Lettre à Regius** en mai 1641 [AT III, 370 sq.].

évidence à son sujet, à savoir, ce pouvoir de se vouloir elle-même.

On pourra, il est vrai, nuancer ce jugement apparemment sévère de Hans Jonas à propos de la doctrine cartésienne. Descartes ne fait-il pas un effort pour définir l'existence d'une troisième notion primitive<sup>8</sup>, grâce à laquelle l'union de l'âme et du corps, et donc la vie devient pensable ? Ainsi dans le *Traité des passions de l'âme*, Descartes montre à quelles conditions l'épreuve interne de l'union peut devenir intelligible. L'extension du corps humain n'est en effet pas un argument contre son union au principe spirituel, d'une part, parce que la divisibilité du corps vivant est relative au regard de celle de la pure matière – il y a une certaine indivisibilité du corps, distincte pourtant de celle de l'âme, qui tient à l'étroite solidarité des organes entre eux – d'autre part, parce que l'âme n'est pas reliée à telle ou telle partie du corps, ce qui en signifierait l'extension, mais bien au corps dans son ensemble<sup>9</sup>. Il semble donc y avoir une affinité entre le corps humain et l'âme, qui en expliquerait l'union. Descartes prétendra d'ailleurs pouvoir localiser de manière plus précise le siège de l'union, dans la glande pinéale<sup>10</sup>, sans contredire pour autant l'idée d'une indivisibilité de l'âme. L'union du corps et de l'esprit ne serait d'ailleurs pas nécessairement l'apanage de l'homme. Les animaux eux aussi possèdent une glande pinéale<sup>11</sup>, et Descartes reconnaît même que ce n'est guère que chez eux

qu'il a observé une telle glande.<sup>12</sup> Certes, la présence de la glande n'est pas une condition suffisante de la présence d'une âme, mais elle en constitue manifestement une condition nécessaire. La thèse de l'animal machine est d'ailleurs présentée davantage comme une exigence méthodologique que comme une vérité ontologique.<sup>13</sup> Il faut bien reconnaître pourtant que ces indications ne sauraient nous satisfaire. L'alternative est en effet bien la suivante. Soit on reconnaît la dualité stricte de l'âme et du corps, telle que l'entendement l'atteste en vertu de l'idée claire et distincte qu'il s'en fait, et dont la vérité est garantie par Dieu, et alors il faut reconnaître l'éclatement de la vie en deux entités distinctes, et avouer que le sentiment de vie (nos sentiments, nos sensations) n'a aucune valeur gnoséologique. Soit on reconnaît la valeur du sentiment dans le domaine des phénomènes psycho-physiques, mais alors il faut définir une autre source de vérité que celle de l'entendement, et même la remettre en question, dans sa prétention à nous dire quoi que ce soit du monde qui nous entoure. Non seulement par conséquent, c'est toute la métaphysique cartésienne qui serait remise en cause, mais en outre, la vie deviendrait l'objet d'un discours insaisissable, qu'alimente le sentiment. L'absurdité éclate, d'ailleurs, lors de la tentative cartésienne pour tenter de rendre compte du phénomène de l'union. Peu ou prou, en même temps qu'il reconnaît une indivisibilité relative du corps, il est conduit à affirmer une extension

<sup>8</sup> **Lettre à Elisabeth du 28/06/1643.** Cette troisième notion fait, bien évidemment, écho à la question de l'union de l'âme et du corps tels que les sentiments ordinaires en attestent l'existence dans la sixième des **Méditations métaphysiques**.

<sup>9</sup> Sur ces deux arguments, cf. **Traité des passions**, art. XXX.

<sup>10</sup> **Traité des passions**, art XXXI-XXXII. La glande étant le seul organe du cerveau qui ne soit pas double, il est probable que c'est en elle seule que les deux images transmises par les organes visuels trouvent à s'unir : elle doit donc être le siège de l'esprit. Par ailleurs, elle rend possible le contact le plus direct et le plus simple avec la totalité organique. Elle facilite donc le lien entre l'indivisibilité absolue de l'âme et l'indivisibilité relative du corps.

<sup>11</sup> Cf. Les deux **Lettres à Mersenne** de fin 1632 (At, III, 20), celle du 1<sup>er</sup> avril 1640 (AT, III, 47 sq.), **Lettre à Meyssonier** de 29/01/1640. La glande pinéale est plus facile à observer chez l'animal, et la spécificité de la glande humaine tiendrait peut-être à sa plus grande mobilité et finesse.

<sup>12</sup> **Lettre à Meyssonier.**

<sup>13</sup> Comme le remarque avec la plus grande pertinence Pierre Guenancia : « Contre ceux qui s'imaginent être suffisamment intimes avec les bêtes pour soutenir qu'elles pensent comme nous, Descartes ne dit pas qu'il sait qu'elles ne pensent pas, mais qu'il ne connaît rien d'elles qui le contraigne d'affirmer qu'elles pensent. » GUENANCIA, Pierre, **Descartes**, Paris : Bordas, 1986, p. 73 En d'autres termes, c'est par refus de l'anthropomorphisme spontané que Descartes refuse d'attribuer, sans plus de preuve, la pensée aux animaux. Cf. de manière exemplaire la lettre à Morus du 5/02/1649 : « Cependant, quoique je regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que le contraire ne soit pas, parce que l'esprit humain ne peut pénétrer dans leur cœur pour savoir ce qui s'y passe. » Cf. aussi, comme le fait remarquer Guenancia : *Réponses aux quatrième objections* (671-II) et *Réponses aux cinquième objections* (799-II).

relative de l'âme.<sup>14</sup> Pourtant, cette extension ne peut recevoir d'autre statut que métaphorique ou pédagogique, sauf à revenir sur le dualisme substantiel, qui est l'acquis des *Méditations Métaphysiques*. Et c'est d'ailleurs bien le statut que Descartes lui accorde en dernier ressort<sup>15</sup>. L'alternative est donc la suivante : soit on se satisfait de l'épreuve du sentiment afin de déclarer l'union du corps et de l'esprit vraie, mais alors on révoque en doute la dualité du corps et de l'esprit, en même temps qu'on remet en cause la véracité de l'entendement<sup>16</sup> ; soit au contraire, on reconnaît la vérité de la dualité, claire et distincte aux yeux de l'entendement, et telle que Dieu en est le garant, mais alors l'union, c'est-à-dire la vie, s'avère incompréhensible. La philosophie cartésienne ne parvient donc pas à penser l'unité d'une dualité et d'une unité, soit, à élaborer un discours qui évite à la fois l'abolition de la dualité du corps et de l'esprit dans une unité vague et confuse, en un mot sentimentale, et l'éclatement de l'unité qu'est la vie, dans une dualité d'entendement. Non seulement donc les points de vue de l'entendement et du sentiment sont contradictoires entre eux, mais en outre ils conduisent chacun à leur façon à décréter la vie impensable. Saurons-nous donc jamais réconcilier la vie et la pensée, ou bien faudra-t-il se résoudre à faire de la vie un mystère dont nulle intelligence n'est possible ?<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Cf. notamment, **Lettre à Elisabeth** du 28/06/1643.

<sup>15</sup> L'extension de l'âme se distingue de l'extension corporelle. Et dans la Lettre à Morus du 15/04/1649, il oppose « l'étendue de substance » propre au corps, à « l'étendue de puissance », appartenant à l'âme. Mais cette solution est ad hoc. Elle ne vaut que par le besoin d'unir l'âme au corps, et ne renvoie pas à l'expérience de l'âme, comme pure intériorité, telle que Descartes l'appréhende dans la réflexion. Comme dirait Merleau-Ponty, c'est un concept mythique, qui sert seulement à mettre une pancarte, pour indiquer l'irréductibilité du réel à la pensée. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice, **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**, Paris : Vrin, 1997, p. 15.

<sup>16</sup> Si nous sommes une réalité irrémédiablement mêlée, comment pourrions-nous expérimenter l'esprit pur, et donc nous faire une idée claire et distincte de la dualité du corps et l'esprit ?

<sup>17</sup> Ce divorce, sans possibilité de conciliation entre l'âme et le corps, montre d'ailleurs toute sa force dans l'échec de la solution occasionaliste. En affirmant la possibilité d'une harmonie entre la série étendue et la série psychologique (**CONTINUE**)

Nous pouvons à présent prendre la mesure du tournant, qui explique le passage d'une ontologie de la vie à une ontologie de la mort. En fournissant l'appareillage conceptuel permettant d'explicitier le rapport que l'homme nourrissait à l'énigme et au scandale de sa propre mort, le dualisme précipitait la scission du monisme primordial indifférencié en deux substances bien distinctes. C'est d'ailleurs parce que le succès du dualisme ne s'explique pas seulement par sa portée méthodologique – en retirant de la nature tout ce qui pouvait appartenir à l'âme, on facilitait l'application de l'outil mathématique à la réalité extérieure – mais par l'expérience de la mort à laquelle il apporte une interprétation, que l'on peut parler à propos des ontologies post-dualistes d'ontologie de la mort<sup>18</sup>. En même temps qu'il opérerait cette scission du monisme primitif, et à cause de son instabilité ontologique – comment penser l'unité de deux substances que tout oppose ? – le dualisme préparait la voie à deux nouveaux monismes, de différente importance. Idéaliste ou matérialiste, l'ontologie contemporaine majore un des deux aspects de la réalité et réduit l'autre à celui qu'elle considère comme primordial, ce faisant elle se heurte à des contradictions, que nous avons déjà évoquées, qu'elle ne parvient pas à surmonter. Ainsi dans l'explication de la vie, qui devient le phénomène étrange qu'il faut éclairer, comme dans celle de la connaissance de la nature en général, le matérialisme comme l'idéalisme échoue. S'agit-il du matérialisme ? Posant la matière, il ne parvient pas à retrouver la vie, car soit mon corps vaut autant que n'importe quel corps, et on ne comprend plus sa spécificité, soit

(**CONTINUATION DE LA NOTE 17**) au plan de la synchronisation divine, on est contraint de penser la raison d'être du mécanisme vivant. Or puisqu'il ne peut être à dessein de lui-même, sauf à réintroduire en lui ce qu'on a précisément exclu, à savoir la jouissance de soi, et puisqu'il ne peut contenter quelque spectateur divin que ce soit – puisqu'il n'y ni sujet jouissant, faute d'une base organique accordée aux purs esprits, ni objet réjouissant, puisque les lois monotones de la nature président toujours aux mêmes agencements mécaniques - puisqu'enfin il ne peut être à dessein de l'homme, puisque celui-ci ne doit rien de ce qu'il a d'essentiel à ce type d'être, force est de conclure à l'absurdité de la vie corporelle.

<sup>18</sup> **PV**, p. 24 : « la métaphysique dualiste (...) [a] des racines dans l'expérience de la mortalité. »

il fait exception, mais on ne sait pas en vertu de quel principe. S'agit-il de l'idéalisme ? Soit mon corps, centre de sentiments et de volitions, est une idée comme celle de n'importe quelle autre corps, mais alors on ne comprend pas qu'il soit mon corps, à savoir ce fragment d'étendue qui me concerne. Soit la spatialité l'habite vraiment et lui permet de rejoindre l'extériorité, mais alors il excède le statut purement idéal que lui reconnaît l'idéalisme. Par conséquent, l'unité ambiguë du phénomène de la vie nous oblige à reconnaître l'existence, dans la réalité, d'un troisième type d'être qui échappe au partage strict de la matière et de l'étendue et : « *Ainsi le corps organique signifie-t-il la crise de toute ontologie connue et le critère de « toute ontologie future qui pourra se présenter comme science. »* »<sup>19</sup> Pour autant, il n'y a pas lieu de regretter le passage par le moment dualiste, encore moins d'aspirer au retour à un monisme indifférencié. Il nous dresse au contraire un plan d'obligation stricte, en nous demandant de retrouver la dualité à partir d'un principe qui l'englobe sans l'annuler :

*« le dualisme n'a pas été une invention arbitraire, car la dualité qu'il affirme est fondée dans la réalité elle-même. Un nouveau monisme intégral, c'est-à-dire philosophique, ne peut défaire la polarité : il doit l'absorber dans une unité plus élevée de l'existence d'où sont issus les opposés comme des physionomies de son être ou des phases de son devenir. Il doit reprendre le problème qui originellement donna naissance au dualisme. »*<sup>20</sup>

On ne saurait être plus clair. Le dualisme a acquis son pouvoir d'extension du problème que la mort posait à la vie. Mais le sens de cette mort et le sens de cette vie ont été prédécidés à partir d'une lecture substantialiste de l'âme et du corps. Mourir signifiait la décomposition du corps et l'envol de l'âme. Le corps était au fond une réalité morte, et la vie était le propre de l'âme. De manière rigoureuse, il s'agissait d'opposer l'extension, la multiplicité, l'extériorité à l'inextension, l'unité et l'intériorité de l'âme. Il semble donc que la voie de la solution nous soit prescrite par l'échec même de la précédente tentative. Puisque l'unité de la vie nous fait défaut

sitôt qu'on pense, sur le mode de l'opposition stricte, le corps et l'âme, et la mort comme le terme de la vie biologique, alors c'est qu'il faut au contraire partir de l'unité de cette dualité. La compréhension du phénomène de la vie ne pourra se réaliser que sous la condition de s'affranchir des ontologies de la mort, c'est-à-dire, à condition de ne plus penser la vie à partir de la réalité matérielle étendue, ou bien de ce qui en est son complément obligé, à partir d'une âme pure de toute matérialité.

Or cette démarche, que Hans Jonas revendique pour son propre compte, semble déjà avoir été réalisé par Spinoza. La philosophie de ce dernier semble jouir d'un statut d'exception, en tant qu'il échappe à l'ontologie de la mort, qui conduit fatalement la pensée, tantôt au charybde du matérialisme, tantôt au Scylla du spiritualisme. Parce qu'il propose une pensée de la vie qui surmonte l'impédiment du dualisme, et parce qu'elle semble au fondement d'une véritable anthropologie, il semble partager le projet qui oriente la pensée de Jonas. C'est cet hommage que nous pouvons à présent restituer<sup>21</sup>.

### III- L'HOMMAGE À SPINOZA

Si Spinoza part d'une théorie de la substance qui rend intelligible l'unité de l'homme, c'est cependant seulement en définissant l'identité biologique, à partir d'une réflexion sur l'individualité, qu'on pourra comprendre pleinement le sens de cette unité, le passage de la théorie de la substance à l'anthropologie requérant le détour par une biologie<sup>22</sup>.

Descartes tenait en effet le terme de substance pour équivoque. A proprement parler, est substance ce « qui n'a besoin que de soi-même pour exister. »<sup>23</sup> Mais au regard de cette définition, la notion ne peut être qu'équivoque. D'un côté en effet, il n'y a que Dieu qui puisse

<sup>21</sup> Nous nous référons ici à l'argumentaire tel que Spinoza le développe dans **Philosophical Essays : From ancient creed to technological man**, Part two, chapter 10. « Spinoza and the theory of organism ». Chicago-Londres : The University of Chicago Press, 1980, p. 206-224.

<sup>22</sup> L'âme étant l'idée d'un corps existant en acte.

<sup>23</sup> DESCARTES, René. **Principes de la philosophie**, I, 51, Paris : Vrin, 1993.

<sup>19</sup> PV, p. 29.

<sup>20</sup> PV, p. 27.

répondre à une telle exigence, et c'est le sens « fort » du terme substance. D'un autre côté, il faut bien pouvoir distinguer, dans la nature, les choses qui dépendent d'autres choses pour exister, de celles qui ne dépendent que de Dieu, et qui seront des substances au sens « faible » du terme. C'est donc au prix d'une équivocité que Descartes utilise le même terme de substance pour désigner Dieu et les choses qui ne dépendent que de lui – et qui sont donc relativement autonomes. Ainsi la pensée et l'étendue sont distinguées des attributs (grâce auxquels on peut remarquer ces deux substances) et des modes (qui en sont des diversifications)<sup>24</sup>. Or Spinoza va rejeter le sens faible de substance et dissiper l'équivocité. Si l'homme consistait en un composé de deux substances, son statut serait inintelligible au sein de la nature, puisqu'on ne comprendrait plus l'action d'une substance sur l'autre – et comment par exemple la décision de lever le bras permettrait effectivement de le lever. Il faut donc rétablir la continuité entre Dieu ou la nature et les choses créées, et ne tenir pour seule substance que Dieu. Il faut affirmer l'unité de la substance, tout en reconnaissant qu'il en existe une infinité d'attributs, qui tous décrivent des aspects de la substance, des aspects qui ne sont en aucun cas des apparences, puisqu'ils en délivrent chacun l'essence. L'unité de ces aspects trouve donc à se résoudre dans la substance elle-même. L'homme, composé d'âme et de corps, n'est alors qu'un mode fini de la substance. Il ne peut en connaître que deux aspects, puisqu'il n'a accès qu'aux deux attributs – la pensée et l'étendue – que sa nature, constituée d'une âme et d'un corps, lui permet d'appréhender. Mais en faisant du corps et de l'âme, deux modes d'une seule et même substance, Spinoza élucide l'énigme de l'interactionisme cartésien. L'étendue et la pensée ne sont plus en effet que deux expressions – au sein de l'individu humain composé de deux modes finis (l'âme et le corps) – d'une même causalité naturelle. Nous avons donc affaire en Dieu à une seule et même réalité, si bien qu'il serait même abusif de dire qu'il existe une

<sup>24</sup> Op. Cité. I, 52-53. Alors qu'on peut penser les substances (pensée, corps) par elles-mêmes, les modes (imaginer, vouloir, sentir ou les figures, les mouvements) requièrent qu'on se réfère aux substances.

correspondance, ou un parallélisme, entre deux séries psychologiques et physiques de choses distinctes.

Cette nouvelle théorie de la substance permet de définir les linéaments d'une nouvelle biologie. Et c'est ce sur quoi il faut à présent insister. C'est que l'organisme n'est plus vu comme l'échange mécanique de pièces mais comme le fait d'une totalité qui ne cesse pas d'être elle-même en échangeant ses parties, et qui n'est d'ailleurs vraiment elle-même qu'à condition de renouveler ses composantes. C'est ce qui fera dire à Spinoza, créant ainsi les bases d'une proto-biologie, que l'organisme est une forme. L'organisme n'est pas une machine qui pour produire du mouvement requiert un carburant qui n'affecte pas ses composantes, mais un vivant dont la nourriture est la condition même de sa formation, et du renouvellement de ses tissus, par incorporation, ce qui fait dire à Jonas, commentant l'idée de Spinoza : « *Food is more than fuel.* » La continuité de la forme à travers les interactions de l'organisme avec l'extérieur témoigne du *conatus* grâce auquel le corps, mode de l'étendue, persévère dans l'existence. Spinoza propose donc un modèle extrêmement original pour penser l'organisme vivant. Partant des corps les plus simples, qui ne se distinguent pas en nature, mais seulement en raison de leur quantité de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur<sup>25</sup> – différences quantitatives qui déterminent la loi de leurs comportements différenciés<sup>26</sup> – il conçoit l'individu, comme un corps composé de ces corps les plus simples, unis par un principe formel, qui ne consiste ni en une somme d'éléments matériels, ni en un principe spirituel, mais en une même proportion de mouvements et de repos. Ainsi l'individu peut rester le même, tout en renouvelant ses parties, et tout en étant affecté de multiples façons – celles-ci dépendant de la nature des corps affectés et des corps affectants, c'est-à-dire de leur vitesse et de leur mouvement, ou de leur repos et de leur lenteur – à condition de conserver un même

<sup>25</sup> SPINOZA, Baruch, **Ethique**, II, Proposition XIII, Lemme I, Paris : GF Flammarion, 1965.

<sup>26</sup> **Ethique**, II, Proposition XIII, Lemme III, Axiome II. L'affection d'un corps dépend à la fois de la nature du corps affectant et de celle du corps affecté, c'est-à-dire de leur vitesse et de leur repos.

rapport de mouvements et de repos en lui. Spinoza conçoit enfin des corps composés d'une multiplicité d'individus – parmi lesquels le corps humain – et comprend ainsi la conservation d'un corps comme un renouvellement continu de soi grâce à une communication de nature très variée avec d'autres corps. A cette originalité du système spinoziste s'ajoute le fait que ce qui demeure de mécanisme – l'organisme restant un être constitué de figures et de mouvements – ne renvoie à aucune finalité. La machine est en effet un concept fortement finaliste et pose la question de sa raison d'être. Or ici elle apparaît comme l'expression de la nécessité divine dont elle n'est qu'un déploiement. Ainsi l'organisation vitale n'est plus vue sur le modèle d'une fabrication technique qui serait plus ou moins parfaite en comparaison d'un modèle préexistant, puisque sa perfection ne fait que mesurer son degré de puissance ou d'affirmation propre – et donc celui de Dieu dont elle est un mode – dans sa plus ou moins grande capacité à communiquer avec le reste des modes de la nature<sup>27</sup>. La richesse et la gradation des formes organiques reposeraient donc entièrement dans l'auto-déploiement de la substance.<sup>28</sup>

Ce progrès du spinozisme sur le dualisme au strict plan organique a naturellement son équivalent au plan psychique. Comme à tout mode de l'étendue correspond un mode de la pensée, il faut alors reconnaître que la vie n'est

plus simplement un effet de l'étendue et que l'âme n'est plus propre à l'homme seul<sup>29</sup>, deux principes pourtant constitutifs du dualisme cartésien. Si l'âme n'est pas pour Spinoza un principe vital, la vie n'est pas pour autant un simple comportement physique. C'est dès lors créer les conditions permettant de mettre en relation l'organisation physique et le degré de conscience, ce que ne permettait pas de faire le dualisme. Spinoza en adoptant le principe de non-interaction entre le corps et l'esprit, en pensant une seule et même substance, que les modes finis – l'âme et le corps – expriment également, évite ce dernier écueil. Dès lors que l'âme est l'idée d'un corps existant en acte<sup>30</sup>, on peut alors dire que le degré de conscience dépend d'une part de la forme propre du corps, du degré de sa composition, et d'autre part de la pluralité des affections dont il est capable, qui témoignent de ses rencontres avec le monde extérieur. Plus un corps sera complexe, plus l'âme sera cette série complexe d'idées, auxquels correspondent les différentes affections corporelles<sup>31</sup>. Telle est en tout cas la conséquence qu'il faut tirer de ce que Hans Jonas appelle « la Magna Carta du parallélisme psycho-physique » énoncée dans la proposition VII du livre II de *l'Ethique*. Les idées s'enchaîneront dans l'âme selon le même ordre causal que les mouvements physiques qui affectent son corps. Plus le corps sera complexe, plus son âme pourra se faire d'idées variées de ses rencontres avec le monde. C'est pour cette raison que Hans Jonas affirme : « *Notez comment dans la logique de Spinoza un génitif objectif – l'idée de ce corps- devient un génitif subjectif – cette pensée du corps.* »<sup>32</sup> On peut réellement établir une hiérarchie des degrés de conscience en rapport avec les degrés d'organisation du corps et ses rencontres. Au bas de l'échelle, les corps simples s'affirment au plan physique, conformément au principe d'inertie,

<sup>27</sup> Comme le fait remarquer FROGNEUX, Nathalie (**Hans Jonas ou la vie dans le monde**, Bruxelles : De Boeck, 2001, note 39 p.142) François Duchesneau nuance la lecture de Jonas en montrant que ce dernier minore la dimension mécanique du corps spinoziste et majore le mécanisme de Descartes : « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », in **Cahiers Spinoza**, 2 (1978), pp. 272-273. Ce sera d'ailleurs ultimement notre propre point de vue : Spinoza ne pense pas la vie, mais l'organisme, qu'il réduit d'ailleurs à un fragment d'étendue. F. Duscheneau évoque une communauté de modèle « proto-cybernétique » chez Descartes et Spinoza.

<sup>28</sup> Comme le rappelle RAMOND, Charles (dans « **Spinoza : vie, immortalité, éternité** », Kairos, Toulouse, n° 28, p. 21 et 22), ZAC, Sylvain (dans **L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza**, Paris : Puf, 1963, 282 p.) comprend de part en part la philosophie de Spinoza comme une philosophie de la vie. La vie ne serait pas une province particulière de la nature, mais l'essence même de la nature. On peut se reporter à **Ethique**, II, Proposition XIII, scolie et aux **Pensées métaphysiques**, Partie II, chapitre 6, Paris : GF Flammarion, 1964.

<sup>29</sup> Cf. Par exemple Lettre de Descartes à Regius, mai 1641 : les âmes végétatives et sensibles ne sont pas de l'ordre de l'esprit et ne sont que des dispositions du corps. Cf. aussi *Traité des Passions de l'âme*, art 5-6.

<sup>30</sup> **Ethique** II, Proposition XIII.

<sup>31</sup> **Ethique** II, Proposition XIII, Scolie.

<sup>32</sup> « Note how in Spinoza's logic a *genitivus objectivus* – the idea of this body – turns into a *genitivus subjectivus* – this body's thought. »



et subissent les forces extérieures, tandis que l'âme, infinitésimale, qui leur correspond s'affirmera tout en faisant l'expérience de l'extériorité dans la perception. Chaque réalité existera donc dans un mixte d'activité – qu'exprime le *conatus* – et de passivité – qu'exprime l'action du *conatus* des choses extérieures. Pour les corps simples la dimension d'activité sera à son minimum, et celle de passivité à son maximum. L'âme de tels corps ne se fera que des idées relevant de l'imagination, c'est-à-dire des idées qui n'enveloppent la nature réelle ni des corps extérieurs ni du corps propre. C'est donc seulement à partir d'un nombre suffisamment importants d'idées qu'une âme pourra, par identification des ressemblances et des différences, se faire une idée adéquate d'elle-même et du monde. Seule l'âme d'un corps complexe, apte à agir et à subir beaucoup, sera donc capable d'avoir une connaissance adéquate de soi et du monde<sup>33</sup>, et pourra s'affirmer pleinement, en conquérant son autonomie. Le pouvoir d'un organisme est donc en relation directe avec la complexité de son organisation favorisant la réceptivité et partant le développement des idées adéquates, l'activité et la liberté<sup>34</sup>. Jonas en conclut alors que le mérite de Spinoza consiste précisément dans cette lecture de l'organisme comprise comme dialectique de liberté et de nécessité, d'isolement et d'ouverture à l'extériorité, de spontanéité et de réceptivité : « *c'est seulement en étant sensible que la vie peut être active, seulement en étant*

<sup>33</sup> **Ethique** II, Proposition XIII scolie, et Propositions XXXIX et XL et scolies.

<sup>34</sup> Chaque chose s'affirme au plan psychique comme au plan physique mais subit aussi la force d'affirmation des choses extérieures. L'activité et la passivité se différencient en fonction de la complexité du corps. Les corps complexes peuvent davantage de choses mais subissent aussi davantage. La conscience qui leur est liée est susceptible de davantage de passions mais aussi de davantage d'affects actifs. Jonas n'insiste pas sur le pouvoir qu'a l'esprit de développer les idées adéquates – les notions communes émergeant d'une généralisation des images dont le corps est capable- mais c'est bien ce qu'il a en vue. Il insiste en revanche sur ce qui lui apparaît comme une dialectique de la nécessité et de la liberté. C'est parce que le corps et l'âme sont aptes à subir qu'ils peuvent aussi agir. L'autonomie d'une chose est liée à son pouvoir de réceptivité. Plus l'individualité est prononcée, plus les possibilités de communication avec l'extérieur sont grandes.

*exposée qu'elle peut être autonome.* »<sup>35</sup> En comprenant donc l'organisme avec des degrés variables de complexité depuis le métabolisme le plus simple jusqu'à l'homme libre, selon une échelle ascendante d'ouverture à soi et au monde, et sans tomber dans l'écueil dualiste, Spinoza propose à certains égards une philosophie de la vie, philosophie qui rend possible la réconciliation de l'homme et du monde.

#### IV- LE PHÉNOMÈNE DE LA MORT

Pourtant, alors que « Spinoza and the theory of organism », daté de 1965, constitue pour l'essentiel un éloge de la pensée spinoziste, il n'en va pas de même dans son ouvrage majeur *le Phénomène de la vie*<sup>36</sup>, et surtout dans un autre article daté de 1976 : « Parallelism and complementarity : the psycho-physical problem in the succession of Niels Bohr. »<sup>37</sup> Ici l'accent est clairement mis sur les insuffisances du spinozisme. Comment expliquer une telle prise de distance ? Alors que Jonas voyait dans la doctrine du philosophe un pas en direction d'une philosophie de la vie, et d'une solution apportée au problème psycho-physique, il affirme à présent que cette doctrine se retourne en un matérialisme. Alors qu'il y voyait une dialectique de la liberté et de la nécessité, il apparaît que le monisme de Spinoza est un nécessitarisme. C'est que Jonas voit dans la doctrine du philosophe un rejet pur et simple du libre-arbitre au motif que celui-ci est une illusion, masquant le déterminisme de nos états psychologiques. Mais ce n'est pas tant le rejet de la liberté qu'il condamne que les raisons qui le justifie. Il juge en effet une telle approche illégitime, dans la mesure où ce déterminisme psychologique n'est lui-même qu'une illusion, née d'une extension induite du déterminisme physique à la totalité de la réalité, ce qu'il

<sup>35</sup> « Only by being sensitive can life be active, only by being exposed can it be autonomous. » in **PhE**.

<sup>36</sup> **PV**, p. 143.

<sup>37</sup> KENNINGTON, Ed.R, **The philosophy of Baruch Spinoza**, Studies in Philosophy and The History of Philosophy, Washington : Catholic University of America Press, vol VII, 1980, p. 121-130. Désormais noté **PBS**.

qualifie de « *grandiose échec*. »<sup>38</sup> Dès lors, il ne fait pas de doute, selon lui, que la doctrine psycho-physique de Spinoza se réduit à un matérialisme épiphénoméniste, pour une double raison. En premier lieu en effet, si le déterminisme physique est bien confirmée par l'observation de la réalité (au point que la marge d'imprécision peut elle-même être quantifiée, comme le fait la physique quantique) le déterminisme psychique s'affirme quant à lui comme un postulat non étayé par l'expérience et en contradiction avec l'expérience que nous faisons de la psyché<sup>39</sup>. C'est donc seulement à partir du déterminisme physique, lui seul étant connu, qu'on peut par généralisation induire donner quelque crédit au déterminisme psychique. En second lieu, si l'âme doit se comprendre à partir du corps, celle-ci étant l'idée d'un corps existant en acte, en revanche le corps n'a pas besoin de se comprendre à partir de l'âme. C'est ce qui fait dire à Jonas : « *matter is master in the match*. »<sup>40</sup> Loin donc que le matérialisme de Spinoza soit vu comme un moyen de ne pas présumer hâtivement de la nature mystérieuse de l'âme, Jonas l'interprète comme l'effet d'une ontologie matérialiste ininterrogée et comme un aveuglement à l'égard de l'interprétation de notre propre expérience d'être incarné<sup>41</sup>. Ainsi, loin que le spinozisme soit une alternative originale aux impasses du dualisme, il reste dépendant de cette doctrine instable qui ne peut se stabiliser qu'en adoptant soit la forme d'un matérialisme, ce qui est le cas de la pensée spinoziste, soit la forme d'un idéalisme<sup>42</sup>.

De telles affirmations supposent de faire référence au cadre de pensée du philosophe allemand. Il semble en effet que la pensée de

Spinoza n'échappe pas à « l'ontologie de la mort » que nous avons évoquée. Si, comme nous l'avons montré, l'histoire de la pensée est commandée par une expérience abstraite de la mort que le moment dualiste, incarné au mieux par la philosophie de Descartes, cristallise et si c'est cette expérience de l'ombre qui rend impossible de comprendre l'unité du phénomène de la vie, alors c'est seulement à condition de comprendre en quel sens la mort peut réellement nous apprendre quelque chose sur la vie qu'on sera en mesure d'en ressaisir l'unité. De fait la mort ou la possibilité pour un vivant d'être inerte nous révèle son appartenance à la matérialité, de même que la résistance du vivant à sa mort, telle qu'elle se manifeste par exemple dans les oeuvres de la culture, nous révèle son appartenance au royaume de l'esprit. Le vivant est donc à la fois ce qui appartient à la matérialité sans être purement matériel et ce qui échappe à la matérialité sans être purement spirituel. L'expérience concrète de la mort, c'est-à-dire l'expérience de notre relation à la mort, nous montre l'appartenance du corps vivant à deux mondes, et donc son ambiguïté. La mort n'est donc pas le terme ou la négation tout extérieure de l'organisme vivant, il n'en est pas la limite externe. Il faudrait plutôt dire qu'il en est la négation interne ou la condition. Le vivant est en vie, précisément parce que la mort le menace à tout moment et parce qu'il cherche à y échapper. La mort révèle donc une tension constitutive de l'organisme et permet de comprendre la vie, non pas comme la présence d'une substance – l'esprit, la Vie, la pure corporalité – mais comme rapport au non-être qu'elle repousse à tout instant, dans l'acte par lequel elle s'affirme elle-même. Faute de ressaisir selon son sens le plus propre le phénomène de la mortalité, la pensée de la vie reste enclos dans une appréhension dualiste, et donc énigmatique, du phénomène. C'est donc seulement en partant de l'unité du phénomène de la vie qu'on pourra retrouver la dualité qui la constitue, comme cela qui explique que le vivant peut mourir. S'il y a des morts, c'est bien en effet que la matérialité finit par triompher. S'il y a des vivants, c'est bien qu'ils parviennent, pour un temps, à échapper à ce destin. Mais ce n'est pas en partant de cette dualité qu'on pourra rendre raison de l'unité que

<sup>38</sup> PBS, p. 125.

<sup>39</sup> Sur la critique du déterminisme psychologique, voir par exemple : PV, p. 140-143.

<sup>40</sup> PBS, p. 126.

<sup>41</sup> Cf. aussi PV, p. 143. Il y a derrière le déterminisme « paralléliste » de Spinoza la menace d'un matérialisme total.

<sup>42</sup> Jonas ajoute une ultime critique au plan moral : si Spinoza affirme qu'il n'y a pas de bien et de mal dans la nature, comment peut-il alors attribuer à l'être comme tel, et à son degré de puissance, une valeur ? On peut consulter sur ce point : JAQUET, Chantal, « De la morale commune à l'Éthique. La positivité du bien et du mal chez Spinoza », **Spinoza, Philosophie**, Paris : Kimé, 1998.

nous sommes. Considérons l'organisme qui a faim. Contrairement à la matière, la pérennité du vivant exige une prise de risque, la nourriture pouvant lui manquer. Cette prise de risque est bien la condition de sa liberté, puisqu'elle signale le renouvellement de ses composantes, processus que qualifie la vie comme métabolisme, et qui marque son autonomie à l'égard de la matérialité. Pourtant ce renouvellement est aussi une nécessité sous peine de mort, et cette mort signifierait le retour à l'inanimé. C'est donc seulement depuis l'analyse d'une vie comprise comme existence en péril qu'on peut comprendre l'unité d'une vie qui est ouverte à un déchirement interne, sous la forme d'une dualité de la matière et de l'esprit. C'est parce que le vivant surmonte la possibilité permanente du non-être qu'on peut dire de lui qu'il est en vie.

Mais on saisit alors mieux ce que Jonas reproche à la philosophie de Spinoza<sup>43</sup>. C'est de ne pas donner sa juste place à cette expérience de la mortalité, présente au cœur même de la vie. De fait chez Spinoza la mort reste un événement extérieur sans signification interne. Elle ne représente jamais que la victoire des forces extérieures sur la force intérieure du vivant<sup>44</sup>, qui est tout entière affirmation de soi<sup>45</sup>. L'homme libre qui vit sous la raison, peut-être le plus accompli des vivants, ne pense à rien moins qu'à la mort<sup>46</sup>. Les idées mortifères traduisent la

tristesse d'une âme, qu'habite l'impuissance, le passage à une perfection toujours moins grande, et donc à la réduction du nombre d'idées adéquates, grâce auxquelles elle peut s'affirmer dans l'existence<sup>47</sup>. De manière correspondante, son corps est de plus en plus dépassé par les forces extérieures du monde, subit toujours davantage, agit de moins en moins. Seuls les hommes tristes et désespérés aux corps diminués pensent à la mort. Or cette interprétation du phénomène de la mortalité est pour Jonas l'effet même de « l'ontologie de la mort » qui, dualiste en son fond, voit dans la mortalité un événement extérieur à la vie, une simple déliaison du corps et de l'esprit. Ainsi faute de prendre pour point de départ l'expérience que l'homme fait de sa vie comme être mortel, Spinoza s'interdit de comprendre en quel sens la vie abrite la mort, non comme sa négation mais comme sa condition. Il s'empêche de comprendre la vie comme vie, et ne peut la ressaisir que comme produit dérivé de la réalité étendue. Au lieu de voir le métabolisme comme l'acte d'une forme vivante qui renouvelle sa matière (en un sens non aristotélien), Spinoza fait de cette forme le simple corrélat des composantes matérielles que l'individu vivant est, au sein d'un monde physiquement déterminé. Mais il s'interdit alors de penser la véritable différence entre la forme vivante et la forme matérielle. L'âme elle-même n'est plus alors comprise depuis l'unité qu'est la vie, en dépit d'une promesse d'un dépassement du dualisme, mais depuis l'organisme, compris comme phénomène purement physique, puisque sa constitution dépend directement de l'organisation du corps, et que son ordre est compris sur le mode du déterminisme physique. En pensant l'organisme Spinoza s'intéresse en effet moins à la vie qu'à l'individualité<sup>48</sup>. Aussi c'est en partant des corps « les plus » simples qu'il construit la notion

<sup>43</sup> Hans Jonas ne thématise pas cette objection comme telle dans son œuvre, et c'est nous qui la proposons, mais il nous semble qu'elle commande toute la critique que Hans Jonas adresse à Spinoza.

<sup>44</sup> **Ethique** IV, Proposition III ; voir aussi **Ethique** IV, Proposition XXXIX et scolie.

<sup>45</sup> Dans JONAS, Hans « Les fondements biologiques de l'individualité », trad. D. Lories in LORIES, Danielle et Depré, Olivier, **Vie et liberté**, Paris : Vrin, 2003, , Jonas félicite Spinoza d'avoir pensé, avec le *conatus*, un principe de persistance dans l'existence. Cependant, le *conatus* jouit d'une telle positivité, qu'il ne peut ouvrir un horizon, et rendre compte du passage à l'état ultérieur « par-delà » la situation donnée. Il doit abandonner quelque chose de son présent pour se projeter vers l'avenir. Or faute de penser de cette manière la continuation, Spinoza ne pense au fond que la conservation. Il aurait fallu penser le manque d'être, et pour penser le manque d'être, définir un *conatus* en relation au non-être, et à la mort, - même si Jonas n'évoque pas cette dernière idée dans le passage que nous évoquons. Aucune finitude n'est inscrit dans le *conatus*. Cf. **Ethique** II, Définition V et explication.

<sup>46</sup> **Ethique** IV, Proposition LXVII.

<sup>47</sup> **Ethique** V, Proposition XXXVIII, et scolie.

<sup>48</sup> En fait, c'est sous le titre d' « individualité », c'est-à-dire, en considérant ce qui fait un individu, et non sous le titre de « choses vivantes » en particulier, que Spinoza traite le phénomène de l'organisme. » Dès lors, comme le dit Hans Jonas dans **PhE** : « en principe, toute nature est « vivante ». ». Mais ce constat d'un panorganisme doit se comprendre tout aussi bien comme un panmatérialisme, l'organisme se réduisant à l'individu, qui se réduit à la matière.

d'individu, l'organisme (humain) n'étant qu'une somme d'individus. Le corps vivant ne possède aucune unité phénoménale puisqu'il peut être divisé à l'infini<sup>49</sup>. Il n'y a pas d'atome élémentaire, ni de description de passage de la matière à la vie, mais seulement une échelle continue de degrés de complexités. La forme, le rapport de mouvements et de repos, ou « l'accord », comme il dit dans la *Lettre XXXII à Oldenburg*, en un mot, le principe grâce auquel on peut unifier la totalité organique, ne sont pas des notions suffisamment thématiques. Dès lors, ne pouvant être psychique, la forme doit nécessairement être cela seul qui possède une égale consistance ontologique chez Spinoza : la pure réalité étendue. La vie est donc manquée par défaut, lorsqu'elle est réduite, au bout du compte, à l'étendue<sup>50</sup>.

On pourrait pourtant objecter que la mort demeure un souci pour le sage lui-même, si bien qu'elle se présente, pour Spinoza lui-même, autrement que comme un simple événement extérieur. Comme le dit Chantal Jaquet : « Le sage spinoziste (...) ne tremble pas devant la mort, mais il frissonne quelque peu. »<sup>51</sup> Ce n'est

<sup>49</sup> Spinoza parle des corps « les plus » simples et non des corps simples. Le corps simple peut donc lui-même être divisé, et il n'apparaît comme « plus simple » qu'aux yeux de l'entendement humain. Cf. aussi : SPINOZA, Baruch, *Lettres*, Lettre à Oldenburg XXXII, Paris : GF Flammarion.

<sup>50</sup> On pourrait faire valoir une objection. Dans la scolie de la proposition XXXIX de la quatrième partie de **L'Éthique**, Spinoza fait remarquer que le corps périt chaque fois qu'une nouvelle forme, c'est-à-dire un nouveau rapport de mouvement et de repos, apparaît. Ainsi faudrait-il distinguer la mort du cadavre, et il y aurait vie aussi longtemps que la mort affecte le vivant sous la forme d'une pluralité de métamorphoses. Cependant, quand bien même la mort ainsi comprise affecte le vivant, il n'en reste pas moins qu'elle est conçue comme un événement avant tout extérieur et non comme un trait de finitude interne. Certes, le corps se transforme à « en mourir » ou meurt de vivre. Et l'enfant qui se transforme en vieillard meurt bien en tant qu'enfant. Cependant, jamais le vivant ne nourrit un rapport à sa propre disparition en tant qu'elle lui permet de dynamiser sa vie. Bien au contraire, c'est toujours en vertu d'un défaut de puissance qu'il se rapporte à la forme qu'il a perdu, et donc aux morts qu'il a subi. En outre et surtout, une telle conception de la mort reste purement positive. Elle est modification de la forme mais non disparition radicale du vivant compris comme plongée dans le non-être et retour à la pure matière.

<sup>51</sup> JAQUET, Chantal, « Le mal de mort chez Spinoza, et pourquoi il n'y faut point songer », in : JAQUET, Chantal, SEVERAC, P., SUHAMY, A, **Fortitude et servitude, Lectures de L'Éthique, IV de Spinoza**, Paris : Kimé, 2003.

donc pas seulement l'homme au corps diminué ou bien dépassé par les causes extérieures qui craint la mort, c'est aussi celui dont la puissance d'agir et de penser est maximale. Pour lui, donc, la mort n'est pas à craindre en tant qu'elle met fin à notre vie, puisque la meilleure part de l'homme est promise à l'éternité. Pourquoi la mort occupe-t-elle donc malgré tout une place au sein de sa conscience ? Quelle justification donner à l'existence d'un cogito mortel chez Spinoza ? Puisque l'entendement, constitué d'idées adéquates, et capable d'éternité, ne peut se développer que sous la condition d'un corps apte à pâtir « de » et à agir « sur » les choses extérieures<sup>52</sup>, il faut en conclure que la mort du corps reste un drame pour l'homme soucieux de vie éternelle. Comme le dit Chantal Jaquet : « En supprimant toute aptitude du corps, la mort empêche l'accroissement de la partie éternelle de l'esprit. Elle a donc des incidences sur le salut, puisque la béatitude est fonction de la plus ou moins grande partie de l'esprit qui demeure. (...) On comprend que le sage conscient du bien précieux que constitue le corps puisse redouter un peu la mort, car elle met un terme au développement de ses aptitudes physiques, et corrélativement à l'accroissement de la part éternelle de son esprit. »<sup>53</sup> C'est donc parce qu'elle nous empêche d'acquiescer une nature supérieure que la mort est un mal. Si en elle-même, elle ne saurait être ni bonne ni mauvaise, il n'en reste pas moins que dans la mesure où elle nous prive d'un bien<sup>54</sup>, elle engendre chez le sage ayant l'appétit de vivre, c'est-à-dire de développer sa part d'éternité, une légitime frustration, et une certaine tristesse. On pourrait donc reconnaître à Spinoza la reconnaissance d'un sage soucieux de la mort qui le ferait échapper à « l'ontologie de la mort. » La mort n'est pas qu'un événement externe qui frappe l'homme de l'extérieur et que seule l'affirmation d'une survie de l'âme viendrait contrecarrer. Bien au contraire, le sage aspirant à l'éternité s'alarme de la mort physique qui diminuera ses chances de salut. Et s'il pense le moins possible à la mort, c'est précisément pour mieux pouvoir la repousser et y échapper.

<sup>52</sup> Cf. **Éthique V**, Proposition XXXIX.

<sup>53</sup> Id. p. 152-153.

<sup>54</sup> **Éthique IV**, Proposition XXXIX, démonstration.

Pour autant, nul doute qu'une telle approche soit, aux yeux de Hans Jonas, une manière de manquer la vérité de l'épreuve interne de la mort et de sa signification vitale. Si, comme le résume très bien Chantal Jaquet, « Philosopher, pour Spinoza, ce n'est pas apprendre à mourir, mais à vivre pour l'éternité »<sup>55</sup>, alors il faut en conclure que cette pensée de l'éternité est, ultimement, une nouvelle manière de restaurer un dualisme, qui a pour conséquence de masquer le caractère indéchirable de la relation entre l'esprit et le corps, qu'atteste le phénomène de la mort. Au lieu de reconnaître la finitude radicale du vivant, et donc d'une vie qui n'existe que par la lutte d'un esprit qui tente de surmonter les impédiments du corps, tout en sachant qu'il est promis à la mort à cause de sa dimension constitutivement incarnée, voici une pensée qui affirme la promesse d'une survie éternelle, que la déliaison du corps ne viendra pas démentir, quand bien même cette survie ne pourrait avoir toute l'intensité souhaitée, à cause de l'interruption que lui inflige la mort. Ainsi le sage a beau craindre la mort car elle compromet son aptitude à la béatitude – et en ce sens il est manifeste que le rapport à la mort témoigne d'une signification de première importance dans la vie humaine préoccupée de son bonheur – il n'en reste pas moins qu'elle demeure, en dernier ressort, un phénomène de second ordre, car s'il est vrai qu'elle met en jeu les perspectives de salut pour l'ignorant, en revanche, pour le sage, elle n'est qu'un mauvais moment à passer, que la béatitude éternelle compensera largement. D'ailleurs, jamais la mort ne sert à dynamiser l'existence mais demeure ce qu'il faut oublier, autant qu'il est possible. Autant dire alors que la vie est cette fois manquée par excès. La vraie vie n'est plus du côté du corps, mais du côté de la partie éternelle de l'âme. Le spinozisme reste donc tributaire d'un dualisme implicite en vertu duquel tantôt il fait de la vie un mode d'être purement matériel, tantôt un mode d'être purement psychologique, ou plutôt intellectuel.

## V- CONCLUSION

Il apparaît ainsi qu'en dépit des promesses de son système, Spinoza ne parvienne pas à penser l'unité de la vie. Certes, il entend surmonter la dualité de l'esprit et du corps, en pensant leur unité sur le mode de l'égalité expression finie, qui psychique, qui physique, d'une seule et même substance. Il se met ainsi en mesure de penser une hiérarchie des vivants conforme à leur degré de complexité physique et psychique, qui trouve à s'enrichir en fonction de la fréquence et de la qualité de ses rapports avec le monde. Malheureusement, Spinoza fait de la mort un événement extérieur à la vie humaine : elle consiste dans l'affaiblissement du corps, dépassé par les causes extérieures, et partant dans l'affaiblissement de l'âme. Au lieu donc de penser une vie dynamisée par un rapport intérieur à la mort, il pense soit une vie qui s'arrête avec la mort – le corps meurt donc comme une machine s'arrête ; il n'y a plus de différence entre la vie et la matière, et l'âme, qui dépend de la vie corporelle, se réduit à la matière – soit une vie qui commence vraiment avec elle, et c'est la vie éternelle de l'entendement composée d'idées adéquates. « L'ontologie de la mort » le conduirait donc à renouer avec un dualisme implicite qu'il avait pourtant prétendu dépasser.

La tentative de Spinoza conforterait donc Jonas dans la voie à suivre. Il s'agit de tenter de penser l'unité de la vie à partir d'une conception de la vie que la mort anime et non que la mort termine. Loin que Spinoza soit une exception au sein de l'histoire de la philosophie dominée par l'ontologie de la mort et par l'oubli de la vie, il en resterait finalement tributaire. On peut pourtant se demander si la démarche de l'auteur de l'*Ethique* n'est pas la plus à même de minorer les risques d'anthropomorphisme dans l'explicitation du phénomène de la vie. Au lieu de partir, comme le fait Hans Jonas, de l'expérience, que ce vivant privilégié qu'est l'homme fait de sa vie dans sa relation à sa mort possible, afin de comprendre, par redescende depuis cette expérience supposée complète, les formes de vie plus élémentaires<sup>56</sup>,

<sup>56</sup> Telle est la méthode adoptée par Hans Jonas. Cf. par exemple : JONAS, Hans. **Evolution et liberté**. Paris : Payot&Rivages, p. 31-32.

<sup>55</sup> Id. p. 147.

au risque de projeter sur ces formes inférieures des caractéristiques humaines, Spinoza ne préjuge pas de ce qu'est l'homme et échappe à la tentation de la projection. L'homme en effet est susceptible d'un double registre de description, psychique et physique. Mais c'est depuis la description des corps pour eux-mêmes qu'on peut, par remontée, comprendre les vécus humains, à partir de la structure de leur corps, elle-même comprise depuis la structure des corps plus simples. Au lieu donc de procéder depuis le corps humain jusqu'aux corps en général, on progresse au contraire depuis les corps en général jusqu'au corps humain. En laissant ouverte la question de l'unité du corps et de l'esprit, le philosophe hollandais rend alors possible l'exploration des lois psychologiques et physiques permettant de mieux cerner la réalité de la vie, sans confisquer cette question en préjugant du caractère fondamental de telle ou telle expérience humaine<sup>57</sup>. Sa tendance à relativiser « le mal de mort » serait donc bien l'effet d'une sagesse et non le symptôme d'un abandon à la logique fatale de l'histoire de la philosophie.



---

<sup>57</sup> Telle est par exemple, nous semble-t-il, la démarche de Chantal JAQUET dans **L'unité du corps et de l'esprit**. Paris : Puf, p. 22.

# DESRESSENTINDO...

## GENEROSIDADE E GRATIDÃO COMO BOA VINGANÇA

JULIANA MERÇON \*

*PENA E AMIZADE:  
DOIS SENTIMENTOS INCOMPATÍVEIS.*  
OLIVER GOLDSMITH

### I. PENA E VINGANÇA

A imitação dos afetos é, para Spinoza, o mecanismo que nos permite compreender por que sentimos pena. Se a natureza de um corpo exterior é semelhante à natureza do nosso corpo, então a ideia do corpo exterior que imaginamos implicará uma afecção do nosso corpo semelhante à afecção do corpo exterior. Consequentemente, se imaginamos a alguém semelhante a nós experimentando algum afeto, essa imaginação expressará uma afecção do nosso corpo semelhante a esse afeto e, desta forma, em virtude do fato de imaginar uma coisa semelhante a nós experimentando algum afeto, somos afetados por um afeto parecido ao seu.<sup>1</sup> Assim como invejamos aqueles semelhantes que percebemos estar bem, sentimos pena daqueles que vemos estar mal, com maior ou menor intensidade a depender da força com a qual nos conectamos ao que nos afeta.<sup>2</sup> Sentir pena (*commiseratio*) é vivenciar uma tristeza acompanhada da idéia de um mal sofrido por um outro que imaginamos ser nosso semelhante.<sup>3</sup> É um ‘sofrer com’ (*Mitleid*), sempre sinônimo de uma forma de fraqueza. Como fraqueza ou tristeza, a pena é, em si, má e inútil:<sup>4</sup> é um afeto pelo qual a potência de agir do corpo é diminuída

ou refreada. As vozes de Spinoza e Nietzsche coincidem ao denunciar que a pena não é uma virtude, não nos potencializa, não nos permite compreender ou agir.

Nietzsche, porém, parece levar ainda mais longe sua reflexão sobre esta paixão triste. Propõe, por exemplo, que sentir pena de alguém é uma maneira de estabelecer uma desconfortável relação assimétrica, na qual aquele que sente pena é posto em uma posição superior à daquele a quem a pena se dirige. Zaratustra diz: “Envergonho-me de ter visto sofrer o que sofre, por causa da vergonha dele; e quando acudi em seu auxílio, feri-lhe rudemente o orgulho”.<sup>5</sup> O afeto de pena seria, portanto, acompanhado tanto por um sentimento de auto-elevação como pela vergonha vivida por aquele que é posto em posição inferior. Por implicar o rebaixamento daquele a quem a pena se dirige, uma ferida em seu orgulho ou o seu envergonhamento, o afeto de pena instaura uma relação que invoca por parte de quem é objeto de pena uma retaliação ou vingança. Nietzsche sugere que “grandes favores não tornam ninguém agradecido, mas apenas vingativo; e mesmo o pequeno benefício, não sendo esquecido, torna-se um verme roedor”.<sup>6</sup> Por este motivo, diante de um amigo que sofre, o filósofo recomenda ser para ele “um asilo”, mas para evitar o efeito de vingança que à pena se associa, diz que convém ser também “um leito muito duro”, “uma cama de campanha”. Já a relação com os mendigos por quem sentimos pena seria um beco sem saída, pois “desgosta-se uma pessoa por lhes dar; e desgosta-se por não lhes dar”.<sup>7</sup>

A contribuição nietzscheana mais contundente talvez não se refira, no entanto, às

\* Doutoranda em filosofia pela UNIVERSIDADE DE QUEENSLAND (Austrália), doutora em filosofia da educação pela UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UERJ e professora do INSTITUTO MICHOACANO DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN (México).

<sup>1</sup> EIII P27 D.

<sup>2</sup> EIII P32 Esc.

<sup>3</sup> EIII Def Af 18.

<sup>4</sup> EIV P50.

<sup>5</sup> AZ II 25.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

explicações sócio-psicológicas da forte associação entre pena e vingança, mas sim à interpretação desses afetos como conceitos ontológicos. Foi por sentir pena dos homens que Deus morreu, anunciou o diabo a Zarathustra.<sup>8</sup> O amor de Deus pelos homens era o seu inferno – um amor entristecedor, compassivo, que aniquilou suas forças. Embora concorde com o fato anunciado pelo diabo, o homem mais feio contesta sua causa – diz que por Deus ver os abismos dos homens, toda sua oculta ignomínia e fealdade, por sua pena não conhecer a vergonha, por ser o mais compassivo, curioso e importuno, por ser uma eterna testemunha que assiste a tudo, Deus sofreu com a própria morte a vingança perpetrada pelo homem.<sup>9</sup> A pena sentida por Deus acentuava a inferioridade humana e paralisava suas criaturas. Para agir e tentar afirmar finalmente sua própria vida, o homem teve que matar Deus.

## II. RESSENTIMENTO

Não obstante, a vingança define-se como sendo um sentimento exclusivamente retaliador. Por ser sempre uma *reação* e não propriamente uma ação, envolve o risco de permanecer subordinado ao objeto que procura rechaçar.<sup>10</sup> Dirigido a Deus ou à vida como um todo, o sentimento de vingança é uma impotente negação da existência que, quando sublimada ou espiritualizada, se converte em ressentimento. Nietzsche distingue, portanto, vingança – que seria uma “intoxicação”, um sentimento de ódio e rancor, “uma grande loucura” – de ressentimento – “a loucura da vingança que adquiriu espírito” ou “a mais espiritualizada das revanches”. Poderíamos dizer que enquanto a vingança é um afeto reativo que segue a um mal causado, o ressentimento é um produto que deriva da internalização vasta e dispersa da vingança. A vingança é, para Nietzsche, a fonte mais significativa do ressentimento.

O ressentimento é, portanto, um estado geral que envolve uma vingança não efetuada e dissipada em sua relação com a vida. A pessoa ressentida é aquela que abandona sua esperança de atuar vingativamente e não mais age com base

em um julgamento restaurador. Além de desistir de restaurar o mal que sente ter sido a ela causado, ela passa a desvalorizar seu próprio espírito vingativo e o converte em algo aparentemente positivo. A pessoa de espírito ressentido é aquela que considera a sua impotência de agir e de reverter o mal que experiencia como uma prova de sua bondade. A pessoa ressentida se orgulha, assim, por sofrer com equanimidade. Esta espiritualização da vingança é o que gera e mantém o conjunto de valores judaico-cristãos, apontada por Nietzsche como origem fundamental do ressentimento em nossa cultura.

Em sua associação direta com a vingança e indireta com a pena, o ressentimento não se reduz a um sentimento, mas refere-se a um estado mental ou, mais amplamente, ao que Nietzsche define como um “modo de avaliação”. Disseminado como atitude enfraquecida, que a tudo recebe e interpreta com as lentes da passividade, o ressentimento modela-se como forma de vida. Assim, se para alguns a felicidade não se separa da atividade, no caso dos impotentes, dos escravos, repletos de setimentos venenosos e hostis,

[...] a felicidade aparece essencialmente como narcosis, aturdimento, quietude, paz, sábado, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, isto é, dito em uma palavra, como algo *passivo*. Enquanto a pessoa nobre vive com confiança e franqueza frente a si mesma, a pessoa de ressentimento não é nem franca, nem ingênua, nem honesta ou direta consigo mesma. Sua alma ‘olha de rabo de olho’, seu espírito ama os esconderijos, os caminhos tortuosos e as portas falsas, todo o encoberto a atrai, sua segurança, seu alívio.<sup>11</sup>

Como negação impotente da vida, o ressentimento dá origem a muito do pensamento ocidental. Desviamos da imensa possibilidade que temos para afirmar a vida e a camuflamos com a metafísica, com noções de uma realidade transcendente, próprias de um espírito ressentido. O espírito da pessoa ressentida alimenta-se do seguinte raciocínio: este mundo, esta vida não tem sentido; por conseguinte, um outro mundo melhor deve existir acima ou para

<sup>8</sup> AZ II 25.

<sup>9</sup> AZ IV 67.

<sup>10</sup> GM II 11.

<sup>11</sup> GM I 10.



além deste. Como o sentido da vida não pode residir no aqui e agora; ele deve se encontrar em algum lugar além da vida, em Deus ou em um outro mundo. Desta maneira, o espírito ressentido se vinga do aqui e agora, matando-os.

### III. AFIRMAÇÃO DA VIDA

A afirmação da vida e do mundo como são, a celebração do aqui e agora através da expressão máxima de nossa potência é, para Spinoza, o caminho e a vivência a que chama liberdade. Assim como a filosofia nietzscheana se dedica à superação do mundo-espírito moralizado pelo ressentimento, o spinozismo também se erige em repúdio à nefasta experiência da vida como martírio. Ambos filósofos mostram-nos que a criação de um viver como pura afirmação reside no entendimento ativo de que tudo o que há é fruto da necessidade. *Amor fati* e *amor Dei intellectualis* são antídotos contra a pena, a vingança e o ressentimento estéril – são formas de vida rara e dificilmente conquistadas por aqueles que afirmam-se em potência e liberdade. Nas palavras de Spinoza:

Aquele que compreende retamente que todas as coisas se seguem em virtude da necessidade da natureza divina, e que se produzem segundo as leis e regras eternas da natureza, não encontrará em verdade nada que seja digno de ódio ou desprezo, nem terá pena de ninguém, senão que se esforçará, tanto quanto a virtude humana o permite, para “fazer o bem” – o se diz – para estar alegre. A isso se soma que quem costuma ser tocado pela pena, e se comove diante da miséria ou das lágrimas alheias, faz coisas das quais logo se arrepende, tanto porque, se guiado pelo mero afeto, não faz nada que saiba com certeza ser bom, como porque as falsas lágrimas enganam facilmente.<sup>12</sup>

A pena encontra, portanto, no entendimento ativo da necessidade a sua transformação. A tristeza ocasionada pela desaparecimento de um bem se mitiga, por exemplo, quando se compreende que este bem não podia ser conservado de nenhum modo. Assim também, nos diz Spinoza, vemos que ninguém

sente pena de uma criança por esta não saber falar, andar e por viver vários anos como inconsciente de si mesma.<sup>13</sup> Esse entendimento do caráter necessário das coisas parece ser para Nietzsche uma forma não apenas de afetar-se menos com tristezas, mas também uma maneira de ‘embelezar a vida’. Inversamente, se não é possível amar o que se nos apresenta, seja ele bom ou ruim, então talvez possamos simplesmente seguir em frente ou “passar”:

Olhando a grande cidade, Zarathustra, suspirou e ficou um longo tempo calado. Um louco furioso, movido por um forte espírito de desafeto e vingança, lhe havia prevenido que só encontraria o que há de mais deplorável naquele lugar.

Também eu estou desgostoso nesta grande cidade. Aqui e ali nada há o que melhorar, nada há que piorar. Ai desta grande cidade! Queria ver já a coluna de fogo em que se há de consumir. Isto, contudo, tem o seu tempo e o seu próprio destino. A ti, louco, te dou este ensinamento a modo de despedida: por onde já não se pode amar, deve-se... *passar!*.<sup>14</sup>

“Por onde já não se pode amar, deve-se... *passar!*”. O amor ao destino aparece aqui não como uma resignação passiva aos males e tristezas que atravessam a vida, mas como uma espécie de fatalismo ativo que se assemelha ao amor intelectual spinozano: simultaneamente compreensão e aceitação do todo complexo que é a natureza. Para Nietzsche, o grande amor que é expressão de uma vida afirmativa, “está acima da pena, porque aquele que ama quer também... criar o que ama”.<sup>15</sup> Distante da pena, da vingança e do ressentimento, a afirmação da vida como ela é equivale ao esplêndido ‘eu posso’ do artista – potência que é maximizada através do saber corpóreo de sua conectividade com o todo.

### IV. GENEROSIDADE, GRATIDÃO E A ‘BOA VINGANÇA’

A pessoa que guia-se pela razão e que assim afirma-se em sua compreensão conectiva, diante do sofrimento e do ódio, é movida pela

<sup>12</sup> EIV P50 Esc.

<sup>13</sup> EIV P6 Esc.

<sup>14</sup> AZ LI.

<sup>15</sup> AZ XXIV.

generosidade, e não pela pena ou vingança, ensina-nos Spinoza.<sup>16</sup> As ações que seguem dos afetos ativos, isto é, que derivam do entendimento da necessidade, são mostras da força do caráter, os quais Spinoza divide em coragem (*animositas*) e generosidade (*generositas*). Generosidade é o desejo que, segundo os ditames da razão, engendra o esforço para ajudar a outras pessoas e a uni-las a si em amizade. As ações que se referem somente ao bem do agente são chamadas de coragem ao passo que as que se dirigem ao bem dos outros é chamada generosidade.<sup>17</sup>

Os que vivem segundo aconselha a razão se empenharão para retribuir ódio com amor, isto é, com gentileza.<sup>18</sup> As mentes não são conquistadas pela força, mas sim, nos diz Spinoza, por amor e generosidade.<sup>19</sup> O amor e a generosidade apresentam-se aqui como o oposto da vingança, como uma estratégia capaz de reverter discórdia em amizade. A generosidade é para Spinoza um afeto ativo, uma potência da alma que compreende, um desejo orientado pela razão rumo aos outros, uma força que produz a amizade. Como aponta Diego Tatián, existe uma relação de reversibilidade entre a fortaleza da alma que busca conservar-se e a generosidade enquanto força afetiva que se empenha para realizar a conservação do outro.<sup>20</sup> Desde o *Tratado da correção do intelecto*, Spinoza reforça a ideia de que perseverar no ser possui uma dimensão coletiva: o esforço para que muitos gozem do conhecimento que é sinônimo de união com a Natureza participa da felicidade que é o uso máximo de nossas potências.<sup>21</sup> Este empenho para formar uma sociedade em que muitos desfrutem da alegria que é o exercício da razão não é altruísta nem egoísta – e sim uma mostra da compreensão dos laços de interdependência que nos unem, do entendimento de que somos mais fortes entre nossos pares e não em solidão.<sup>22</sup>

Como desejo ativo, a generosidade não é para Spinoza uma obrigação heterônoma, uma

norma transcendente ou um mandamento moral. Na *Ética*, aparece vinculada à noção de amor.<sup>23</sup> Essa generosidade amorosa, exercício inteligente e auto-afirmador que se une às potências alheias, não vacila entre tristezas, projeções imaginativas ou dependências impotentes. Revela-se como uma forma de amor intelectual do todo que é a Natureza, o que vem a incluir um amor intelectual dos que são a nós semelhantes. Desde a maior distância possível dos afetos tristes de pena e vingança, a generosidade spinozista, defende Tatián, parece insinuar um vínculo que nos permite pensar a própria política como amor intelectual.<sup>24</sup>

Em uma sociedade onde muitos são livres, o exercício da generosidade e da gratidão se intensificam.<sup>25</sup> Para Nietzsche, a vida abraçada com liberdade e em sua inteireza inspira-nos a sentir-nos celebrativamente gratos. Do mais alto sentimento de alegria e potência, a gratidão (*Dankbarkeit*) traduz-se, segundo Nietzsche, como “boa vingança”:<sup>26</sup>

Gratidão em tempo de colheita, vitória, paz – alguns acontecimentos invocam um *sujeito* em relação ao qual o sentimento se descarrega. Deseja-se que todas as coisas boas que acontecem a alguém, tenham sido *feitas* – deseja-se que haja feitor. Da mesma forma, diante de uma obra de arte, evoca-se quem a fez. O que é então esta evocação? Uma tentativa de equilibrar o que se percebe como benefícios recebidos, um ‘dar de volta’, uma forma de atestar nosso poder [...] pois ao evocar aquilo que gera as coisas, afirma-se, decide-se, estima-se, julga-se: nos damos o direito de ser capazes de afirmar e de distribuir honras [...] O mais alto sentimento de felicidade e vida é também o mais alto *sentimento de poder*: a partir deste sentimento se evoca (a partir deste sentimento se inventa e se busca algo que tenha feito as coisas, um *sujeito*). A gratidão se apresenta como *boa vingança*: demandada e praticada onde a igualdade e a honra são mantidas firmes, onde a vingança é melhor efetuada.<sup>27</sup>

<sup>16</sup> EV P10 Esc.

<sup>17</sup> EIII P59 Esc.

<sup>18</sup> EIV P46 D.

<sup>19</sup> EIV Ap 11.

<sup>20</sup> Tatián, Diego. Ontología de la generosidad. In: Diego Tatián (comp.) *Spinoza. Cuarto coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008, p. 464.

<sup>21</sup> TCI 14.

<sup>22</sup> EIV P73.

<sup>23</sup> EIV P46, EIV cap 11, EV 10.

<sup>24</sup> *Op.cit.* p. 466.

<sup>25</sup> EIV P71.

<sup>26</sup> KSA 9, 79 “Dankbarkeit als gute Rache”.

<sup>27</sup> KSA 9, 79 (minha tradução).

Um espírito não ressentido é um espírito generoso e grato. Não por uma bondade maquiada e impotente, não pela frustração de não poder se vingar do mundo, não por assim praticar o gesto que o levará a uma vida melhor, mas porque seu entendimento acolhe o que há e o converte em poder próprio. Generosidade e gratidão são a vingança da pessoa sábia: são afetos que retribuem ao mundo, em um gesto difícil e raro, a pura afirmação da vida.



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NIETZSCHE, Friedrich. **On the genealogy of morals.** Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1967.

\_\_\_\_\_. **Thus Spoke Zarathustra.** Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1976.

\_\_\_\_\_. **Kritische Studienausgabe.** Berlin: de Gruyter, 1980.

SPINOZA, Benedictus. **Tratado da correção do intelecto.** Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Ética.** Edição bilíngue. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

TATIÁN, Diego. **Spinoza. Cuarto coloquio.** Córdoba: Brujas, 2008.





# ENCONTROS E DESENCONTOS DE DOIS FILÓSOFOS “JUDEUS” SIMONE WEIL E ESPINOSA <sup>1</sup>

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA \*

## O CONFRONTO ENTRE FILÓSOFOS

Não há leituras neutras. Toda a hermenêutica que fazemos sobre o pensamento de um filósofo – no caso presente de uma filósofa – inevitavelmente apela para pressupostos, implícitos ou explícitos, que a condicionam. Ao reler alguns dos textos fundamentais de Simone Weil para preparar esta comunicação na homenagem ao centenário da sua morte, dei por mim a fazer anotações em que os referia ao pensamento de Espinosa, uma das temáticas dominantes na investigação filosófica que tenho desenvolvido ao longo de anos. De tal modo foi frequente o reenvio para textos da *Ética* que acabei por abandonar o assunto que primeiramente me propusera trabalhar – as éticas do cuidado – optando por me debruçar pelos encontros e desencontros entre dois filósofos, distantes no tempo, no espaço e no modo de encarar a vida: Espinosa e Simone Weil.

É sempre ingrato comparar filósofos e estabelecer semelhanças ou ligações que eles próprios não consideraram e que eventualmente considerariam pouco pertinentes. Encontrei no entanto uma passagem de Weil que me convenceu a lê-la deste modo pouco ortodoxo que é confrontá-la com um filósofo do século XVII. Diz ela em *La pesanteur et la grâce* que “cada ser grita em silêncio para ser lido de uma outra maneira”<sup>2</sup>.

\* 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.

<sup>1</sup> Texto apresentado a 11 de Dezembro de 2009, na **JORNADA COMEMORATIVA DO CENTENÁRIO DE SIMONE WEIL**, na Faculdade de Letras da UNIVERSIDADE DE LISBOA.

<sup>2</sup> “Chaque être crie en silence pour être lu autrement”. S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, (P.G.) Paris, Plon, 2009, p. 215.

E desenvolve este tema afirmando que nos lemos mas que também somos lidos pelos outros. Forçar alguém a ler-se a si próprio tal como o lemos é escravatura. Mas forçar os outros a ler-nos tal como nos lemos é igualmente um acto de prepotência. Não pretendendo ser escrava nem prepotente senti-me autorizada a fazer dos textos weilianos esta leitura pouco comum. De qualquer modo Espinosa não é para Weil uma presença estranha. Ao escrever sobre a condição operária no seu opúsculo *Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale*, ela apela expressamente para o autor do *Tratado Político*, abrindo o seu texto com uma citação desta obra: “No que diz respeito às coisas humanas não devemos rir, nem chorar nem indignarmo-nos mas apenas compreender.”<sup>3</sup>. Ambos partilham esta atitude de interesse pelos fenómenos políticos, analisando-os tal como aparecem e procurando deles tirar ilações, numa tentativa de os perceber e não de os criticar, ou de pelo menos de perceber primeiro e criticar depois. É o que se passa com as análises da realidade social que Espinosa empreende nos seus tratados *Teológico-Político* e *Político*, uma perspectiva que reencontramos em Weil nos seus inúmeros textos sobre a situação dos operários e dos camponeses.

<sup>3</sup> “En ce qui concerne les choses humaines, ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s’indigner mais comprendre.”. Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale*, Paris, Gallimard, folio, 2004, p. 7.

A citação não é localizada mas trata-se de uma passagem do livro I, § IV do *T.P* onde Espinosa escreve: “humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.”. (Citaremos Espinosa a partir de *Spinoza Opera*, hersg. von Karl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1972, 5 vols.). T.P. I, § 4, G. III, p. 268.

## DOIS FILÓSOFOS JUDEUS?

Ser homem é um drama; ser judeu é outro drama. Assim o judeu tem o privilégio de viver duas vezes a nossa condição. Representa a existência por excelência separada, ou, para empregar uma expressão com a qual os teólogos classificam Deus, *o totalmente outro*. E. M. Cioran<sup>4</sup>.

A dificuldade em definir o que é ser judeu fica bem patente em ambos os filósofos. Na verdade é frequente classificá-los deste modo e no entanto nenhum deles se assume como tal. Pelo contrário, revelam uma atitude de conflito com esta identidade imposta, na qual não se reconhecem. No entanto aos dois se pode aplicar a tese de Cioran pois neles é muito visível a separação, o inconformismo, a não integração em comunidades ou grupos. Baruch de Espinosa foi expulso da comunidade hebraica de Amsterdão, num “herem” duríssimo em que lhe era interdito qualquer contacto com os outros indivíduos da sua raça. Assume esta excomunhão como um triunfo pois por ela se desliga definitivamente de um modo de pensar que considera tacanho e preconceituoso. Simone Weil é judia por nascimento mas considera-se próxima do cristianismo cuja teologia e princípios morais adopta e elogia. A difícil relação que ambos estabeleceram com o judaísmo manifesta-se, entre outros aspectos, no modo como criticam Israel. Longe no tempo e no espaço, há inegáveis afinidades nos textos que escreveram sobre esta temática. Assim, é-lhes particularmente desagradável a noção de povo eleito, um conceito que deu aos judeus um forte sentido de identidade, de diferença e mesmo de superioridade. Tal facto teria sido responsável pelo modo como os povos que professavam outras religiões sempre os hostilizaram e perseguiram. No dizer de Weil: “Houve uma nação que outrora se considerou santa e este

<sup>4</sup> “Être homme est un drame; être juif en est un autre. Aussi le juif a-t-il le privilege de vivre deux fois notre condition. Il représente l’existence séparée par excellence ou, pour employer une expression dont les théologiens qualifient Dieu, *le tout autre*.” E.M. Cioran, *La Tentation d’Exister*, Paris, Gallimard, 1956, p. 70.

facto caiu-lhe muito mal.” (S. Weil, *L’ enracinement*)<sup>5</sup>.

Ao longo do capítulo III do *Tratado Teológico Político* (“Da Vocaçao dos Hebreus e se o dom da profecia terá sido um privilégio exclusivamente seu”) Espinosa desconstrói a noção de povo eleito, censura o separatismo dos judeus e nega que Deus lhes tenha concedido qualquer privilégio ou protecção preferencial:

[...] os Hebreus só são superiores às outras nações pela forma feliz como geriram aquilo que dizia respeito à sua segurança de vida, superando assim enormes perigos, tudo graças unicamente ao auxílio externo de Deus; mas quanto ao resto foram iguais aos outros já que Deus é igualmente favorável a todos. Espinosa, *Tratado Teológico-Político*<sup>6</sup>.

Um outro factor de convergência reside na crítica que fazem ao carácter particular da religião judaica, à sua falta de generalização, ao particularismo dos seus rituais e sobretudo à ligação do judaísmo com um povo e com uma raça:

Um pensamento religioso é autêntico quando é universal pela orientação que toma. Não é o caso do judaísmo que está ligado a uma noção de raça. S. Weil, *L’ enracinement*<sup>7</sup>.

Espinosa critica a lei mosaica pelos seus objectivos pragmáticos, analisa as suas cerimónias e rituais despojando-os de toda a sacralidade e despe o judaísmo do seu carácter espiritual negando-lhe qualquer superioridade sobre os outros povos:

Hoje em dia, portanto, os Judeus não possuem absolutamente nenhuma razão para se

<sup>5</sup> “Il y a eu une nation qui jadis s’est crue sainte, et cela lui a très mal réussi.”. S. Weil, *L’ enracinement*, Paris, Gallimard, 2007, p. 188.

<sup>6</sup> “[...] Hebraeos in hoc solo caeteras nationes excelluisse, quod res suas, quae ad vita securitatem pertinent, foeliciter gesserint, magnaue pericula exsuperaverint, idque maxime solo Dei externo auxilio, in reliquis autem caeteris aequales fuisse, et Deum omnibus propitium.”. *TTP*, cap. III, G. III, p. 47.

<sup>7</sup> “Une pensée religieuse est authentique quand elle est universelle par son orientation. Ce n’est pas le cas du judaïsme, qui est lié à une notion de race.”. S. Weil, *L’ enracinement*, p. 121.

considerarem acima das outras nações. O próprio facto de terem subsistido [...] não é para admirar, visto que se apartaram de qualquer nação e atraíram sobre si o ódio de todas elas, não apenas pelos ritos exteriores, que são contrários aos das outras gentes, mas também pelo sinal da circuncisão, que conservam religiosamente. A experiência, de resto, ensina que o ódio das nações contribui imenso para a coesão dos Judeus. Espinosa, *Tratado Teológico-Político*<sup>8</sup>

Um outro aspecto que os aproxima é a relação que estabelecem entre cristianismo e judaísmo. Para a filósofa a vertente hebraica presente no cristianismo é considerada um veneno<sup>9</sup>. As transformações negativas do cristianismo devem-se à sua vinculação ao judaísmo. É-lhe particularmente desagradável a ideia de um Deus dos exércitos, violento e possessivo. À onipotência de Javeh opõe a concepção de um Deus amoroso e caritativo, já presente nos egípcios. Contrasta os hebreus com os gregos, os taoístas chineses, os hindus. Dos judeus, os cristãos herdaram a noção de progresso, absolutamente falsa e perniciosa. Considera o capitalismo e o totalitarismo etapas de um desenraizamento progressivo que se manifestou na Europa e que tem em Israel a sua origem. O Judaísmo é para ela uma religião exclusivamente colectiva, a tentativa de uma vida social sobrenatural. Despojados de espiritualidade, os judeus falam de Deus como educador do povo, o que para Weil é uma brincadeira de mau gosto. Eles acreditam na acção de Deus no mundo, um Deus que se entretém a recompensar e a punir os homens, que faz promessas temporais a Moisés, num contraste com a religião já existente entre os egípcios, muito mais espiritual e colocando a tónica na busca da eternidade.

Na mesma linha de pensamento temos Espinosa que no capítulo já referido do *TTP* aproxima Israel de todos os outros povos,

<sup>8</sup> “Quare hodie Judaei nihil prorsus abent, quod sibi supra omnes Nationes tribuere possint. Quot aut [...] persisterint, id minime mirum, postquam se ab omnibus nationibus ita seperaverunt, ut omnia odium in se converterint, idque non tantum ritibus externis, ritibus caeterarum nationum contrarius, sed etiam signo circuncisionis, quod religiosissime servant.”. *TTP*, cap. III., G. II, p. 56.

<sup>9</sup> *L'enracinement*, p. 259.

verificando que os judeus apenas se distinguiram por uma organização social peculiar; remete certas normas e preceitos para a sua conjuntura histórica, retirando-lhes qualquer relação com a transcendência. O cristianismo surge-lhe como o alargamento e do judaísmo, a superação definitiva de particularismos historicamente datados. Numa carta a Oldenburg sustenta que os valores legados pela cultura hebraica foram retomados pelo cristianismo que os investiu do carácter universal de que careciam, interpretando espiritualmente o que os judeus tinham considerado num registo material<sup>10</sup>.

### DOIS FILÓSOFOS MAL AMADOS NO SEU TEMPO

Tanto de Weil como de Espinosa podemos dizer que foram “outsiders” e, usando uma expressão hoje banalizada, podemos classificá-los de politicamente incorrectos, ou mesmo de filosoficamente incorrectos. No caso da primeira, as posições existenciais que evidenciou provocaram desconforto. Ao escrever sobre a vida e personalidade desta filósofa, Sylvie Courtine-Denamy relata-nos o modo como os seus contemporâneos a encararam. Exemplifica-o com alguns relatos, entre os quais o de um amigo, Francis Louis Closon, para quem Simone encarnava a miséria do mundo:

Numa primeira aproximação era difícil distinguir Simone das suas vestes de pobre, tudo se confundia numa mesma nota. Usava uma saia castanha comprida de uma cor já um pouco desbotada e uma camisola que a mãe lhe tinha tricotado, mas vejo-a como se estivesse vestida de burel, sem formas, um corpo frágil, ligeiramente encurvada, aparentando cansaço na postura, cansaço na voz de um tom algo arrastado, interiorizado, raramente vivo e quase monocórdico. Há pessoas que trazem às costas a miséria do mundo, o que é ainda uma maneira de lhe serem exteriores, mas Simone tinha-a integrado. Fr. L. Closon<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> “Ut taceam, quod Christiani omnia, quae Judaei carnaliter, Spiritualiter interpretati sunt.”. *Ep.* LXXV a Oldenburg, G. IV, p. 315.

<sup>11</sup> “Il était au premier abord difficile de distinguer Simone de son vêtement de pauvre, tout se confondait dans une même note. Elle portait une longue jupe marron de couleur passée et un tricot toujours fait pour elle par **(Continua)**

Um outro amigo, Maurice Schumann, descreve-a como uma pessoa de tal maneira apaixonada no diálogo com os outros que dificilmente os escuta. E o fervor desmesurado com que se entrega às causas que defende leva alguns responsáveis pelo movimento da Resistência com quem trabalhou a desconfiarem das suas capacidades de uma acção eficaz. Assim Jean Cavailles sustenta veementemente que não se lhe confie qualquer missão de risco:

Em caso algum poderia ter utilidade o sofrimento e o perigo que comportaria uma missão confiada a um ser tão singular e tão identificável. Jean Cavailles<sup>12</sup>.

Percebem-se assim os qualificativos que lhe davam os seus contemporâneos: virgem vermelha; “mostrum horrendum”, Lázaro, Marciana, “Dirty”<sup>13</sup> são designações habituais dos maledicentes que criticam a radicalidade e o irrealismo das suas teses. Esta atitude de incompreensão e mesmo de um certo mal estar fica bem patente na descrição que Simone de Beauvoir faz de um encontro entre ambas. Embora em sintonia com as críticas de Weil à instalação da burguesia, de Beauvoir sente-se agredida quando esta lhe diz “Vê-se bem que você nunca teve fome”. Por isso, em *Mémoires d'une jeune fille rangée*, a filósofa existencialista refere este encontro como uma relação esporádica, sem continuidade possível devido à intolerância de Weil. Com algum sarcasmo de Beauvoir escreve: “As nossas relações pararam aí. Percebi que ela me catalogara como uma “pequena burguesa espiritualista” e isso irritou-me.”<sup>14</sup>

**(Continuação da Nota 11)** sa mère, mais je la vois comme vêtue de bure, sans forme, un corps frêle, légèrement voutée, lasse en apparence dans son attitude, lasse dans sa voix d'un ton un peu traînant, interiorisé, rarement vif et quasi monocorde. Il est des gens qui portent sur eux la misère du monde ce qui est encore une manière d'en être extérieur, Simone, elle, l'avait intégrée.”. Fr. L. Closon, *Le Temps des Passions*, Paris, Presses de la Cité, 1974, p. 33 in Sylvie Courtine-Denamy, *Simone Weil. La quête des racines célestes*, Paris, Cerf, 2009, pp. 33-34.

<sup>12</sup> “En aucun cas la souffrance et le danger que comporterait une mission confiée à un être aussi singulier et aussi reconnaissable ne pourraient être utiles.”. Sylvie Courtine-Denamy, ob. cit., p. 33.

<sup>13</sup> Ob. cit. p. 13.

<sup>14</sup> Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Le livre de poche, 1966, p. 336.

Também com os amigos constatamos alguma dificuldade de relacionamento. Avesa a todo o rótulo com a qual a pretendiam classificar é por vezes acusada de ser contraditória nas teses que defende. Na verdade estamos perante uma revolucionária que simultaneamente faz a apologia da obediência e da hierarquia, um espírito imbuído de profunda religiosidade mas profundamente crítico quanto às religiões positivas, uma convertida ao cristianismo que recusa o baptismo, alguém que procura as raízes mas que rejeita o sentimento do “nós”, uma tentação demoníaca que rejeita<sup>15</sup>. São particularmente ambivalentes as suas relações com o marxismo parecendo por vezes em sintonia com algumas das suas teses mas simultaneamente criticando o seu materialismo e pragmatismo.

Inegavelmente que Weil tem uma sensibilidade de esquerda e uma inclinação natural pelos desfavorecidos. O que não a impede de se demarcar dos dogmas do materialismo científico e de criticar o desvio totalitário dos regimes socialistas. A filósofa não alinha com a maioria da esquerda francesa da sua época que, com diferentes cambiantes, colocava a União Soviética como referência. É das primeiras vozes a recusar o modelo soviético, denunciando o seu carácter utópico e criticando a falta de liberdade, a opressão burocrática e o laicismo, todos eles factores impeditivos de uma procura das raízes.

Também Espinosa foi alvo de interpretações discordantes e de críticas violentas, de tal modo que o seu nome Baruch (Benedito ou Bento) foi depois traduzido para o latim Benedictus e com ele se fizeram trocadilhos - Spinoza, Benedictus / Maledictus era uma designação habitualmente utilizada pelos seus detractores. O artigo de Pierre Bayle que definitivamente lhe grangeou a fama de ateu – “il a été un athée de système”<sup>16</sup> – levou a que a seu respeito se criasse uma aura de infâmia. Leibniz, que secretamente o admirou não se coibiu de escrever:

A propósito de Espinosa a quem Arnauld chama o mais ímpio e o mais perigoso homem do século; foi realmente um ateu, ou seja,

<sup>15</sup> “Le diable pense à dire nous”. S. Weil, *At. D.*, Paris, La Colombe, 1963, p. 25.

<sup>16</sup> Pierre Bayle, artigo “Spinoza”, *Dictionnaire Historique et Critique*, Amsterdam, 1740 (5ª ed.) t. IV, pp. 253.



não reconheceu qualquer Providência que distribuisse boa ou má sorte de acordo com o que é justo. Leibniz<sup>17</sup>.

Mesmo espíritos pouco religiosos não se eximem de o criticar. E assim Voltaire escreve sobre ele um pequeno poema, cujo conteúdo mereceria ser desmontado mas que revela um olhar complacentemente negativo sobre este grande filósofo que apelida de espírito subtil e oco e que considera uma espécie de criado de Descartes:

*Alors un petit juif, au long nez, au teint blême,  
Pauvre mais satisfait, pensif et retiré,  
Esprit subtil et creux, moins lu que célébré,  
Caché sous le manteau de Descartes, son maître,  
Marchant à pas comptés, s'approche du grand être:  
Pardonnez-moi Monsieur, en lui parlant tout bas,  
Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas.*  
Voltaire<sup>18</sup>.

Note-se que este olhar depreciativo que nalguns casos o filósofo conheceu, de modo algum o perturbou. Criticado por judeus e por cristãos, que o acusam de impiedade, continua firme no propósito com que inicia o *Tractatus de Intellectus Emendatione*, uma das suas primeiras obras : atingir neste mundo uma alegria eterna e soberana, um projecto de vida que manterá constante e que consegue levar a cabo com a *Ética*, a sua obra maior.

Simone Weil está longe de partilhar esta autoconfiança. Na carta IV de *Atente de Dieu* traça a sua biografia espiritual e assinala as suas fracas faculdades, coloca-se entre os objectos degradados que Deus utiliza na sua infinita misericórdia, vê-se a si mesma como um ser mal acabado, uma mendiga que tem sempre fome, semelhante à figueira estéril que Cristo amaldiçoou<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> “A propos de Spinoza que Mons. Arnauld appelle le plus impie et le plus dangereux homme de ce siècle; il estoit véritablement Athée, c’est à dire, il n’admettoit point de providence dispensatrice des biens et des maux suivant la justice, et en croyoit avoir demonstration;”. Leibniz, *Samtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt, 1926, II, 1, p. 535.

<sup>18</sup> *Les Systèmes, Oeuvres*, Paris, ed. Moland, 1883, t.X, p. 170.

<sup>19</sup> S. Weil, *At. D.* pps. 39, 48, 71, 83.

## DIVERGÊNCIAS INCONTORNÁVEIS MAS CRUZAMENTOS POSSÍVEIS

Os filósofos são filhos do seu tempo mas destacam-se dos seus contemporâneos pela subtileza com que o representam e pela capacidade de distanciamento com que o analisam. Ancorados em épocas diferentes, Espinosa e Weil foram sensíveis a temáticas específicas o que torna difíceis as aproximações. Há pressupostos de base que decididamente os afastam. Um deles é a relação com a religião. Esta foi sempre um dos alvos preferenciais das críticas espinosanas, dela salvando uma prática ética que designa como “vera religio”. Tudo o resto é superstição e obscurantismo, um conjunto de ideias fictícias de que o poder estabelecido se serve para submeter o povo. O *Tratado Teológico Político* é uma tentativa de separar as águas entre filosofia e teologia mostrando os absurdos provenientes de uma mistura abusiva. O que levou às já aludidas acusações de ateísmo.

Mas se é defensável considerar Espinosa ateu, ninguém com um mínimo conhecimento de Simone Weil a poderia designar deste modo pois nada há no seu pensamento que permita tal leitura. Note-se que há passos nas suas obras em que revela uma atitude de empatia para com os incrédulos, admitindo que em alguns casos aqueles que negam Deus estão próximos dele. Entende que, quando confrontado com falsas interpretações da divindade, o ateísmo é purificador, impedindo interpretações falsas. Contesta sobretudo os que entendem a religião como consolo, um posicionamento que para Weil constitui obstáculo à verdadeira fé<sup>20</sup>.

Embora tenha recebido uma educação agnóstica, Weil considera o cristianismo como o seu ambiente natural pois viveu integrada nos seus princípios e participou no seu universo:

Nasci por assim dizer, cresci e sempre me mantive na inspiração cristã. Enquanto que o próprio nome de Deus não ocupava nenhum lugar nos meus pensamentos, tinha relativamente aos problemas deste mundo e desta vida uma concepção cristã de uma maneira explícita,

<sup>20</sup> S. Weil, *P. G.*, pp. 188-9.

rigorosa, com as noções mais específicas que ela comporta. S. Weil, *Attente de Dieu*<sup>21</sup>.

Mais tarde, o que a levou a aproximar-se do cristianismo foi não só uma atracção crescente pela figura de Jesus mas determinadas experiências que a marcaram profundamente e que interpretou como um chamamento definitivo. Relata-as na referida carta IV ao Padre Perrin, uma longa missiva que intitula “Biografia Espiritual”. Neste texto revela três momentos que viveu com grande intensidade e nos quais a presença de Deus se lhe manifestou de um modo avassalador, modificando-a de um modo irreversível. Foram eles os cânticos das mulheres dos pescadores portugueses, que com a sua tristeza a fizeram compreender o cristianismo como religião dos oprimidos, uma situação com a qual a sua vivência do trabalho fabril a tinha familiarizado; a experiência mística em Assis, em 1937, onde pela primeira vez algo de muito forte a tocou, fazendo-a ajoelhar-se; finalmente, no ano seguinte, as cerimónias pascais na Abadia de Solesmes onde apesar de violentas dores de cabeça se sentiu penetrada pelo amor de Deus<sup>22</sup>. Mas embora sublinhe esta tripla experiência como determinante na sua “conversão” ao cristianismo, o facto é que sempre se considerou “dentro” dele:

[...] nunca me veio ao espírito que poderia entrar no cristianismo. Tinha a impressão de ter nascido no seu interior. Simone Weil, *Attente de Dieu*.<sup>23</sup>

Deixando o plano das mundividências e entrando no das teses, uma divergência que imediatamente os opõe é o conceito de Criação que tanto um como outro interpretam de um modo pouco ortodoxo.

Espinosa nega a criação pois Deus é identificável com a Natureza. Desprovido de

<sup>21</sup> “Je suis pour ainsi dire née, j’ai grandi, je suis toujours demeurée dans l’inspiration chrétienne. Alors que le nom même de Dieu n’avait aucune part dans mes pensées, j’avais à l’égard des problèmes de ce monde et de cette vie la conception chrétienne d’une manière explicite, rigoureuse, avec les notions les plus spécifiques qu’elle comporte.” S. Weil, *At. D.*, Lettre IV, p. 37.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 41-43.

<sup>23</sup> “[...] il ne m’est jamais venu à l’esprit que je pourrais entrer dans le christianisme. J’avais l’impression d’être née à l’intérieur.” Simone Weil, *At. D.*, Lettre IV, p. 41.

personalidade e de transcendência a sua potência manifesta-se nos modos que são sua explicitação e expressão. Tudo decorre de um modo absolutamente necessário desse Deus Natureza, no qual não há qualquer plano para o mundo pois coincide com ele.

Weil fala da loucura do acto criador. Entende-o como um acto de renúncia, de recuo e de retracção afastando-se também, embora por outras razões, da relação que a ortodoxia estabelece entre um Deus onipotente e as suas criaturas. Para Weil, Deus aceitou diminuir-se, apagar-se voluntariamente, por amor aos outros seres<sup>24</sup>. Deus e todas as suas criaturas é menos do que Deus sozinho.

Entre as teses que ambos partilham damos um particular relevo à descentração do Universo, à ausência de finalidade no mesmo e à crítica ao antropocentrismo. Em *Attente de Dieu* Weil fala-nos de um Universo sem centro, destituído de qualquer finalidade, alheio a qualquer desígnio<sup>25</sup>. É uma ilusão pensar o homem como eixo fulcral do Universo. Tal pensamento corresponde a uma situação imaginária que nos coloca no centro do espaço, do tempo e dos valores. É fruto de uma imaginação essencialmente mentirosa, que urge travar:

Esvaziar-se de uma falsa divindade, negar-se a si próprio, renunciar a ser pela imaginação o centro do mundo, discernir todos os pontos do mundo como sendo igualmente centros e o verdadeiro centro como estando fora do mundo é consentir o reino da necessidade, da mecânica na matéria e da livre escolha no centro de cada alma. S. Weil, *Attente de Dieu*<sup>26</sup>.

Também Espinosa critica o finalismo e o antropocentrismo como dois dos maiores preconceitos que impedem o homem perceber adequadamente o Universo e o seu lugar nele. Ao criticá-los no apêndice do livro I da *Ética*,

<sup>24</sup> *At. D.*, p. 132.

<sup>25</sup> *At. D.*, pp. 147, 169.

<sup>26</sup> “Se vider de sa fausse divinité, se nier soi-même, renoncer à être en imagination le centre du monde, discerner tous les points du monde comme étant des centres au même titre et le véritable centre comme étant hors du monde, c’est consentir au règne de la nécessité, de la mécanique dans la matière et du libre choix au centre de chaque âme.” *At. D.*, p. 148.

reforça a ideia de um Deus desprovido de características humanas. No prefácio do livro III apresenta o homem como elemento da Natureza, obedecendo às mesmas leis que todos os restantes modos. No prefácio do livro IV identifica Deus e a Natureza, a realidade e a perfeição, afastando definitivamente qualquer hipótese de transcendência.

Note-se que para S. Weil o homem ocupa um lugar especial no conjunto da natureza pelo facto de ser dotado de razão:

O homem é uma criatura pensante; está do lado dos que mandam pela força. Certamente que não é dono e senhor da natureza [...] mas é o filho do dono, o menino da casa. S. Weil, *L' enracinement*<sup>27</sup>.

Certamente que Espinosa não subscreveria a expressão “o filho do dono” pois a ideia de Deus pai é-lhe estranha. Contudo ao atribuir aos homens uma capacidade reflexiva confere-lhes poder sobre as outras criaturas e permite que as usamos para nossa utilidade, sustentando que nos devemos unir aos nossos semelhantes e não aos animais<sup>28</sup>.

Tanto um como outro falam da relação Todo/partes no que concerne à situação dos seres humanos no mundo. A felicidade destes consiste numa sintonia com o mesmo: “Somos uma parte que deve imitar o todo”, diz-nos S. Weil, incitando-nos a descobrir e a acompanhar o ritmo do Universo para respirarmos em sintonia com ele:

Associar o ritmo da vida do corpo ao ritmo do mundo, sentir constantemente essa associação [...] sentir também essa troca perpétua com a matéria, pela qual o ser humano se banha no mundo. S. Weil, *La Pesanteur et la Grâce* <sup>29</sup>.

Também em Espinosa há um desejo de identificação com o Todo, que o leva a escrever: “Padecemos enquanto somos parte da Natureza, que não pode conceber-se por si sem as outras partes”. Espinosa, *Ética IV* <sup>30</sup>.

Para Simone Weil essa ligação da parte com o Todo levou-a a assumir a sua condição humana e a partilhar do sofrimento de todos os homens, nomeadamente dos desventurados e desvalidos. Dai a compaixão que demonstrou pelos proletários e pelos camponeses, cuja vida pretendeu partilhar. A experiência dura de ascese e despojamento que fez nas fábricas e nos campos são significativas desse desejo de viver uma condição desumana que os pobres tão bem conhecem. De onde a necessidade de participar no sofrimento do mundo.

A ideia de uma ordem do mundo é um tema forte nos dois filósofos. Um e outro valorizam a concatenação das causas, o relacionamento necessário entre elas e a felicidade decorrente da contemplação do todo. Weil fala-nos de causas interactuantes que na ordem que formam nos apresentam uma unidade e uma coesão necessárias. É na contemplação dessa ordem que somos invadidos por uma sensação de felicidade e que alcançamos a beleza, entendida como perfeição e verdade:

[...] todos os dias temos sob os nossos olhos o exemplo do universo, em que uma infinidade de acções mecânicas independentes concorrem para constituir uma ordem, a qual, através das suas variações, se mantém fixa. Por isso amamos a beleza do mundo, porque sentimos que por detrás dela está a presença de algo semelhante à sabedoria que gostaríamos de possuir para satisfazer o nosso desejo de bem. *L' Enracinement*<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> “L’homme est une créature pensante; il est du côté de ce qui commande à la force. Il n’est certes pas seigneur et maître de la nature [...] mais il est le fils du maître, l’enfant de la maison.”. *L’ enracinement*, p. 366.

<sup>28</sup> *Et.* IV, 37, scol.

<sup>29</sup> “Nous sommes une partie qui doit imiter le tout.” *P.G.*, p. 221. “Associer le rythme de la vie du corps à celui du monde, sentir constamment cette association [...] “sentir aussi l’échange perpétuel de la matière par lequel l’être humain baigne dans le monde.”. *Ibid.* pp. 222-223.

<sup>30</sup> “Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.”. *Et.* IV, prop. II, G. II, p. 212.

<sup>31</sup> “[...] nous avons tous les jours sous les yeux l’exemple de l’univers, où une infinité d’actions mécaniques indépendantes concourent pour constituer un ordre qui, à travers les variations, reste fixe. Aussi aimons-nous la beauté du monde, parce que nous sentons derrière elle la présence de quelque chose d’analogue à la sagesse que nous voudrions posséder pour assouvir notre désir du bien.”. *L’ enracinement*, p. 19.

Espinosa não nos fala da beleza do mundo pois o belo é um conceito convencionado pelos homens e variável segundo os contextos e as necessidades. Mas partilha da noção de coesão (*coerentia*) entre todos os elementos sustentando que a nossa realização passa pelo conhecimento da ordem da Natureza, mediante o qual alcançamos a beatitude.

**A PROCURA DAS RAÍZES - A DIALÉTICA ENRAIZAMENTO/ DESENRAIZAMENTO**

*Vivemos numa época privada de futuro.*  
S. Weil <sup>32</sup>

Talvez Espinosa não subscrevesse esta afirmação pois a revolução científica do século XVII proporcionou uma visão otimista dos tempos vindouros. Mas inegavelmente que viveu momentos difíceis. A comunidade hebraica a que pertenceu conseguiu estabelecer-se na Holanda, uma terra de adopção que acolhera os judeus e que os tolerava desde que não perturbassem a ordem pública. A adaptação dos marranos portugueses e espanhóis a este mundo nem sempre foi fácil, como podemos constatar pelo caso paradigmático de Uriel da Costa. O horizonte de Espinosa é mais amplo do que o dos seus compatriotas, daí não se ter ressentido grandemente quando sujeito a um afastamento forçado dos seus pares. De qualquer modo, o mundo novo que se lhe abre é atravessado por conflitos: digladiam-se as diferentes confissões religiosas, os partidários da democracia lutam contra os defensores do poder absoluto, os patriotas holandeses combatem os espanhóis, os defensores da tradição insurgem-se contra as filosofias incipientes que aceitam como norma metodológica os preceitos cartesianos e de tudo duvidam. Nesse cruzamento de culturas a *Ética* é uma tentativa de criar um edifício estável quando tudo parece desmoronar-se. As suas primeiras definições são princípios fundadores, a partir dos quais tudo se encadeia e ganha sentido. O “mos geometricus” é a tábua de salvação, a nova norma de verdade que nos permite manter um chão firme. É um tempo

sombrio de guerras entre nações, de lutas fratricidas no interior de um mesmo Estado, de perseguições religiosas, de denúncias e de medos. É significativa a recusa do filósofo a um convite para leccionar em Heidelberg<sup>33</sup>, proposta que lhe resolveria todos os problemas económicos mas que ele rejeita em nome de uma tranquilidade de espírito. O filósofo tem consciência da perigosidade das suas teses no contexto de intolerância que o rodeia. O anel com que lacra a sua correspondência tem gravado “Cauté” lembrando a necessária prudência para se poder sobreviver sem grandes percalços.

Simone Weil escreve algumas das suas obras fundamentais numa França ocupada na qual ruíram as colectividades tradicionais ligadas à família, à profissão, à cidade e onde o sentimento nacional apenas tem como ancoragem a recordação e a esperança. Ao querer perceber a facilidade com que os franceses capitularam perante a invasão nazi traça uma genealogia que vai da Antiguidade ao século XX e estabelece comparações entre o império romano que detesta e o poder de Hitler que igualmente abomina. Assim percorre a história de França para explicar o modo como esta se foi afirmando como nação e faz o diagnóstico da crise vivida neste país depois da primeira guerra mundial. Conclui que grande parte dos males da sua época resulta de um desenraizamento. O que leva a um profundo mal estar e traz sequelas, como por exemplo a agressividade e a violência. De onde a guerra.

Acreditando que a França sairá vencedora e procurando soluções para os anos futuros, Weil enfatiza a necessidade de recriar novos enraizamentos, substituindo os que se revelaram frágeis e ultrapassados. A realidade humana está dependente do enraizamento de cada homem num passado e da perspectiva que deverá ter de um futuro. Para todos se exige um universo referencial que deverá ser mais lato do que a família e o círculo de amigos. A filósofa usa a metáfora agrária da planta e do jardim, na busca incessante das plantas por um solo que as alimente. A alma humana é como uma planta que busca um solo fértil. A estrutura social é o solo que nos protege e permite crescer.

<sup>32</sup> S. Weil, in Sylvie Courtine-Denamy, *Simone Weil. La quête des racines célestes*, ed. cit., p. 39.

<sup>33</sup> Vj. a Carta XLVIII a Fabritius, de 30 de Março de 1673.

Há desenraizamento sempre que há conquista militar e deportações, factores a que Weil é sensível pois fazem parte das suas vivências. Mas também considera o desenraizamento provocado pelo poder económico, pela influência estrangeira que nos impõe um modo de vida estranho à nossa cultura, pelas relações sociais no interior de um mesmo país, pelo dinheiro que ela considera um veneno. O desenraizamento provoca uma letargia espiritual, que é uma espécie de escravatura. A situação dos operários que Weil viveu na pele, não lhes dá um sentido de classe mas antes uma enorme fadiga que os impede de pensar e de agir.

A filósofa analisa diferentes manifestações de desenraizamentos, dando um particular ênfase aos operários e aos trabalhadores rurais cujo sofrimento procura minorar apresentando soluções concretas que passem pelo acesso dos mesmos à cultura. É tocante o programa que apresenta para tornar mais suave a integração no mundo do trabalho – a abolição das grandes fábricas, a modificação dos locais de produção tornando-os espaços agradáveis, a exigência de que os operários sejam donos dos seus instrumentos de trabalho, etc.

A experiência vivida da fome, da exaustão, de sucessivas humilhações, da monotonia, da ausência de horizontes, tornaram-na particularmente sensível à condição do operariado. Defensora do carácter redentor do trabalho, não admite que ele seja um labor servil e aviltante, causador de angústia e de tristeza. Do trabalho no campo que experimentou concretamente tira a conclusão de que só poderão ser senhores da natureza e da terra aqueles que sentiram na pele o sofrimento e o cansaço. Propõe-se insuflar nos camponeses a espiritualidade perdida. A situação que presentemente vivem leva ao desencanto. Urge tirá-los desse fosso, dando-lhes terra – o velho lema da terra a quem a trabalha. Apresenta também para eles um programa de vida que atenda à sua formação, cultura e rituais próprios. É importante dar reformas aos idosos e providenciar para que jovens e mais velhos possam ter acesso a uma instrução especializada.

O enraizamento é um bem indispensável aos humanos e Simone Weil inclui-o no que chama as necessidades da alma. Examina-as

exaustivamente na primeira partes da sua obra l' *enracinement*, com um destaque especial para a liberdade. Para além desta necessidades elenca outras como por exemplo a responsabilidade, que faz equivaler ao desejo de ser útil. Cultivando sempre a linha do despojamento e do sacrifício, Weil valoriza as obrigações e secundarisa os direitos. As primeiras são eternas pois constituem o destino do ser humano; os segundos de nada servem quando não são reconhecidos.

Também entende como necessidades da alma a igualdade, pela qual todos devem ser tratados com o mesmo respeito; a obediência que não confunde com escravatura embora implique o cumprimento das regras estabelecidas e o respeito pelos dirigentes; o castigo que defende como possibilidade concedida aos criminosos de se reintegrarem na sociedade; a segurança que afasta o medo, essa doença que paralisa a alma; a propriedade privada e colectiva das quais todos devem usufruir; o risco, necessário para nos mantermos despertos. Mas acima de todas essas necessidades coloca a necessidade de verdade, a única que classifica como sagrada.

Weil vive a dialéctica entre enraizamento e desenraizamento como um processo sempre em curso, numa atitude nómada que se recusa a assentar e a ganhar raízes, rejeitando todas as possibilidades de enraizamento que examinou – adesão a grupos, a partidos, a ideologias, a Igrejas. avessa ao sentimento do “nós”, a sua absoluta solidão impede-a de se integrar em qualquer corpo social, por ser:

Parece contraditório com o que vos escrevi sobre a minha necessidade de fusão com qualquer meio humano pelo qual passe, e de nele desaparecer; mas na realidade trata-se de um mesmo pensamento; desaparecer nele não é fazer parte dele, e a capacidade de me fundir no todo implica que eu não faça parte de nada. S. Weil, *Attente de Dieu*<sup>34</sup>.

E no entanto Weil defende o enraizamento como motor da vida e da filosofia.

<sup>34</sup> “Cela semble contradictoire avec ce que je vous écrivais sur mon besoin de me fondre avec n’importe lequel milieu humain où je passe, d’y disparaître; mais en réalité c’est la même pensée; y disparaître n’est pas en faire partie, et la capacité de me fondre dans tout implique que je ne fasse partie d’aucun.”. S. Weil, *At. D.*, p. 26.

Num contexto muito diferente e servindo-se de outra linguagem, Espinosa fala-nos da necessidade humana de união e de sintonia pois a realização de cada um (a que o filósofo chama salvação) exige como plataforma inicial uma integração na cidade. Embora não use o termo, podemos encontrar nele um desejo de enraizamento que se processa a dois níveis – o comunitário e o cósmico. O primeiro tem como palco a actividade política e prende-se com a convivência com os outros homens. O segundo realiza-se no registo ontológico, gnosiológico e ético e diz respeito à união íntima com Deus Natureza, fonte de suprema felicidade.

A actividade política é imprescindível aos homens pois eles não vivem isolados e beneficiam da convivência recíproca. O homem comum rege-se pela paixão e pela imaginação, sente necessidade de se adaptar aos outros, no que é ajudado por um governo é estável com leis justas. O “conatus” que habita cada um é uma força afirmativa, um poder em acto que pode encontrar no outro um impedimento para a sua expansão plena mas que no entanto percebe nesse outro alguém que o complementa e lhe é útil. A integração num corpo social e político onde cada um tenha liberdade de pensar e de agir, é condição imprescindível para a realização individual. Por isso Espinosa vai analisar os vários tipos de governo e elege a democracia como o que melhor permite uma concertação de interesses pois garante a obediência às leis e aos governantes sem que sejam alienados os direitos essenciais e a autonomia individual. O melhor Estado é o democrático pois nele não há ruptura entre a potência do Todo e as potências individuais. Mesmo o sábio, que se distingue do homem comum por perspectivar os problemas a um nível racional, não prescinde dessa integração na cidade e assim abdica de alguns privilégios para poder beneficiar da convivência com os seus pares:

[...] o homem dirigido pela razão é mais livre na cidade onde vive segundo o decreto comum, do que na solidão onde só a si próprio obedece. *Et. IV, LXXIII* <sup>35</sup>.

<sup>35</sup> “Homo qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.”. *Et. IV, prop. LXXIII, G.II, p. 264.*

O sábio recebe dos seus semelhantes o auxílio de que necessita para sobreviver pois: “[...] nada é mais útil ao homem do que o homem” <sup>36</sup>.

É a sociedade que impede aos homens um constante recomeço:

A sociedade é extremamente útil e também absolutamente necessária, não só porque nos faz viver seguros dos inimigos como também nos faz tirar proveito de muitas coisas; de facto, se os homens não quisessem entre ajudar-se, faltar-lhes-ia tempo e capacidade para, na medida do possível, se sustentarem e conservarem[...]. *TTP, V*<sup>37</sup>.

Espinosa encara a vivência política com optimismo considerando-a um factor de realização da natureza própria. A sociabilidade não é algo imposto pois está inscrita no “conatus” individual:

[...] porque .nenhum homem na solidão tem força para se defender e obter as coisas necessárias à vida, daí resulta que os homens têm, do estado civil, um desejo natural e que não pode dar-se que tal estado seja nunca inteiramente dissolvido. *TP, VI, 1* <sup>38</sup>.

Quando devidamente orientado, esse desejo leva à feitura de leis que permitem aos homens uma convivência sã, salvaguardando os direitos individuais e colectivos e a todos beneficiando. A passagem do estado de natureza para o estado civil implica o estabelecimento de tais leis. É a sociedade que dá ao *conatus* possibilidades para se desenvolver. É ela que confere ao homem uma dimensão integrativa, essencial para uma vida *ex ductu rationis*. A

<sup>36</sup> “Homini igitur nihil homine utilius...”. *Et. IV, prop. XVIII, schol, G. II, p. 223.*

<sup>37</sup> “Societas non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed etiam ad multarum rerum compendium faciendum, perutilis est, et maxime etiam necessaria; nam, nisi hominis invicem operam mutuum dare velint, epiis et ars, et tempus dificeret ad se, quoad ejus fieri potest, sustentandum et conservandum...”. *T.T.P, cap. V, G. III, p. 73.*

<sup>38</sup> “Cum autem solitudinis metus omnibus hominibus insit, quia nemo in solitudine vires habet, ut sese defendere, & quae ad vitam necessaria sunt, comparare possit, sequitur statum civilem homines natura appetere, nec fieri posse ut homines eundem unquam penitus dissolvant.”. *TP, cap. VI, § 1, G III, p. 297.*

integração na cidade e a obediência às leis traz ao homem comum uma pacificação e harmonia que lhe dão felicidade. Daí podermos falar de um enraizamento social que está ao alcance de todos e que a todos faz aceder à salvação. Podemos dizer que há uma salvação para todos – quem se integre numa sociedade justa e cumpra as leis da cidade vive como um justo, está em sintonia com a razão e, conseqüentemente, com as leis da Natureza.

A maioria contenta-se com a participação que lhes é proporcionada pelas leis da cidade. Contudo, Espinosa busca um enraizamento mais fundo, propondo um itinerário individual que diz respeito àqueles que aceitam o repto de uma “via perardua”<sup>39</sup>.

A busca integrativa do sábio é diferente da do homem comum. A união do sábio com toda a Natureza implica o conhecimento da nossa relação com ela e simultaneamente exige uma prática de vida que nos dê acesso ao Todo. Trata-se de um processo em dois registos – gnosiológico e ético. Enquanto filósofo, Espinosa exige para si uma integração que não se limite à aceitação obediente das leis civis. No livro V da *Ética* apresenta-nos o caminho que o sábio deve trilhar em ordem à salvação. É um itinerário de auto-conhecimento que passa pelo reconhecimento das paixões, procura perceber as suas causas e tenta geri-las de modo a transformá-las tanto quanto possível em paixões de alegria. Ciente de que uma paixão não se combate com a razão mas de que, no entanto, é possível anulá-la com uma paixão mais forte, Espinosa estabelece um confronto de afectos passionais para os quais vai procurar uma ideia adequada, de modo a poder orientá-los para algo que nos traga poder. Assim na proposição XIV de *Et. V*, o filósofo propõe que orientemos todas as nossas paixões para a ideia de Deus, tomando-a como referência de todas elas:

A mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, todas as imagens das coisas, se refiram à ideia de Deus. *Et. V*, prop. XIV<sup>40</sup>.

Trata-se de um trabalho sobre o mecanismo passional que passa pela libertação das ideias

<sup>39</sup> *Et. V*, prop. XLII, sch., G. II, p. 308.

<sup>40</sup> “Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines ad Dei ideam referantur”. *Et. V*, prop. XIV, G. II, p. 290.

confusas. Quanto melhor conhecemos as nossas paixões melhor as integramos numa sequência causal, percebendo o que as originou e como fazer para nos desprendermos delas. É um processo que implica o conhecimento da nossa integração no Todo, ou seja, em Deus ou na Natureza. E esse conhecimento progressivo, fruto de um esforço e de uma descentração leva-nos a aceitar que somos partes da Natureza e não o centro da mesma. Ao conhecermo-nos enquanto parte de um todo, conhecemos melhor esse todo e somos levados a amá-lo. Daí Espinosa sustentar que:

Quem se conhece a si mesmo clara e distintamente alegra-se, e isto com o acompanhamento da ideia de Deus. *Et. V*, prop. XV, dem<sup>41</sup>.

Os efeitos estabilizadores que o conhecimento da ideia de Deus opera em nós levam a que consigamos situarmo-nos num outro plano - a dimensão da eternidade:

[...] As coisas são concebidas por nós como actuais, de duas maneiras: ou bem enquanto que concebemos a sua existência em relação a um tempo e a um lugar determinados, ou bem enquanto as concebemos como contidas em Deus e como seguindo da necessidade da natureza divina. *Et. V*, XXIX, dem<sup>42</sup>.

A beatitude reside em ver as coisas a partir de Deus. Usando a terminologia weiliana, é nisso que consiste para Espinosa o nosso enraizamento, a sintonia com o todo, percebendo o lugar que nele ocupamos. Poucos o conseguem mas a esses é concedida a salvação.

#### A COERÊNCIA DO PENSAR E DO AGIR

É importante fazer um diagnóstico e agir em conformidade com ele. O homem tem que reconquistar a sua capacidade de pensar e fá-lo

<sup>41</sup> “Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur, idque concomitante idea Dei.”. *Et. V*, prop. XV, dem., G. II, p. 290.

<sup>42</sup> “Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.”. *Et. V*, prop. XXIX, dem., G. II, p. 298.

através da acção. Simone Weil não é uma teórica, analisa as situações mas coloca a tónica na “praxis”, que nos permite inserir nelas e eventualmente modificá-las. É pela acção que a realidade atinge a sua plenitude, até porque a acção provoca a ocorrência de estados de alma e de sentimentos que permitem compreender melhor os móbeis que a determinaram. Pela acção o amor que se encontra no coração dos homens ganha corpo:

A acção confere a plenitude da realidade aos móbeis que a produzem. A expressão desses móbeis, entendida a partir de fora, apenas lhes confere uma semi-realidade. A acção tem uma virtude muito diferente. *L'engracement*<sup>43</sup>.

A dialéctica entre o pensar e o agir deverá ser norteadada pela coerência. Daí as longas e exaustivas análises que Simone Weil empreende, na tentativa de traçar uma arqueologia para uma situação que muito concretamente vive - a perda de independência dos franceses. Paralelamente pretende gizar um programa de acção, com propostas minuciosas de reformas nas várias instituições políticas (constituição, polícia, tribunais, etc.) Por isso a última parte, de *L'engracement*, é prospectiva. Nela apresenta um programa para uma França libertada do jugo alemão, facto do qual nunca duvida. Os franceses poderão recuperar a sua dignidade e autonomia se optarem por um bem absoluto, que não se submeta à utilidade. Para tal a filósofa apresenta, a partir do seu exílio londrino, um programa prático de actuações favoráveis ao advento desse novo espírito. Coloca como meta primeira a procura da verdade pois há que fazer descer sobre nós o espírito da verdade. Hoje apenas nos é mostrada a força bruta. Para definir a alma de um país não bastam a raça, a língua e os interesses comuns, há que encontrar um princípio espiritual. É importante resgatar a verdade que está presente na ciência, na história, na política, no trabalho e na religião, o que passa pela atenção à ordem e à beleza do mundo. Também nos adverte sobre a necessidade de um

novo patriotismo, que valorize o sentimento de compaixão. Tal como os micro organismos carecem de um solo propício, os humanos precisam de uma pátria que se coloque como meio natural onde possam florescer. Há que tirar ensinamentos das situações vividas sob a ocupação para fomentar a compaixão pela pátria. Weil considera que cada indivíduo deve ao seu país a totalidade das suas forças, inclusive a própria vida<sup>44</sup>.

O mesmo desejo de aliar uma teoria e uma prática está presente no filósofo holandês. Em todas as suas obras as análises teóricas têm por objectivo uma mudança de vida. Esta orientação para uma alteração do “status quo”, seja ele individual seja social, manifesta-se logo nos seus primeiros escritos. Assim, o *Tratado da Reforma do Entendimento*, apresenta-se como procura de uma conduta que permita alcançar uma “suprema alegria”. Propõe-se alcançar esta meta com outros que partilhem do mesmo desiderato pois os homens precisam uns dos outros para viverem bem. No § 14 desta obra Espinosa apresenta de um modo sintético as suas intenções, ficando patente seu desejo de alterar tanto o ser próprio como a sociedade:

Eis pois o fim para que tendo, a saber, adquirir uma tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; isto é, à minha felicidade pertence empenhar-se para que muitos entendam o mesmo que eu, a fim de que o seu entendimento e os seus desejos coincidam perfeitamente com o meu entendimento e desejo; para isso é necessário ter da Natureza a compreensão suficiente para adquirir essa tal natureza; em seguida é necessário formar uma sociedade como é de desejar, de modo que o maior número chegue a esse ponto com maior facilidade e segurança. *Ibidem*, Espinosa *TRE* § 14<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>45</sup> “Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et, ut multi mecum eam acquirant, conari; hoc est de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus, et cupiditas prorsus cum meo intellectu, et cupiditate conveniant; utque hoc fiat, necesse est tantum de Natura intelligere, quantum sufficit, ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillime, et secure eo parveniant.”. *T.I.E.*, G. II, p. 8.

<sup>43</sup> “L'action confère la plénitude de la réalité aux mobiles qui la produisent. L'expression de ces mobiles, entendue du dehors, ne leur confère encore qu' une demi-réalité. L'action a une tout autre vertu”. *L'engracement*, p. 263.



A ideia de que devemos trabalhar para o desenvolvimento do nosso ser, potencializando ao máximo as virtualidades do “conatus” de cada um, é sempre acompanhada da necessidade de um empenhamento social, de modo a que haja sintonia entre os vários “conatus”. Nas obras subsequentes, nomeadamente nas de carácter político, o filósofo analisa minuciosamente os vários tipos de governo, aconselhando-nos a democracia como o regime que mais favorece esse entendimento geral. E mesmo na *Ética*, que muitos lêem essencialmente numa perspectiva metafísica e gnosiológica, a vertente praxica está presente pois o lugar que propõe ao homem na Natureza exige uma conquista na qual o relacionamento com os outros tem um papel determinante.

#### UMA RELIGIOSIDADE DEPURADA

É pacífico classificar Simone Weil de religiosa, ou mesmo de mística. É discutível (mas não erróneo) fazê-lo relativamente a Espinosa. De qualquer modo é lícito falar de ambos como possuidores de uma religiosidade depurada e defensores de uma concepção diferente de Deus, o que levou a que fossem olhados com desconfiança por parte da “intelligentsia” da época. De facto, ambos criticam a imagem de um Deus entendido à medida do homem, resultado das suas projecções e utilizado em função dos seus interesses particulares.

Para Weil Deus é um pólo para o qual convergem os desejos dos homens. Em *La paysanne et la grâce* recupera de um modo original o argumento ontológico e fala-nos de uma atracção para algo mais elevado do que nós, de uma orientação do pensamento que nos impele para uma realidade superior, que nos leva à superação das nossas fraquezas. E aceita como inquestionável a força desse apelo, fundado numa experiência vivencial<sup>46</sup>.

O Deus da filósofa, tal como o de Espinosa, é despersonalizado, alheio às relações pessoais – o sol nasce para todos, as desgraças não poupam os justos, a graça é universal. Num outro registo, mais iconoclasta, o autor da *Ética* denuncia as concepções imaginárias da

divindade e sublinha como particularmente nefastos dois preconceitos: o finalismo e o antropomorfismo. Sintetiza esta concepção na abertura do Apêndice ao livro I da *Ética*, um texto determinante no qual ataca as concepções mais comuns da divindade, considerando-as erróneas e mesmo perigosas, pela capacidade de manipulação que encerram. Por isso clarifica aquilo que entende serem as propriedades essenciais de Deus:

[...] que existe necessariamente; que é único; que é e existe pela mesma necessidade da sua natureza; que é a causa livre de todas as coisas; que tudo está em Deus e depende dele [...]; enfim, que tudo foi determinado por Deus, não certamente pela liberdade da vontade [...] mas pela natureza absoluta de Deus, quer dizer, pela sua potência infinita. *Et. I, Apêndice*<sup>47</sup>.

Segundo ele não há um plano divino para o universo nem para cada um dos seres humanos. Tudo é regido por uma mesma necessidade. É erróneo recorrer à vontade de Deus para justificar o que nos acontece – “a vontade de Deus, esse asilo de ignorância”<sup>48</sup>.

Também S. Weil identifica Deus com a ordem do mundo quando escreve: “A Providência divina não é uma perturbação, uma anomalia na ordem do mundo. É a própria ordem do mundo”<sup>49</sup>. Quanto a uma vontade divina constantemente interpelada pelos pedidos humanos, a tese espinosana parece estar presente em passos como este:

Há tanta conformidade à vontade de Deus numa folha que cai sem ser vista quanto num dilúvio. No plano dos acontecimentos, a noção de conformidade com a vontade de Deus é idêntica à noção de realidade. *L'enracinement*<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> “quod necessário existit; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate site t agat; quod sit omnium rerum causa libera, et quomodo; quod omnia in Deo sint [...] et denique quod omnia in Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis [...] sed absoluta Dei natura, sive infinita potentia.” *Et. I, Appendix, G. II, p. 77.*

<sup>48</sup> “ignorantiae asylum”. *Et. I, Appendix, G. II, p. 81.*

<sup>49</sup> “La Providence divine n’est pas un trouble, une anomalie dans l’ordre du monde. C’est l’ordre du monde lui meme.” *L'enracinement, p. 354.*

<sup>50</sup> “Il y a autant de conformité à la volonté de Dieu dans une feuille qui tombe sans être vue que dans le déluge. Sur le plan des événements, la notion de conformité à la volonté de Dieu est identique à la notion de réalité.” *L'enracinement, p. 341.*

<sup>46</sup> P. G., p. 170.

Ao reforçar a impassibilidade divina face ao universo e ao destino humano, recorre à matemática como ordem do mundo: “A matemática eterna, essa linguagem com dois fins, é o material com que é tecido a ordem do mundo.” *L’enracinement*<sup>51</sup>.

Também Espinosa se congratula porque a matemática lhe deu a possibilidade de ter uma visão adequada da estrutura do mundo:

[...] o género humano seria para sempre ignorante da verdade se a matemática, ocupada não com os fins mas apenas com as essências e com as propriedades das figuras não tivesse mostrado aos homens uma outra norma de verdade. *Et. I, Apêndice*<sup>52</sup>.

A Ética espinosana é construída dedutivamente, “more geometrico” porque a linguagem matemática é a que melhor se adapta à cadeia de causas e de efeitos que constitui a realidade. Talvez por isto ambos olhem o milagre com desconfiança. No dizer de Weil acreditar em milagres é fonte de impiedade<sup>53</sup>. Há uma necessidade implacável que rege os fenómenos e que os justifica. Assim se explica o mal que nada tem a ver com um Deus, irreduzível à medida humana. A ideia de provar Deus pela violação das leis da natureza só pode ter surgido em espíritos doentes<sup>54</sup>. Dizer que um milagre contraria as leis da natureza é absurdo, tal como é absurdo dizer que ele resulta de um desejo particular de Deus. Um milagre pode provir do bem ou do mal. Há milagres diabólicos<sup>55</sup>. O único facto sobrenatural neste mundo é a santidade e quem se aproxima dela.

Também Espinosa é avesso à ideia de milagre. Para lá de um conceito de Deus coincidente com a ordem necessária do mundo e, por consequência, contraditório com a ideia de uma alteração gratuita, o filósofo considera que os milagres são utilizados pelo poder vigente para dominar os ignorantes. Assim dedica

especificamente a este tema o cap. VI do *Tratado Teológico-Político*, reiterando que “na natureza não existe nada que seja contrário às suas leis universais, ou até que não esteja de acordo ou que não seja uma consequência delas”<sup>56</sup>. Os acontecimentos que consideramos inexplicáveis são os que escapam à compreensão humana. As Escrituras referem-nos recorrendo ao sobrenatural porque se servem de uma linguagem susceptível de levar o vulgo à devoção, apelando aos aspectos imaginativos do intelecto. Porque, segundo o filósofo: “Tudo o que é contrário à natureza é contrário à razão; e o que é contrário à razão é absurdo e deve, por conseguinte, ser repudiado”<sup>57</sup>.

A ideia de Deus aparece muitas vezes deturpada nas diferentes religiões, daí a crítica que Espinosa lhes faz. Para Simone Weil a religião identifica-se com a verdade mas hoje o espírito de verdade está ausente dela<sup>58</sup>. As pessoas são religiosas por terem necessidade de se sentir protegidas, o que é um erro. Deus dá-se ao homem gratuitamente e este não tem que o desejar<sup>59</sup>. O pragmatismo degradou tudo, mesmo a fé que deverá consistir essencialmente na certeza de que o bem é único.

A crítica que ambos fazem às religiões positivas não esconde uma simpatia pelo cristianismo, acentuada em Weil e mais moderada em Espinosa. Ambos são sensíveis à figura de Cristo. Para Espinosa Cristo é um homem que admira. No TTP classifica-o como “a boca de Deus”<sup>60</sup>, pois nele se manifestou maximamente a sabedoria divina. Numa carta a Oldenburg chama-lhe “sabedoria eterna de Deus” e “filho de Deus”<sup>61</sup>. No entanto esta última designação é metafórica. Na verdade o filósofo levanta reservas ao dogma da Encarnação, considerando-o um ilogismo:

<sup>56</sup> “Nihil igitur in natura contingit, quod ipsius legibus universalibus repugnet; at nec etiam aliquid, quod cum iisdem non convenit, aut ex iisdem non sequitur.” *T.T.P.*, cap. VI, G. III, p. 83.

<sup>57</sup> “[...] quicquid enim contra naturam est, id contra rationem est, et quod contra rationem, id absurdum est, ac proinde etiam refutandum.” *Ibidem*, p. 91.

<sup>58</sup> *L’enracinement*, p. 316.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>60</sup> “os Dei”. *T.T.P.*, cap. IV, G. III, p. 64.

<sup>61</sup> “Dei aeterna sapientia [...] filium dei”. *Ep. XXXIII a Oldenburg*, G. IV, p. 308.

<sup>51</sup> “La mathématique éternelle, ce langage à deux fins, est l’étoffe dont est tissé l’ordre du monde”. *L’enracinement*, p. 368.

<sup>52</sup> “nisi Mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisse.” *Et. I, Appendix, G. II*, p. 79.

<sup>53</sup> *P. G.*, p. 177.

<sup>54</sup> *L’enracinement*, p. 339.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 235.

Quanto ao que acrescentam certas Igrejas, a saber, que Deus tomou a natureza humana, preveni expressamente que ignoro o que querem dizer; mais, para falar francamente, a sua linguagem parece-me tão absurda como se disséssemos que um círculo revestiu a forma de um quadrado. *Carta LXXIII a Oldenburg*<sup>62</sup>.

De igual modo recusa os dogmas da ressurreição e da transsubstanciação, bem como o da Eucaristia. Adere sim ao espírito de Cristo como mediador para a sabedoria, como prova de que é possível neste mundo alcançar a união com Deus.

Para Weil Cristo situa-se em dois registos – o Cristo da multidão e o da intimidade. O primeiro não lhe provoca grande interesse – é o taumaturgo que cura enfermos e ressuscita mortos. A ideia de um ser revestido de poderes sobrenaturais não a impressiona grandemente pois considera que também houve quem os tivesse noutras religiões e civilizações<sup>63</sup>. O Cristo que a toca e que considera verdadeiro, é aquele que tem o sentimento de ter sido abandonado por Deus, o que agoniza e que sofre<sup>64</sup>. O encontro com este Cristo leva-a a recuperar todo o passado em função dele. Profundamente imbuída de cultura clássica, assimila Orestes a Cristo, considera que a Ilíada e a Odisseia estão banhadas por uma luz cristã, que Dionísio e Osíris são o próprio Cristo, que Platão é um místico, etc.

A filósofa francesa admira o espírito dos Evangelhos, que classifica como uma física sobrenatural da alma humana. Mas ao traçar a genealogia do cristianismo analisa severamente as transformações que este sofreu quando passou a religião oficial do Império Romano. O cristianismo foi marcado negativamente por uma influência hebraica e quando se tornou religião oficial fez de Deus um duplo do Imperador, apropriou-se do totalitarismo da civilização romana, arrogou-se o poder de anatemizar e de excluir, expulsou os que não pensavam em

conformidade com a verdade estabelecida. S. W. manifesta as suas reservas à Igreja católica no que ela tem de segregador:

O que me faz medo é a Igreja enquanto coisa social [...]. Tenho medo desse patriotismo da Igreja que existe nos meios católicos. *Attente de Dieu*<sup>65</sup>.

Também a perturba o carácter integrador da Igreja, o facto de ter havido santos que aprovaram as Cruzadas e a Inquisição. Considera-se afastada do espírito do Concílio de Trento mas próxima dos textos do Novo Testamento e dos escritos dos místicos. Na longa carta ao padre Couturier expõe as suas reticências quanto a tornar-se católica. É um longo texto com trinta e cinco interrogações para as quais pede uma resposta. Considerando-se herética pretende o aval do Padre para saber se apesar destas dúvidas poderá aderir ao cristianismo. O Padre não lhe responde e penso que o seu silêncio é significativo.

Também Espinosa encara o cristianismo com alguma simpatia. Integra-o naquilo que chama a *vera religio*, um código ético que valoriza a justiça e a caridade e que nos ajuda a viver bem. O cristianismo apresenta-se como uma moral universal, susceptível de ser aceite por todos os homens e contribuir para um aumento de ser em cada um. É uma religião que despoja de todo o elemento sobrenatural e que transforma num código ético. Encara-a como a sequência lógica do judaísmo, do qual superou os particularismos. Mas enquanto fé não pode confundir-se com a filosofia e muito menos substituir-se-lhe.

#### A ATENÇÃO A DEUS, A SALVAÇÃO

O desejo orientado para Deus, é a única força capaz de fazer elevar a alma. *Attente de Dieu*<sup>66</sup>.

Vimos que tanto Espinosa como Weil defendem uma religiosidade depurada, uma

<sup>62</sup> “Caeterum quod quaedam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire, imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit”. *Ep. LXXIII a Oldenburg*, G. IV, p. 309.

<sup>63</sup> *L'enracinement*, p. 338.

<sup>64</sup> *P. G.*, p. 154.

<sup>65</sup> “Ce qui me fait peur c'est l'Eglise en tant que chose sociale [...] J'ai peur de ce patriotisme de l'Eglise qui existe dans les milieux catholiques.”. *At. Dieu*, p. 24.

<sup>66</sup> “Le désir orienté vers Dieu est la seule force capable de faire monter l'âme.”. *At. D.*, p. 91.

concepção de um Deus sem rosto ao qual não podemos nem devemos exigir um amor personalizado. Um e outro falam de salvação mas, tal como acontece com outros conceitos, dão-lhe uma conotação diferente do habitual.

Para Weil, a atitude que permite a salvação não se assemelha a nenhuma actividade; é uma espera atenta<sup>67</sup>. A temática da “atenção” é determinante no pensamento weiliano sendo um elemento imprescindível para a salvação. Há que orientar para Deus toda a atenção de que a alma é capaz.

Embora não use o termo “atenção”, a necessidade da atenção a Deus está presente em Espinosa, sobretudo no livro V da *Ética* onde nos é proposta uma terapia das paixões com o objectivo de alcançar a beatitude. Trata-se de um processo de disciplina passional, de um trabalho sobre as paixões que leva a que as substituamos umas pelas outras, de modo a que todas convirjam para a ideia de Deus. Esta impõe-se com uma força irrecusável, como uma espécie de íman que polariza os afectos estabilizando-os e orientando-os para o que permite uma realização plena, ou seja, o “amor intellectualis Dei”.

Quando fala das formas implícitas do amor a Deus<sup>68</sup> Weil também alerta para a existência de mediações. Estas assumem o estatuto de uma propedêutica, de uma antecâmara que nos levará à contemplação. Estão neste caso as cerimónias religiosas cuja beleza nos eleva, o amor ao próximo, a consideração do mundo. São aproximações que nos conduzirão a algo de muito mais forte que se nos impõe.

Mas será legítimo aproximar o Amor a Deus de que Weil no fala e o “Amor Dei” espinosano?

Uma diferença reside no caminho que ambos traçam para alcançar a salvação. No que concerne à filósofa esse itinerário não é necessariamente uma ascese gnosiológica; pelo contrário, muitos ignorantes estão mais próximo de Deus do que os doutos. A atenção exige um esforço permanente para alcançar a verdade e pode fazê-lo qualquer pessoa não dotada de capacidades intelectuais pois a verdade não tem a ver com a razão. Se orientarmos a inteligência

para o bem é impossível que pouco a pouco a alma não seja atraída por ele. E não podemos esquecer que a inspiração divina actua de um modo irresistível sobre todo aquele que é dócil. Deus é uma fonte de energia que se derrama em nós, que nos penetra gratuitamente, alheia a quaisquer iniciativas que a possam provocar. É uma espera que pouco tem a ver com a iniciativa humana mas que se processa por um convite irrecusável da transcendência divina. A atenção tem Deus como objecto último. Motivada pelo desejo, ela não é esforço mas abertura. Pela virtude da atenção o homem esvazia a sua alma e deixa-se penetrar pela sabedoria eterna. Devemos ter uma disponibilidade total para amar Deus e para nos deixarmos guiar por ele. Não nos cabe a iniciativa mas há que estar atentos àquilo que nos é exigido. E, deste modo, o amor a Deus apropria-se de nós sem que dele tenhamos qualquer responsabilidade<sup>69</sup>.

Espinosa considera o amor a Deus como conquista, algo que exige um esforço próprio, um caminho que a poucos seduz pois implica uma mudança de vida. Só o sábio a alcança e por isso se demarca profundamente do homem comum. Espinosa termina a *Ética* confrontando o sábio com o ignorante:

Por aqui se vê o valor do sábio e como ele é superior ao ignorante, que apenas é levado pelo apetite libidinoso. Efectivamente, o ignorante, além de ser agitado de muitas maneiras pelas causas exteriores e de nunca possuir um contentamento da alma, vive quase sem consciência de si mesmo, de Deus e das coisas, e logo que deixa de sofrer deixa também de ser. Pelo contrário, o sábio, considerado enquanto tal, desconhece a perturbação interior e, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, devido a uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser e possui o verdadeiro contentamento. *Ética* V, prop. XLII, scol.<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> “[...] vient nous saisir” *At. D.*, p. 117.

<sup>70</sup> “Ex quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis multis modis agitur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praetera sui et Dei et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur.” *Et. V*, prop. XLII, schol., G. II, p. 308.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 122 e segs.

Não nos é exigida a renúncia ao que nos agrada pois o filósofo não elogia o sacrifício. Trata-se sim de procurar aquilo que realmente é útil para a nossa felicidade suprema. Esta consiste sempre num aumento de poder, pelo aprofundamento do conhecimento de nós mesmos, do mundo e da Natureza.

Contrastante é o modo como cada um encara o sofrimento. Espinosa insurge-se contra os que defendem a maldade natural dos homens. Inimigo dos pietistas e da moral protestante afasta o sacrifício e a ascese, considerando-os impeditivos de uma saudável realização humana. A morte não o atrai, encara-a como um fenómeno natural, biológico. Pouco se debruça sobre ela porque:

Um homem livre em nada pensa menos do que na morte e a sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte mas sobre a vida. *Ét.* IV, prop. LXVII<sup>71</sup>.

Um filósofo deve gozar a vida naquilo que ela tem de bom, fruindo com moderação de tudo o que lhe traz prazer:

Digo que é próprio do homem sábio alimentar-se e recrear-se com comida e bebida moderadas e agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos desportivos, os espectáculos e outras coisas do género de que cada um pode usar sem dano algum para outrem. *Et.* IV, prop. XLV, scol.<sup>72</sup>.

A alegria e o auto comprazimento são sinais de um aumento do nosso “conatus”. Este vai crescendo ou diminuindo em função das paixões que suporta. As paixões tristes correspondem a uma diminuição da sua força e as alegres a um aumento de potência. A felicidade é um indicador terapêutico do estado do nosso ser. Não devemos desprezá-la nem temê-la.

<sup>71</sup> “Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.” *Et.* IV, prop. LXVII, G. II, p. 261.

<sup>72</sup> “Virum, inquam, sapientis est, moderato et suavi cibo et potu se reficere et recreare, ut et odoribus plangtarm virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris, et aliis hujusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest.” *Et.* IV, prop. XLV, sch, G. II, p. 244.

A humilhação e a angústia são paixões tristes que urge substituir por outras que permitam a nossa realização. Esta é uma afirmação do poder próprio, do esforço (“conatus”) que nos constitui e se transforma em desejo quando sobre ele reflectimos.

Se para classificar cada um destes pensadores usássemos a terminologia das paixões utilizada na *Ética*, classificaríamos Espinosa como o filósofo da alegria e Weil como a apologista do sofrimento. Para ela o que agrada é as mais das vezes ilusório<sup>73</sup>. O contentamento de si que se segue a uma boa acção que praticámos ou à contemplação de uma obra de arte que nos deu prazer correspondem a uma degradação da energia superior e não devemos cultivá-los. Há em Weil um distanciamento deliberado das coisas, uma opção por não fruir das mesmas, mesmo no que respeita a alguns bens de ordem espiritual que lhe poderiam trazer contentamento.

Mais do que a vida interessa-lhe a morte:

Sempre acreditei que o instante da morte é a norma e a finalidade da vida [...] posso dizer que nunca desejei para mim um outro bem. S. Weil, *Attente de Dieu*<sup>74</sup>.

Para Weil o desejo que nos habita orienta-se para Deus e realiza-se num despojamento supremo que exige a negação de si e que cultiva a auto-destruição. A mística weiliana dá um peso grande ao sofrimento e à morte. A morte é o que o homem tem de mais precioso e daí não devermos desperdiçá-la ou malbaratá-la<sup>75</sup>. A verdade está do lado da morte e não da vida; filosofar é aprender a morrer<sup>76</sup>. O desejo de integrar uma missão perigosa na resistência vem-lhe dessa necessidade de se redimir através da morte, de ser digna de morrer por uma causa justa, pela qual oferece a vida. A solidão, a renúncia, o abandono ou mesmo o martírio são o preço a pagar para alcançar Deus. A procura do prazer é vã e em nada contribuiu para a realização pessoal. Só a contemplação dos nossos limites e da nossa miséria nos permite a elevação

<sup>73</sup> S. Weil, *P. G.*, p. 110.

<sup>74</sup> “J’ai toujours cru que l’instant de la mort est la norme et le but de la vie [...] je peux dire que jamais je n’ai désiré pour moi un autre bien.” S. Weil, *At. D.*, p. 37.

<sup>75</sup> *P. G.*, p. 152.

<sup>76</sup> *P. G.*, p. 67.

para Deus. Job e Cristo corporizam essa tónica evidenciando que só uma infelicidade suprema nos traz a redenção.

A abdicação da personalidade e da vontade próprias a filósofa chama descrição (“*décréation*”). O apagamento de nós mesmos e o regresso ao vazio são etapas desse processo de descrição. Este implica uma passagem do criado ao incriado. Participamos na criação do mundo ao descriarmos, ou seja, ao passarmos por um processo de nadificação. É na medida em que me anulo que Deus se revela em mim, que se ama a si mesmo através de mim. Temos que nos retirar para que Deus actue em nós, ultrapassando o obstáculo que constituímos. Temos que renunciar à tentação de dizer “eu”, ao pecado de afirmação do ser próprio: “É-nos dado o dever de matar o nosso eu. E eu deixo enferrujar um instrumento tão precioso”<sup>77</sup>.

Weil defende uma anulação do eu, uma fusão com os outros, com a massa anónima dos desprezados de cuja sorte quis partilhar. Também esses foram despojados do seu eu, mas de um modo extrínseco, o que lhes conferiu uma infelicidade insuportável. A injustiça humana leva à revolta e a um profundo sofrimento. Não é essa dor que Weil busca e advoga mas aquela, redentora, provocada pela experiência de despojamento, fruto da nossa vontade. Ao tornarmos-nos escravos percebemos a escravatura. As experiências dolorosas que voluntariamente viveu nas fábricas e no trabalho dos campos são manifestações de uma vocação que se nos impõe e que nos obriga a determinados actos dolorosos e aparentemente irracionais. A filósofa considera ter vivido a sua vocação quando se deixou perpassar pelo sofrimento dos outros, recebendo a marca de uma escravatura, para eles imposta, para ela escolhida como uma espécie de catarse. Assim escreve a Maurice Schumann:

A infelicidade que se espalha pela superfície do globo terrestre obceca-me e oprime-me, a ponto de anular as minhas faculdades e só consigo recuperá-las e livrar-me dessa obsessão se eu própria participar do perigo e do sofrimento. *Attente de Dieu*<sup>78</sup>.

A salvação não se obtém pelas obras, pelo empenhamento político ou pela obediência a

<sup>77</sup> Le devoir nous est donné pour tuer le moi. Et je laisse rouiller un instrument si précieux.” *P. G.*, p. 202.

ideais. Ela surge no amor da ordem do mundo, na obediência à vontade de Deus, na anulação da vontade própria. A docilidade face a Deus afirma-se na medida em que nos anulamos. Não é a vontade que nos leva a agir ou a decidir mas a certeza que nos vem da transcendência que habita em nós e se revela pontualmente em diferentes situações. A anulação pessoal surge como um ideal a alcançar, a meta de um itinerário que exige um despojamento da vontade e do próprio ser: “E o meu maior desejo é de perder não somente toda a vontade mas todo o ser próprio.” *Attente de Dieu*<sup>79</sup>.

Se para os dois filósofos a salvação consiste na união a Deus separa-os profundamente o caminho que traçam para a alcançar. Segundo Weil tal união exige que o desejo se extinga e que o eu se anule. É um processo em que a inteligência não tem um papel relevante e em que a afectividade também não se faz sentir de um modo nítido. O amor a Deus não é necessariamente gratificante, não exige reciprocidade e não anula a distância<sup>80</sup>.

É grande o contraste com Espinosa para quem a salvação consiste na vivência plena do “conatus”. Este é afirmação de vida e de potência. Ao intensificá-lo pelo conhecimento ficamos em sintonia com os outros seres e com Deus, fruindo eternamente de “uma suprema e contínua alegria”<sup>81</sup>.

Confrontámos os encontros e desencontros de dois filósofos. Distantes no tempo e nos interesses, une-os um desejo de absoluto e um comum desprezo pelas soluções fáceis. Daí a gratificação que sentimos ao revisitá-los. Gratificação essa que pensamos ter partilhado convosco nesta comunicação.



<sup>78</sup> “Le malheur répandu sur la surface du globe terrestre m’obsède et m’accable au point d’annuler mes facultés et je ne puis les récupérer et me délivrer de cette obsession que si, moi même, j’ai une longue part de danger et de souffrance”. *At. Dieu*, *Introd.*, p. 10.

<sup>79</sup> “Et mon plus grand désir est de perdre non seulement toute volonté, mais tout être propre.” *At D.*, p. 31.

<sup>80</sup> *P.G.*, p. 125.

<sup>81</sup> “in aeternum fruerer laetitia” T.I.E., § 1, G. II, p. 5.

# ELEMENTOS DE LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE EN SPINOZA; ALGUNOS PROBLEMAS Y POSIBLES RESPUESTAS

MARIO A. NARVÁEZ \*

## INTRODUCCIÓN

Es sabido que Spinoza no dedicó ningún lugar específico de su obra al tratamiento del lenguaje, como si lo hicieron otros filósofos modernos (Hobbes y Locke entre los más renombrados). En sus obras sólo encontramos breves pasajes en los que, por lo general, formula advertencias sobre el uso del lenguaje natural con fines filosóficos. Dichos textos, además, son parte de alguna otra discusión, en general relacionada con temas epistemológicos, de modo que tocan sólo tangencialmente el tema de nuestro interés.

En el presente trabajo analizaremos algunos de esos textos donde Spinoza reflexiona sobre cuestiones lingüísticas con el fin de trazar las líneas principales de su concepción del lenguaje. Ahora bien, en virtud de las características que presentan tales reflexiones, deberemos realizar una tarea de reconstrucción a partir de elementos dispersos que el autor nunca intentó unir de forma sistemática. Al mismo tiempo mostraremos los problemas y los límites que presenta la concepción que resulta de tal reconstrucción. Los pasajes que tendremos en cuenta provienen de la *Ética*. Vale aclarar que si bien existen otros pasajes entre las obras de Spinoza, en dicha obra su pensamiento ha alcanzado su desarrollo definitivo, mientras que, las breves referencias al lenguaje presentes en otros puntos del *Corpus spinociano*, en términos generales, concuerdan

y no agregan nada significativo a lo dicho en la *Ética*.

Antes de continuar debemos hacer aun una salvedad más: los textos que analizaremos presentan diferentes aspectos de la problemática filosófica en torno al lenguaje, por lo que es posible pensar que su análisis admite diversos abordajes. No obstante, el aspecto que tendremos en cuenta en la presente reconstrucción remite, principalmente, a los conceptos de significado y conocimiento. Respecto de la cuestión del significado, intentaremos determinar cuál es la concepción de signo y qué relación existe para Spinoza entre los signos del lenguaje, las ideas y las cosas, esto es, cómo se fijan los significados de las palabras. Respecto del conocimiento, intentaremos determinar el *status* de los conceptos universales, el lugar del lenguaje en los géneros de conocimiento, las críticas de Spinoza a la utilización del lenguaje natural en la filosofía y qué consecuencias tiene la concepción que surge de estos pasajes respecto del conocimiento. Por último, siguiendo la lectura de algunos interpretes, presentaremos brevemente algunos problemas que surgen en torno a esta concepción del lenguaje, e intentaremos delinear algunas posibles vías de solución.

## 1. ASOCIACIÓN, MEMORIA Y SIGNIFICADO

Una primera aproximación a la concepción spinociana del lenguaje nos muestra que éste se encuentra en estrecha vinculación con el mecanismo de la memoria, regida por el conocido principio de la asociación. En efecto, Spinoza utiliza el caso de los signos para explicar cómo la mente pasa de una primera idea a una segunda que no tiene nada en común con la primera. En el escolio de la proposición 18 del libro segundo puede leerse:

---

\* Licenciado en Filosofía en la UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (2008) con la tesis: **EL PROBLEMA DEL LENGUAJE EN SPINOZA: CRÍTICA DEL LENGUAJE NATURAL, PARALELISMO Y POSIBILIDAD DEL LENGUAJE DE EXPRESAR EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO**. En la actualidad es becario del Conicet y doctorando en Filosofía en la UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR. El proyecto versa sobre las relaciones entre el lenguaje, la metodología y la teoría del conocimiento en la filosofía de Spinoza, sin dejar de considerar otros autores de la época.

[...] entendemos fácilmente, además, por qué la mente pasa al instante del pensamiento de una cosa al pensamiento de otra que no tiene semejanza alguna con la primera. Como, por ejemplo, un hombre romano pasa al instante del pensamiento de la voz *pomum* (manzana) al pensamiento de una fruta que no tiene semejanza alguna ni nada en común con aquel sonido articulado, si no es porque el cuerpo del mismo hombre fue muchas veces afectado por esas dos cosas, es decir, que el mismo hombre oyó muchas veces la voz *pomum* mientras veía dicha fruta. Y así cada cual pasará de un pensamiento a otro según que la costumbre de cada uno haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas. (E2P18S)<sup>1</sup>.

En primer lugar, debemos destacar el mecanismo de la asociación. Éste consiste en la asociación de dos ideas, no en virtud de alguna semejanza en sus contenidos sino en virtud de su contigüidad espacio-temporal. Si la mente ha sido afectada al mismo tiempo por dos objetos, producirá una asociación entre las ideas de tales objetos, de modo tal que, si una vez uno de esos objetos afecta nuevamente a la mente, ésta se formará no sólo la idea de este objeto sino también la idea del objeto de la primera afección; esto es, aquella en que fue afectada por los dos objetos al mismo tiempo.

En segundo lugar, conviene tener presente que, mediante el ejemplo del pasaje citado – según Spinoza anticipa unas líneas más arriba – se trata de explicar qué es la memoria. Se ha discutido entre los comentaristas si es correcta la denominación de “memoria” para un proceso que más bien parece corresponder a lo que habitualmente se llama reminiscencia y las razones que llevan a Spinoza a poner este ejemplo. Sin embargo, consideramos que no es necesario entrar en esta dicción. En efecto,

teniendo en cuenta que la reminiscencia está incluida dentro de lo que llamamos memoria, podemos afirmar sin más que el mecanismo de la significación está íntimamente ligado al mecanismo de la memoria. Para Spinoza sin la memoria, sin el mecanismo de la asociación que la constituye, no tendríamos lenguaje.

En tercer lugar, encontramos una cierta concepción del significado de las palabras del lenguaje natural como así también una cierta explicación de su adquisición y de su transmisión. Al escuchar una palabra el oyente asocia la idea de tal sonido con la idea de un objeto que en algún momento le ha afectado a través de los sentidos. Esa palabra, en cuanto signo, remite a la representación mental de un objeto externo, a la idea que la mente se forma de la afección de dicho objeto. De modo que, podría decirse, un sonido articulado es signo de un objeto en virtud de la asociación que existe en la mente entre ese sonido y la afección del objeto. Esto es, el signo – que en sí mismo, en cuanto sonido, es una afección que se produce en el cuerpo – se refiere a un objeto, o es signo de un objeto, por el hecho existir una conexión producida por la mente entre esas dos afecciones. Por otra parte, tal vez podría decirse que la relación entre el signo y el objeto está mediada por la imagen mental del objeto.

En cuarto lugar, del texto citado puede extraerse una vaga concepción de la adquisición del significado. Según lo explica Spinoza, se llega a la adquisición del significado por una cierta repetición; esto es, en reiteradas ocasiones escuchamos la palabra en presencia de cierto objeto. Por supuesto que, normalmente, no tenemos un solo objeto delante de la vista, no se trata de que aprendamos el uso del término *pomum* por una sucesión de actos casuales en los que alguien pronuncia la palabra y nos encontramos con el objeto delante de la vista. Pero Spinoza omite aclarar que se trata de un acto inducido por otras personas. Este pasaje, si bien carece de una explicación completa de cómo se adquiere el lenguaje, permite entrever que lo esencial para Spinoza respecto de la adquisición del significado consiste en que, en varias ocasiones, vemos los objetos y al mismo tiempo sabemos que se los está nombrando a través de cierto sonido.

<sup>1</sup> “Atque hinc porro clare intellegimus, cur Mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem; ut ex. gr. ex cogitatione vocis *pomi* homo Romanus statim in cogitationem fructus incidet qui nullam cum articulatio illo sono habet similitudinem, nec ali quid commune, nisi quod ejusdem hominis corpus ab his duobus affectum saepe fuit, hoc est, quod ipse home saepe vocem *pomum* audivit, dum ipsum fructum videret, et sic unisquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordinavit.” (Gb II, p. 107).



Por último, el texto nos dice que pasamos de un pensamiento a otro según la costumbre (*consuetudo*). Queda claro aquí que no se trata de una costumbre individual, sino más bien de un hábito social. No es que cada uno asocie arbitrariamente cualquier palabra con cualquier objeto sino que, por pertenecer a una comunidad de hablantes, cada uno habrá asociado una palabra con un objeto de acuerdo a la costumbre de esa comunidad de utilizar cierto sonido articulado para designar cierto objeto. Vale aclarar que, para Spinoza, no ocurre lo mismo con otro tipo de signos cuyas asociaciones presentan un carácter marcadamente subjetivo. Por ejemplo, las huellas de un caballo en la arena producirán distintas reminiscencias en un soldado y en un campesino, el primero pensará en un jinete, luego en una batalla, etc. Mientras que el segundo probablemente pensará en un arado, luego en un campo, etc. (E2P18S).

## 2. TÉRMINOS UNIVERSALES Y TÉRMINOS TRASCENDENTALES

La cuestión del lenguaje surge nuevamente en la *Ética* en el momento en que Spinoza se ocupa de explicar cómo se forman lo que él denomina “términos universales y trascendentales”. Términos trascendentales son los conceptos de “ser”, “cosa”, etc. y términos universales son los conceptos de “perro”, “hombre”, etc. La explicación del origen de tales conceptos está íntimamente vinculada al lenguaje en la medida en que, al ser una explicación de la naturaleza del concepto, también nos muestra de qué manera éste está unido al signo que lo expresa y cuál es el significado de tales signos. Es decir, nos muestra el funcionamiento de la facultad del lenguaje que es la imaginación. Según Spinoza:

[los términos trascendentales] tienen su origen en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, sólo es capaz de formar en él cierto número de imágenes... distintas y simultáneas, ya que, si se supera, estas imágenes comenzarán a confundirse; y, si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar en él simultáneamente y distintamente, es muy superado, se confundirán todas completamente unas con otras. [...] cuando las imágenes se confunden totalmente en el cuerpo, también

la mente imaginará todos los cuerpos confusamente y sin distinción alguna y los englobará, por así decirlo, bajo un solo atributo, a saber, bajo el atributo de ser, cosa, etc. (E2P40S1)<sup>2</sup>.

Este pasaje nos permite complementar lo dicho respecto del anterior, pues Spinoza vuelve a referirse a la naturaleza de la imagen asociada a una palabra. Debemos notar, además, que tanto en este texto como en el anterior, se habla de palabras que expresan conceptos universales y trascendentales y, dicho sea de paso, que no tenemos un lugar en el que Spinoza nos aclare el funcionamiento de los demás tipos de palabras. Pues bien, volviendo a nuestro tema, la imagen asociada a este tipo de palabras surge por la incapacidad de la mente – más precisamente de la imaginación – de retener la imagen de cada una de las cosas particulares que la han afectado a través de los sentidos. La imaginación retiene sólo una imagen confusa en la que se confunden las características de todos los individuos y a la que asigna un nombre, “ser”, por ejemplo. La misma explicación se aplica a los términos universales. La imaginación, al no poder retener todas las imágenes de los hombres particulares vistos, forma una imagen sumamente confusa a la que asigna el término “hombre”. De este modo, de acuerdo a lo que hemos visto en el pasaje anterior, cuando alguien oye la palabra “hombre” ésta evocará en su mente la imagen confusa que su imaginación ha formado. Ahora bien, la cuestión que surge aquí es que la imagen confusa asociada a los términos universales y trascendentales, es una imagen subjetiva que se produce de modo particular en la mente de cada hombre de acuerdo a la constitución de su cuerpo y de la manera en que haya sido afectado por el objeto. En efecto, según Spinoza:

<sup>2</sup> “Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum Corpus, quando quidem limitatum est, tantum est capaz certi imaginum numeri... in se distincte simul formandi; qui si excedatur, hae imagines confundi incipient; et si hic imaginum numerus, quarum Corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur. [...] At ubi imagines in Corpore plane confunduntur, Mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur, et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo Entis, Rei, etc.”. (Gb II, p. 121).

[...] estas nociones no se forman de la misma manera en todos, sino que varían en cada uno en razón de la cosa por la que el cuerpo ha sido afectado con mayor frecuencia y que la mente imagina y recuerda con mayor facilidad. Por ejemplo, quienes más frecuentemente han contemplado con admiración la estatura de los hombres, con el nombre *homo* entienden un animal de estatura erecta; en cambio, quienes se han acostumbrado a contemplar otra cosa, formarán otra imagen común de los hombres, como por ejemplo, que el hombre es un animal que ríe, un animal bípedo y sin plumas, un animal racional. Y así de las demás cosas, cada uno según la disposición de su cerebro, formará de ellas imágenes universales. (Ibidem)<sup>3</sup>.

Dejaremos para más adelante el análisis del tipo de problemas que conlleva esta concepción.

### 3. EL LUGAR DEL LENGUAJE EN LOS GÉNEROS DE CONOCIMIENTO

Tal como ha sido caracterizado hasta aquí, el lenguaje no parece tener ningún vínculo con el conocimiento racional y es justo que Spinoza lo ubique en el más bajo y más imperfecto de los géneros de conocimiento. Veamos, pues, la clasificación de dichos géneros propuesta por Spinoza a fin de establecer en qué consiste cada uno de ellos y en qué sentido el lenguaje queda fuera del conocimiento racional. Para Spinoza, hay tres géneros de conocimiento según el modo en que percibimos las cosas y formamos nociones universales:

[...] 1º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento [...] y por eso he solido calificar a tales

percepciones conocimiento por experiencia vaga. 2º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas [...] A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*. 3º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas [...] y a éste le llamaré razón y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos ciencia intuitiva. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas [...]. (E2 P40S2)<sup>4</sup>.

La razón principal que encuentra Spinoza para darle al lenguaje el *status* de conocimiento imaginativo es que se encuentra vinculado a las ideas confusas de la imaginación. Esto ha quedado claro en los pasajes anteriores, en primer lugar, la conexión que tienen las palabras con las imágenes es una conexión fortuita, esto es, una relación que depende de cómo ha sido afectado el cuerpo; entre la idea del signo y la idea de la imagen del objeto que aquel representa no hay una encadenamiento lógico. En segundo lugar, las imágenes que se forman en la mente son sumamente confusas, pues dependen del modo en que cada uno ha sido afectado por la cosa y de la disposición del cuerpo de cada uno. Por el

<sup>4</sup> “Ex omnibus supra dictis clare apparet, nos multa percipere, et notiones universales formare Iº ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse, et sine ordine ad intellectum repraesentatis [...] et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi; IIº ex signis, ex. gr. ex. eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur [...] Utrumque hunc res contemplandi modum *cognitionem primi generis*, opinionem, vel *Imaginationem* in posterum vocabo; IIIº denique ex eo, quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus [...] atque hunc *Rationem et secundi generis cognitionem* vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud *tertium*, quod *Scientiam Intuitivam* vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.”. (Gb II, p. 122).

<sup>3</sup> “Sed notandum, has notiones non ab omnibus eodem modo formari, sed apud unumquemque variare pro ratione rei, a que Corpus affectum saepius fuit, quamque facilius Mens imaginatur vel recordatur. Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine hominis intelligenti animal erectae staturae; qui vero aliud assuetisunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, nempe, hominem esse animal risibile; animal bipes sine plumis; animal rationale; et sic de reliquis unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit”. (Gb II, p. 121).

contrario, el conocimiento racional se forma a partir de lo que Spinoza llama “nociones comunes” que son las mismas para todos y a través de las cuales obtenemos ideas adecuadas de las cosas. El conocimiento racional está constituido por un orden de ideas lógico y universal, esto es, por el conocimiento de las causas de las cosas. El conocimiento intuitivo por su parte, partiendo de la esencia de algunos atributos de Dios nos permite conocer la esencia de las cosas. Aunque, es difícil precisar en qué consiste este último tipo de conocimiento – ha habido y hay una gran discusión entre los comentaristas de Spinoza – es claro que también se trata de un conocimiento universal y necesario y, en este sentido, opuesto al conocimiento imaginativo.

La oposición esencial, para Spinoza, entre el conocimiento imaginativo y el conocimiento racional, radica en que el primero es meramente asociativo, memorístico y subjetivo; mientras que, el segundo es un conocimiento de las causas de las cosas y, por ello, lógico y universal. De acuerdo con un conocido ejemplo de la *Ética*, quien aprendió de memoria la fórmula para calcular un número proporcional a otros dos no conoce las causas de esa fórmula y, por lo tanto, su conocimiento pertenece a la imaginación. Mientras que, quien conoce la demostración de Euclides acerca de la proporcionalidad de los números conoce la misma fórmula pero posee conocimiento racional, pues conoce las causas de la misma (Ibidem).

#### 4. EL LENGUAJE COMO FUENTE DE EQUÍVOCOS

Para Spinoza, el lenguaje, por el hecho de estar vinculado a la imaginación, es una de las fuentes de los equívocos que impiden el entendimiento mutuo entre las personas en general y entre los filósofos en particular; por ejemplo, respecto de la idea de Dios, los equívocos se producen porque cada uno asocia la palabra “Dios” a una imagen sensible diferente (E2P47S). Por cierto,

[...] la mayor parte de los errores – afirma Spinoza – sólo consisten en que no aplicamos correctamente los nombres a las cosas. Y así, cuando uno dice que las líneas, que se trazan desde el centro del círculo a su circunferencia, son desiguales, es que ese tal, entonces [...]

entiende por círculo otra cosa distinta que los matemáticos. [...] Y de aquí surgen muchas controversias, a saber, de que los hombres no explican correctamente su mente o de que interpretan mal la mente de otro. Pues, en realidad, mientras se contradicen de plano unos a otros, piensan cosas idénticas o diversas, de suerte que los absurdos y errores que creen existir en otros, no son tales. (Ibidem)<sup>5</sup>.

Spinoza es bastante claro respecto de esta cuestión, habitualmente utilizamos los mismos términos con sentidos diferentes, lo cual, como se explicó en los dos primeros pasajes, se debe al carácter imaginativo del lenguaje, esto es, ya sea al hecho de que cada uno forma subjetivamente una imagen distinta de las cosas, ya sea porque alguien utiliza palabras diferentes para las mismas imágenes. Ahora bien, también es claro que, para Spinoza, las confusiones y equívocos que surgen podrían evitarse si los hombres aclarasen mutuamente el sentido de sus palabras en lugar de presuponer que de hecho tal acuerdo existe. En efecto, muchas veces el acuerdo no se refiere a una diferencia en el modo de pensar sino que es meramente un problema lingüístico. Este no parece ser tan grave como para impedir la comunicación, sólo requiere que las personas aclaren sus ideas lo suficiente para que no queden dudas acerca del uso que hacen de las palabras. Sin embargo, si cómo vimos anteriormente las imágenes asociadas a los términos son por naturaleza productos de la imaginación, y por ello, imágenes subjetivas, no queda del todo claro cómo es posible que los hombres “piensen cosas idénticas”. Pero por el momento dejaremos el tema planteado, más adelante intentaremos dar una respuesta.

<sup>5</sup> “Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Cum enim aliquis ait, lineas, quae ex centro circuli ad ejusdem circumsferentiam ducuntur, esse inaequales ille sane aliud, tum saltem, per circulum intelligit, quam Mathematici. [...] Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam revera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel de diversis rebus cogitant, ita ut, quos in alios errores et absurda esse putant, non sint”. (Gb II, p. 128-129).

## 5. LA NATURALEZA DE LAS PALABRAS. ¿SEPARACIÓN ENTRE LENGUAJE Y PENSAMIENTO?

Un último elemento que merece ser tenido en cuenta a fin de establecer la concepción spinociana del lenguaje es la diferencia entre lo que podríamos llamar el aspecto material del signo y el aspecto ideal del pensamiento. Spinoza insiste en que hay que tener presente que la naturaleza de las palabras en cuanto tales es diferente de la naturaleza de las ideas:

[...] advierto a los lectores – afirma – que distingan con precisión entre la idea o concepto del alma y las imágenes de las cosas que ellos imaginan. [...] quienes confunden las palabras con la idea o con la misma afirmación que la idea implica, piensan que pueden querer en contra de lo que sienten, cuando con palabras afirman o niegan algo contra aquello que sienten. De estos prejuicios, sin embargo, podrá desprenderse fácilmente aquel que atiende a la naturaleza del pensamiento, el cual no implica en absoluto el concepto de extensión; pues con ello entenderá claramente que la idea (dado que es un modo de pensar) no consiste ni en la imagen de alguna cosa ni en las palabras, ya que la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican de modo alguno el concepto del pensamiento. (E2P49S)<sup>6</sup>.

Este pasaje nos lleva a considerar el conocido dualismo del sistema de Spinoza en relación a los atributos. Como es sabido, para Spinoza, el pensamiento y la extensión son los dos atributos que conocemos de la sustancia. Cada uno de ellos presenta una sucesión causal

propia que no interviene en la del otro. Cada evento que ocurre entre los modos (individuos) en la serie del atributo pensamiento tiene como causa otro evento en el mismo atributo y lo mismo ocurre con los eventos del atributo extensión (E2P5 y 6). A esta doctrina hay que agregar que las ideas en el atributo pensamiento representan los eventos en el atributo extensión (E2P7C). El alma humana – *mens* – es la idea del cuerpo y todo lo que ocurre en un cuerpo humano particular (en cuanto modo de la extensión) debe tener su correlato en la mente humana (en cuanto modo del pensamiento). (E2P13, 14 y 15).

Ahora bien, si vemos la concepción del lenguaje según esta doctrina tendríamos que desdoblar la concepción del significado en dos cadenas causales. Por un lado, en el atributo extensión, el signo – en cuanto afección que se produce en el cuerpo – esta unido a una imagen en el cerebro que ha sido provocada por la afección de los cuerpos externos; por otro lado, en el atributo pensamiento la idea del signo está unida a la idea de la imagen. Pero entonces, ¿cómo debemos interpretar el pasaje anterior y qué conclusiones pueden extraerse de aquí? Una posible interpretación sería la siguiente: una emisión en el plano de la extensión no implica que la persona que la realiza tenga la correspondiente imagen asociada a los términos que utiliza; por ejemplo, podría afirmar “las manzanas son rojas” sin jamás haber visto un manzana, es decir, sin que su cerebro haya formado una imagen de las manzanas y, por lo tanto, sin tener una idea correspondiente de cómo son las manzanas. Sin embargo, aunque esta posible interpretación está de acuerdo con el texto – esto es, con la distinción entre palabras e imágenes – y con la doctrina del paralelismo, Spinoza parece poner el acento en otro problema. Básicamente lo que quiere decir es lo siguiente: puesto que, toda idea implica afirmación o negación (E2P49C), es decir, es una cierta creencia (véase Bennett 1990, pag. 170), por la diferencia de naturaleza que existe entre el pensamiento y la extensión, alguien que crea que “las manzanas son rojas” puede afirmar lo contrario sin que esta última afirmación implique la creencia contraria. Esto

<sup>6</sup> “Lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam, sive Mentis conceptum, et inter Imagenes rerum, quas imaginamur. [...] Deinde, qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmationem, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant. Haec autem praesudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam Cogitationis attendit, quae Extensionis conceptum minime involvit, atque adeo clare intelliget, idea (quandoquidem mous cogitandi est) neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minimum involvunt”. (Gb II, p. 131-132).

es, alguien puede afirmar “las manzanas no son rojas” sin tener la idea o la creencia en esta afirmación, incluso podría tener la creencia contraria. La afirmación, por sí misma, no provoca en la mente la idea o creencia correspondiente al estado de cosas afirmado en la proposición. ¿Puede decirse entonces que existe en Spinoza una separación radical entre pensamiento y lenguaje?

## 6. PROBLEMAS QUE PRESENTA LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE DE SPINOZA

La concepción del lenguaje presente en los pasajes analizados anteriormente – como es de esperar dado su carácter fragmentario y asistemático – plantea varios interrogantes. Presentaremos a continuación dos de los principales problemas que surgen de ella. El primero de ellos está relacionado con la explicación del significado tal como la expusimos en el apartado uno y puede reconstruirse del siguiente modo: los hablantes tienen asociados a los términos del lenguaje imágenes que han sido provocadas por la afección de los objetos externos. Esa imagen sirve como instancia mediadora entre el término y el objeto al que hace referencia. Ahora bien, si, como hemos visto en el segundo pasaje, la imagen es subjetiva ya que depende de la constitución de cada individuo y, por esto, no necesariamente es la misma en todos los hablantes, el problema es cómo garantizar la comunicación. Pues, tal como sostuvo Locke en sus *Ensayos*, para que la comunicación sea eficaz es un requisito indispensable que los hablantes utilicen los

mismos signos para las mismas ideas (*Ensayos*. III, cap. 2, par. 8)<sup>7</sup>. Por cierto, el mismo Spinoza, en cierto modo considerando dicha dificultad, atribuye a la subjetividad de los conceptos universales y trascendentales la causa de muchos de los equívocos y discusiones entre los filósofos (E2P40S1), así como también al hecho de que no se pongan de acuerdo en el uso de los signos (supra p. 8). No obstante, como hemos visto, al mismo tiempo Spinoza insta a utilizar el lenguaje de manera cuidadosa explicitando el significado de los términos. Es decir, si bien Spinoza llama la atención sobre la subjetividad del lenguaje, el hecho mismo de que el llamado de atención vaya acompañado de una recomendación de cómo utilizar el lenguaje indica también que admite la posibilidad de que haya un fondo común de significaciones. Pues sin esta base la comunicación sería imposible. Ahora bien, ¿Dónde se encuentra esta base común de significados?

Un segundo problema, abordado con anterioridad en la bibliografía acerca del lenguaje en Spinoza, consiste en cómo explicar la posibilidad de expresar ideas verdaderas a través del lenguaje natural tal como lo concibe en los textos analizados. La pregunta que se han hecho algunos autores (Savan 1958, Dascal 1977) es la siguiente: ¿si los significados de las palabras del lenguaje natural están ligados a imágenes y obedecen al orden de la imaginación, esto es, forman parte del conocimiento imaginativo, cómo es posible utilizar esos mismos signos para expresar ideas verdaderas? Además, ¿si Spinoza traza una profunda separación entre las ideas, las palabras y las imágenes en virtud de que los signos del lenguaje pertenecen esencialmente al atributo extensión y, por ello, son en su naturaleza diferentes de las ideas, cómo es posible que el lenguaje exprese ideas si no está permitida una interacción causal entre éstas y los signos, esto es, entre el atributo pensamiento y el atributo extensión, entre el alma y el cuerpo?

La respuesta de Savan es que:

[...] en virtud del punto de vista que mantiene Spinoza sobre las palabras y el lenguaje le es

<sup>6</sup> “Lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam, sive Mentis conceptum, et inter Imagenes rerum, quas imaginamur. [...] Deinde, qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmationem, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant. Haec autem praejudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam Cogitationis attendit, quae Extensionis conceptum minime involvit, atque adeo clare intelliget, idea (quandoquidem mus cogitandi est) neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minimum involvunt”. (Gb II, p. 131-132).

<sup>7</sup> [...] “a no ser que las palabras de un hombre provoquen, en quien lo escucha, las mismas ideas que el quiere significar al pronunciarlas, ese hombre no está hablando de un modo inteligible”.

imposible mantener que sus escritos (o los de cualquier otro) puede ser una exposición directa o literal de la verdad filosófica. (Savan 1958, p. 60).

Dascal, por su parte, ha sostenido que en la filosofía de Spinoza existe un abismo infranqueable entre el lenguaje y el pensamiento:

Las raíces de tal abismo – esto tal vez es lo que explica su propia profundidad – deben buscarse en el dualismo implícito [sic] de Spinoza, en la distinción básica y rigurosa entre los dos tipos de atributos de la sustancia/Dios/naturaleza (que son los únicos que conocemos), la extensión y el pensamiento [...] Es, por tanto, evidente que el problema de la conexión entre el pensamiento y el lenguaje en Spinoza es apenas uno de los aspectos del problema de la conexión entre dos dominios esencialmente distintos entre sí, el cuerpo y el alma. (Dascal, 1977, p. 228).

En conclusión, para ambos autores, si Spinoza pretende ser consecuente con su crítica del lenguaje natural, éste no puede ser utilizado como medio directo para expresar su concepción filosófica.

## 7. ALGUNAS POSIBLES RESPUESTAS A LAS CUESTIONES PLANTEADAS EN EL APARTADO ANTERIOR

No es fácil encontrar en los textos de Spinoza una respuesta satisfactoria al primero de los problemas planteados. Siguiendo la sugerencia de Hacking, muy bien puede pensarse que es inútil buscar en los filósofos modernos una teoría del significado y de la comunicación que presente un claro criterio de identidad intersubjetivo para las ideas, pues no la han formulado, no era un problema para ellos (Hacking 1981 p. 72)<sup>8</sup>. Hacking toma como caso paradigmático el tratamiento del lenguaje de Locke y la problemática que surge de allí es bastante similar, en este aspecto, a la que encontramos en Spinoza. Locke admite el hecho de que las ideas producidas en la mente de los hombres podrían ser diferentes, si la estructura de

sus órganos fuese diferente, sin embargo sugiere que es más conveniente pensar que dichas ideas son muy semejantes en todos los hombres (Locke, *Ensayos* II, cap. 32, par 15)<sup>9</sup>. Ahora bien, en el caso de Spinoza hay un elemento más que quizá permite aclarar cómo son posibles los acuerdos entre los hombres, esto es, la posibilidad de que piensen cosas idénticas o de que tengan ideas semejantes. Se trata de lo que Spinoza denomina “noción comunes” (*notio communis*). Las noción comunes tienen como fundamento ciertas propiedades comunes de las cosas, esto es, aquellas que están en todos los cuerpos, en el todo y en la parte. En la medida en que, el cuerpo humano es afectado por cuerpos externos con los que comparte ciertas propiedades comunes se formará una idea adecuada en base a aquello que comparte con el cuerpo externo (E2P38 y Dem.)<sup>10</sup>. Estas noción claramente son lo opuesto a los términos trascendentales y universales que surgen en la imaginación; mientras éstas son subjetivas y dependen de la naturaleza del cuerpo humano individual y de los cuerpos externos, aquellas se forman de la misma manera en todos los hombres. De este modo, es claro que a través de las noción comunes los hombres pueden tener un conocimiento común y universal; por eso no resulta extraño que Spinoza considere que son el fundamento del conocimiento racional (E2P40S2 y P44C2Dem.). Si bien no encontramos ningún texto donde explique cómo los términos del lenguaje natural se conectan a las noción comunes, puede pensarse que, para Spinoza, la utilización del lenguaje de modo racional – para expresar conocimiento filosófico – tiene como fundamento la posibilidad de que las palabras expresen las noción comunes o las ideas adecuadas derivadas de éstas<sup>11</sup>.

En lo que respecta al segundo de los problemas planteados, nuestra opinión es que la concepción del lenguaje que presenta Spinoza en los pasajes analizados aquí no impide un uso del lenguaje en el ámbito filosófico – esto es,

<sup>9</sup>[...] “Sin embargo, – afirma Locke – yo me inclino mucho a pensar que las ideas sensibles producidas por cualquier objeto en la mente de diferentes hombres son, por lo común, muy cercanas e indiscerniblemente parecidas.”

<sup>10</sup> “De aquí se sigue que existen algunas ideas o noción comunes a todos los hombres, ya que todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que deben ser percibidas adecuadamente, es decir, clara y distintamente” E2P38C).

<sup>11</sup> Esta opinión es defendida por Parkinson quien sostiene que, en la *Ética*, los términos universales y trascendentales pueden interpretarse como noción comunes (1969, p. 83).

<sup>8</sup> “Locke pensó, sin duda, que cada vez que nos comunicamos exitosamente mi interlocutor tiene en su alma las mismas ideas que yo tengo en la mía. Pero en la obra de Locke esta noción no forma parte de una teoría filosófica de la comunicación”.

como medio de expresión de las ideas verdaderas. A nuestro entender, la lectura crítica que mantiene esa postura surge de algunas interpretaciones erróneas de la concepción de Spinoza. A continuación intentaremos ofrecer una breve respuesta a este asunto.

Comencemos con la afirmación según la cual existe una especie de abismo ontológico entre el alma y el cuerpo. A esta afirmación puede responderse lo siguiente: dado que, en el sistema de Spinoza, no existe interacción causal entre el alma y el cuerpo, no es posible entender la comunicación de pensamientos como transmisión de sentido a través de signos materiales. Si hay comunicación de pensamientos, ésta no implica y no presupone la interacción causal entre el alma y el cuerpo (E2P5). En efecto, teniendo en cuenta que se trata de dos órdenes causales diferentes, por un lado, los signos y lo que ellos representan en el plano corporal y, por otro lado, el aspecto ideal de este mismo proceso, hay comunicación no por el hecho de que el alma se comunique a través del cuerpo sino más bien porque, en virtud del paralelismo causal<sup>12</sup> y de que es la idea del cuerpo, el alma percibe todo lo que ocurre en él<sup>13</sup>.

Vayamos ahora a la segunda cuestión: puesto que el lenguaje natural es esencialmente conocimiento imaginativo no puede ser vehículo de las ideas verdaderas. Tenemos razones para pensar que, el hecho de que Spinoza haya ubicado el lenguaje natural en el ámbito de la imaginación no implica ni que exista una separación radical entre el lenguaje y el entendimiento ni, por consiguiente, que el lenguaje no pueda utilizarse de un modo que exprese el orden de ideas del aquel, esto es, el conocimiento filosófico. Si bien como hemos visto Spinoza sostiene que las palabras del lenguaje están asociadas a imágenes – en tanto que son afecciones corporales – de allí no se sigue que el lenguaje se encuentre radicalmente separado del pensamiento pues, como hemos dicho, el alma forma ideas de lo que ocurre en el cuerpo. Es cierto, sin embargo, que las asociaciones de ideas que constituyen el

<sup>12</sup> “el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas”. (E2P7).

<sup>13</sup> “todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana deber ser percibido por el alma humana”. (E2P12).

significado de los signos – tal como los encontramos en el lenguaje natural – forman parte del conocimiento imaginativo, esto es, presentan un orden que no es el orden del entendimiento. De todos modos, este hecho no nos conduce de un modo directo a afirmar la imposibilidad de que el alma pueda dar significado a los términos del lenguaje natural según las ideas del entendimiento, esto es, a negar que exista la posibilidad de un uso racional o filosófico del lenguaje. Las razones son las siguientes: en primer lugar, no hay elementos suficientes como para pensar que Spinoza concibe una separación radical entre el entendimiento y la imaginación que impida que el entendimiento pueda utilizar el material que esta le brinda. No tenemos un pasaje de Spinoza que nos indique cómo se produce una resignificación de los términos del lenguaje natural pero dicha resignificación no parece ser contraria a los principios del sistema<sup>14</sup>. En efecto, como han mostrado algunos comentaristas el conocimiento imaginativo está íntimamente relacionado con el entendimiento, pues el alma tiene conocimiento del mundo externo a través de la imaginación (De Deug, 1966 pp. 224-225, Mignini 1981, p. 126). De manera que, todas las ideas del entendimiento son en cierto modo una reelaboración de ideas que provienen de la imaginación. Esta interpretación se basa fundamentalmente en la siguiente afirmación de Spinoza:

Si el cuerpo humano no ha sido afectado de alguna manera por algún cuerpo exterior, tampoco la idea del cuerpo humano, esto es, el alma humana es afectada en modo alguno por la idea de la existencia de dicho cuerpo, es decir, que no percibe de ningún modo la existencia de aquel cuerpo exterior. (E2P26Dem).

A los fines de resolver nuestra inquietud, esta interpretación nos permite afirmar que, si

<sup>14</sup> Gueroult (1974, p. 575), desde una perspectiva muy general, afirma que el paralelismo resuelve la cuestión de cómo la imaginación puede seguir al entendimiento, apoyándose en que, de acuerdo con Spinoza: “Según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas en la mente, así exactamente se ordenan y concatenan las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas en el cuerpo” (E5P1).

el entendimiento puede y debe operar con ideas imaginativas en tanto que única fuente de conocimiento; si, por decirlo de un modo inexacto, hay una operación del entendimiento que le asigna un orden lógico a las ideas dadas a través de la imaginación, entonces, también podría admitirse la posibilidad de que exista una operación del entendimiento que asigne un nuevo significado a los términos del lenguaje natural. Además, Spinoza ha concebido una herramienta que permitiría que el orden de ideas imaginativo se convierta en un orden de ideas racional; tal como ha sido señalado por Goldenbaum, dicha herramienta es el experimento, el cual ayudaría a que la experiencia sensible sea utilizada en el conocimiento científico (Goldenbaum s/f, p. 15).

Por otra parte, tenemos algunos elementos para pensar que el entendimiento también cuenta con una herramienta para la reasignación de significados respecto de los términos del lenguaje natural; nos referimos a la definición, a la cual Spinoza concede suma importancia para su método filosófico:

La vía correcta de la investigación consiste en formar pensamientos a partir de una definición dada; y resultará tanto más fácil y eficaz, cuanto mejor hayamos definido una cosa. (TIE par. 94).

La definición genética mostraría cómo asignar un significado a un término del lenguaje natural y, al mismo tiempo, concebir la idea significada por dicho término a partir de su causa próxima (TIE, par. 95). Esto se ve claramente en la definición del círculo dada por Spinoza en el TIE: “[...] la figura descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil [...]” (TIE, par. 96).

Es cierto que esta herramienta no elimina todos los problemas que presenta su concepción del lenguaje. De todos modos, nos permite entrever un camino posible para pensar cómo el entendimiento asigna significados a los términos del lenguaje.

## 8. A MODO DE CONCLUSIÓN

Los elementos acerca del lenguaje que encontramos en la obra de Spinoza ciertamente nos dejan un tanto insatisfechos. Por una parte,

parecen delinear ciertos aspectos de una concepción del lenguaje que se asemeja mucho a la concepción de los filósofos modernos en general, llamada comúnmente representacionista (véase Orlando, 1999 p. 15). Por otra parte, encontramos que Spinoza lanza severas críticas contra el lenguaje natural y contra el uso habitual que se hace de él. Como hemos visto, esto ha llevado a algunos comentaristas a pensar que Spinoza es auto-contradictorio, pues, al mismo tiempo que critica duramente al lenguaje natural, lo utiliza para expresar su filosofía. Ahora bien, más allá de que las posibles respuestas que hemos dado sean eficaces, consideramos que debe tenerse en cuenta que, lejos de una descalificación del lenguaje como medio para expresar la verdadera filosofía, Spinoza presupone que el lenguaje es un medio apto para ese fin<sup>15</sup>. A tal punto que no necesita detenerse a dar una explicación de ello. El hecho de que, en reiteradas ocasiones, advierta sobre las consecuencias de un uso descuidado del lenguaje no implica negar todo uso del lenguaje ni considerarlo como algo superfluo, más bien implica lo contrario. Esto es, que el lenguaje aunque no es perfecto es el medio o la herramienta indispensable para expresar y comunicar el pensamiento. De alguna manera, esta suposición explica por qué Spinoza no se ocupó de darnos una concepción precisa de los mecanismos que permiten utilizar el lenguaje en el ámbito del entendimiento. Sólo parece haber considerado necesario hablar de aquellos aspectos del lenguaje que ocasionan problemas, es decir, de la utilización habitual del lenguaje en el ámbito del conocimiento imaginativo y de prevenirnos de no hacer el mismo uso en el ámbito del conocimiento filosófico. En tanto se lo utilice adecuadamente el lenguaje puede ser un medio idóneo para expresar el conocimiento, esto lo muestra la geometría de Euclides pues “cualquiera la puede explicar fácilmente en cualquier lengua” (TTP, cap. VII, p. 2).



<sup>15</sup> Para una opinión contraria véase Dascal 1990.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FUENTES

LOCKE, John; **Ensayos sobre el entendimiento humano.** México, FCE, 1986.

SPINOZA, Baruch: **Opera**, Edición de Carl Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, 1925, reed. 1972 (Gb).

\_\_\_\_\_. **Ética.** Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez, Trotta, 2000. (Et.).

\_\_\_\_\_. **Tratado de la reforma del entendimiento.** Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988. (TIE).

\_\_\_\_\_. **Tratado teológico-político.** Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986. (TTP).

### BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

BENNET, Jonathan; **Un estudio de la Ética de Spinoza.** México, FCE, 1990.

BOVE, Laurent; “La théorie du langage chez Spinoza”. **L’Enseignement philosophique.** N° 4, mars-avril, 1991.

DASCAL, Marcelo; “Spinoza, Pensamento e Linguagem”. **Revista Latinoamericana de Filosofia**, vol. III, N° 3, noviembre de 1977.

\_\_\_\_\_. “Leibniz and Spinoza, Language and Cognition”. **Studia Spinozana** 6, 1990.

\_\_\_\_\_. “Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on signs, memory, and reasoning”. En: M. Dascal; **Leibniz, language, signs and thought.** John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1987.

DE DEUG, C.; **The Significance of Spinoza’s First Kind of Knowledge.** Assen, Van Gorcum, 1966.

GUEROULT, Martial; **Ethique II, L’ame.** París, Aubier, 1974.

GOLDENBAUM, Ursula; “Dass die Phaenomene mir der Vernunft übereinstimmen. Spinozas Versuch einer Vermittlung von geometrischer Theorie und experimenteller Erfahrung”. (Artículo inédito) s/f. Nuestra traducción.

HACKING, Ian; **¿Por qué importa el lenguaje a la filosofía?** Bs. As., Sudamericana, 1979.

JONGENELEN, Gerrit H.; “Semantic Change and the Semantics of Spinozism”. **Lexicon Philosophicum** 11, 2001.

MIGNINI, Filippo; **Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza.** Napoli, E.S.I., 1981.

ORLANDO, Eleonora; **Concepciones de la Referencia.** Bs. As., Eudeba, 1999.

PARKINSON, G. H. R. (1969); “Language and Knowledge in Spinoza”. In: **Spinoza: A Collection of Critical Essays.** Marjorie Grene (ed.), Modern Studies in Philosophy. Garden City: Doubleday/Anchor Press, 1973.

POMBO, Olga; “Comparative lines between Leibniz’s theory of language and Spinoza’s reflexion on languages themes”. **Studia Spinoza** 6, 1990.

SAVAN, David (1958), “Spinoza and Language”. In: **Spinoza: A Collection of Critical Essays.** Marjorie Grene (ed.), Modern Studies in Philosophy. Garden City: Doubleday/Anchor Press, 1973.





## O CORPO ENTRE O CADÁVER E A MECÂNICA: A PATÉTICA CARTESIANA

MAURÍCIO ROCHA \*

### O CORPO ENTRE O CADÁVER E A MECÂNICA

A Universidade de Leiden foi criada em 1575 com o objetivo de formar pastores da Igreja reformada. Contemporânea dos começos da República das Províncias Unidas, Leiden se transformaria, no século XVII, num paradigma de instituição acadêmica e científica, congregando sábios de várias especialidades e procedências. Originalmente confessional mas administrativamente laica, Leiden reproduzia a ambiência cosmopolita e liberal da primeira revolução capitalista holandesa. Lá foi construído um Anfiteatro de anatomia, célebre em toda a Europa, para onde afluíam estudiosos como Descartes.

O Anfiteatro de Leiden pode ser visto como um signo barroco, por reunir um dos modelos da ciência experimental nascente com uma atividade símbolo do período, a representação teatral. Ali o corpo era pacientemente desmontado como uma máquina, exibindo sua estrutura (o termo latino é *fabrica*) a olhares inquisitivos que misturavam o desejo de ver ao de saber, ambos fixados no espetáculo da dissecação. Como local de contemplação da morte, ainda assinalava uma preocupação moral com o objeto de investigação, o cadáver, o que certamente não fará parte dos hábitos Modernos. Gravuras de época justapõem alegorias e pesquisadores, esqueletos e citações de Hipócrates, Sócrates e Sêneca, dando ênfase ao conhecimento de si mesmo e à condição mortal do homem.

Mesmo ainda unindo metafísica e medicina, moral e fisiologia, o Anfiteatro pode ser visto como um limiar entre passado e futuro. Os cadáveres de Leyden eram objetos de análise

e classificação, estruturavam um discurso científico que se ordenava segundo o modelo mecânico, marcando uma ruptura nos estudos sobre o corpo. Pois a revolução Moderna não passa só pelo Infinito que abisma o pensamento. Passa também pelo teatro da morte em Leyden<sup>1</sup>.

### MECÂNICA E FISILOGIA

A ruptura moderna é proclamada pela racionalização do mundo natural, desencantamento como se diz, que coincidiria com a matematização do movimento. Nada mais sendo possível pelo jogo das forças mágicas, tudo se torna possível pelo jogo das forças físicas. Neutralizando-se o espaço e relativizando-se o movimento, estaria completada, em parte, a revolução moderna. Substancializando-se pensamento e extensão, separando-se a esfera das interações mecânicas da esfera da ação livre e consciente, eis que se cinde a problemática ético-epistêmica em definitivo, subordinando-se a primeira à segunda. Para analisar o movimento dos corpos, submetendo-os, como objetos de conhecimento a uma ordem e a uma medida, é necessário a sua redução aos elementos mais simples, ao invariante que fundamenta a concepção de essência, ou mais precisamente, o atributo principal daquilo que existe por si, a substância.

O vocábulo substância é empregado com sentidos equívocos no século XVII. Digamos que ele dá nome a pontos de condensação do real, ou mesmo que serve para definir três registros de realidade que existem, ou subsistem, por si e em si – sendo cada um desses registros nomeado como substância. E cada substância se define pelo seu atributo principal – que constitui sua essência: a extensa, que é a matéria dos corpos,

\* Professor da FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA BAIXADA FLUMINENSE FEBF-UERJ e coordenador do CÍRCULO DE LEITURA SPINOZA & A FILOSOFIA.

<sup>1</sup> Cf. Jean-Pierre Cavaillé, *Descartes, la fable du monde*, pp. 17-30.

regida pelo movimento e repouso; a pensante, que é a essência das ideias e constitui as almas; a Infinitamente perfeita, que é *causa sui*, Deus. Tudo o que precisar de outra coisa para existir será uma modalidade disso que existe por si. Essa concepção do real implica em que conhecer é conhecer as essências correspondentes a cada uma dessas substâncias e suas operações fundamentais – a matéria geometrizada, a alma como entendimento, vontade e paixões, e o infinito como causa incriada. Aqui, a representação desempenha seu papel, como signo que não traz mais o traço da atividade criadora, mas é parte integrante do entendimento. Antes do século XVII, o problema da linguagem envolvia a possibilidade de reconhecimento dos significados dos signos que povoavam o Mundo. Com Descartes, a análise da representação permitirá estabelecer a natureza da ligação entre signo e coisa, para que se possa ordenar por meio de signos aquilo que se conhece.

Como produto elaborado pelo pensamento, e instrumento requerido para o exercício da memória, da imaginação e da reflexão, a linguagem não apenas prova a maior complexidade do pensamento humano, como também possibilita a elaboração do código, conferindo-lhe a neutralidade e transparência requeridas pelo discurso científico. Pois a linguagem, como representação, está separada dos corpos que a emitem, de suas paixões, de sua animalidade. E qual o mais perfeito sistema de representação das coisas, senão a matemática (geometria, aritmética e álgebra), que permite a divisão do contínuo das coisas, sua análise em combinações variadas (diferenciar, identificar), além de reaproximar o finito do infinito por um conhecimento intensivo (como diz Galileu). Se a física vai desempenhar um papel decisivo, é porque é a única que pode se exprimir em linguagem matemática. Daí o século XVII pensar o universo mecanicamente e expressar as leis dessa mecânica pelo código matemático.

Sendo assim, só pode haver uma alternativa, para determinar um lugar aos seres vivos e para explicar seu funcionamento: ou os seres vivos são máquinas, de que só se devem considerar as formas, dimensões e movimentos, ou escapam às leis mecânicas. Ora, qual o motivo para reservar um lugar especial aos corpos vivos,

subtraindo-os à mecânica? Só o que depende das leis do movimento é acessível à análise quando se trata de um corpo. Por isso, os pensadores não empregam metáforas, comparações ou analogias, mas identificam, em todos os corpos, as mesmas leis. Um exemplo é o caso de Harvey<sup>2</sup>. Costuma-se dizer que ele teria feito uma analogia entre o coração, bombas e sistemas hidráulicos. E que por isso, teria dado uma contribuição para a instalação do mecanicismo no mundo vivo. Mas essa explicação inverte os fatores. Para Harvey, é porque há uma identidade de funcionamento entre o coração e um sistema hidráulico que o primeiro serve de objeto ao estudo. Ao analisar a circulação do sangue sob os aspectos do volume, do fluxo e da rapidez, Harvey pode tratar o coração do mesmo modo que Galileu tratava de seus corpos graves. Já para Descartes, o que vale para os movimentos de uma máquina, cujas partes foram produzidas e articuladas unicamente com o objetivo de imprimir-lhe determinado movimento, também vale para os animais. Por isso, o mecanicismo deve ser aplicado a todos os aspectos da fisiologia.

Se há uma “insuficiência” do mecanicismo, ela reside na imagem que ele dá dos seres vivos. Eles aparecem como máquinas compostas de engrenagens capazes somente de transmitir o movimento recebido, fazendo com que seja buscada fora da máquina tanto sua razão de ser quanto seu fim, pois uma máquina só se explica de fora. Ficam excluídos dessa dimensão dois domínios do mundo vivo: Deus e o homem. O mecanicismo na fisiologia é um sintoma do jogo entre transcendência e imanência característico do séc. XVII. Por um lado, purifica-se a fisiologia do animismo aristotélico. Por outro, entrega-se a criação das máquinas à transcendência divina.

#### DE GALENO A DESCARTES, O PROBLEMA DO CONATUS

O modelo platônico-aristotélico não se afastava de uma concepção que faz a imanência do motor, que é a alma, estar ligada à transcendência da forma, na direção da qual o

<sup>2</sup> Cf. William Harvey, *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue dos animais*. Tradução, apresentação e notas de Regina A. Rebollo. *Cadernos de Tradução*, número 5. Departamento de Filosofia da USP, 1999.

motor transporta aquilo que move. Assim como não há movimento sem motor, não há movimento sem finalidade. Com Galeno permanece a ideia de que todo movimento é originado a partir de um centro anatômico interno. Para ele, o movimento é verdadeiramente a expressão de uma espontaneidade interna, o movimento do vivo é efeito de uma força imanente ao organismo. A partir de Galeno, a noção de *impetus*, equivalente latino do *enormon* hipocrático e da *hormé* estóica, vai ser o pano de fundo de todas as teorias do movimento muscular até Descartes<sup>3</sup>. A destruição dessa ligação, de sentido vitalista, entre movimento animal e o impulso de uma força interna, será o primeiro objetivo visado por Descartes em matéria de fisiologia.

Galeno elabora uma teoria do movimento muscular e da união corpo/alma que Descartes reencontrará, mas que tem pelo menos duas dificuldades. A primeira reside em explicar como a alma inteligente pode mover o corpo, segundo o conhecimento que ela tem de seus órgãos e funções, o que significa supor na alma um conhecimento anatômico e fisiológico superior ao dos melhores anatomistas. A segunda está em saber se é preciso distinguir a alma formadora e organizadora do corpo – conforme uma finalidade que não admite lacunas, e a alma motriz do corpo formado. Galeno pensa que é preciso identificá-las – tanto a alma princípio organizador quanto a alma princípio do movimento voluntário.

Mas como a alma move o corpo? Diretamente ou por algum instrumento intermediário? A resposta galênica atribui à natureza e funções do pneuma tais operações, delegando aos espíritos animais a responsabilidade do mecanismo de contração e movimento. No século XVII, estabelecida a distinção ontológica entre corpo/alma, tais problemas se recolocam: se o movimento é relativo aos corpos, não podendo predicar-se à alma; se o corpo tem apetites e a alma deseja; se o movimento corporal é puramente mecânico, e o anímico, dotado de finalidade – dirigido por ou para um fim externo, como enfim podem interagir essas substâncias heterogêneas? Uma solução desse problema decorre

do paradigma mecanicista, colocando em cena o conceito de *conatus*. Concebido geometricamente, o movimento pode ser descrito tanto pela cinemática (tempo e velocidade) como pela dinâmica (força ou intensidade). O princípio de inércia ou da conservação indefinida do movimento é o fundamento do *conatus* como esforço infinitesimal realizado por um corpo para manter-se em seu estado. Aplicado ao corpo humano, esse esforço definirá o homem como um ser que opera para conservar-se na existência. Então, aquilo que os Modernos nomearão como vontade ou desejo, aparece como *conatus* tornado consciente, como evento físico-mecânico que repercute na alma, produzindo um consciência do esforço. Pensado do ponto de vista da mecânica, torna-se objeto da fisiologia, como análise dos movimentos vitais e animais do corpo. Capturado como análise da sensação, da imaginação e da vontade, possibilita uma psicologia fundada na consciência. Este último procedimento é o cartesiano, que concebendo a alma como una, indivisível e simples, vê no sentimento uma prova da composição entre ela e o corpo. Mas o sentimento, ou a paixão, ainda que permaneça obscuro em si mesmo, pode tornar-se representável por ideias claras e distintas, possibilitando uma ciência do pathos rigorosa e demonstrativa, com fins práticos e não só especulativos.

#### PATÉTICA CARTESIANA

Para Descartes, é um princípio externo, cinético, que define o movimento próprio de cada corpo. Um corpo se identifica como um conjunto de partes que se transportam conjuntamente. A coesão dessas partes se explica por seu repouso relativamente aos outros, enquanto um mesmo movimento os carrega juntos. Descartes limita o mecanismo aos corpos inanimados, sendo que o corpo humano, unido substancialmente à alma, faz do indivíduo humano um ser à parte, cuja identidade não se explica apenas pelo mecanismo, mas requer a intervenção do espírito. Este investe um corpo material de sua forma, ao introduzir nele uma unidade espiritual. Enquanto a alma informa esse corpo, ele guarda sua identidade, desde que as mudanças de sua massa não acarretam a ruptura de sua união com a alma.

<sup>3</sup> Seguimos aqui a exposição de M. Chauí em “Laços do desejo”, 1987.

No *Tratado das Paixões*, Descartes usa a distinção como introdução para o tema da união substancial alma-corpo, já que as paixões são fenômenos que ocorrem nesse plano e por isso o conhecimento que se pode obter delas não ultrapassa as ideias confusas. Não havendo paixão sem ação, para Descartes ação e paixão “constituem uma mesma coisa que tem dois nomes, em razão dos sujeitos diversos a que temos de ligá-los”. No caso das paixões da alma esta é o paciente e o corpo, o agente. As noções fundamentais são as de atividade e passividade relativas; toda ação a respeito de algum sujeito sendo paixão a respeito de outro. Nelas mesmas, ação e paixão são uma só e mesma coisa, uma relação única na qual um dos termos padece enquanto o outro age, como na concepção cartesiana da física do choque. Uma tal relação pode se estabelecer entre a alma e o corpo, de modo que um é ativo quando o outro é passivo e vice-versa. Na imaginação, a alma causa imagens que se formam em nosso pensamento, ainda que essas imagens tenham uma base corporal, ao menos quando o objeto que elas representam é figurável e possui qualidades materiais, diferentemente dos objetos puramente inteligíveis e não figuráveis como as idealidades matemáticas. A imaginação é portanto uma operação do espírito onde a alma é ativa; o imaginado procede de nossa vontade criadora, estando inteiramente na dependência de nossa consciência. Quanto ao conjunto das imagens corporais que surgem no sonho ou na febre, na embriaguez ou loucura, ele não é fruto da imaginação<sup>4</sup>.

Descartes distingue formalmente o mundo criado por nosso corpo e que se acaba em nosso cérebro, do mundo criado pelo pensamento, negando portanto a ideia de um pensamento onírico ou delirante, que teria uma lógica própria, diferente da do intelecto. Portanto, para Descartes, não há imaginário, havendo apenas o mundo imaginado, inteiramente dominado pela consciência, cuja lógica é a do intelecto: obras de arte, ficção poética, hipóteses teóricas

relevam desse tipo de imaginação. Quanto às imagens corporais que suscitam a agitação dos espíritos animais ou a excitação dos sentidos interno ou externo, elas não constituem um conjunto ordenado, mas um caos, sendo explicadas apenas pelos mecanismos dos processos neuro-cerebrais.

Tudo o que existe em nosso corpo e que vemos existir também nos corpos inanimados deve ser considerado como pertencendo só ao nosso corpo, como por exemplo os movimentos e o calor, que os corpos inanimados também possuem. Por outro lado “o que existe em nós e que não concebemos de modo algum poder pertencer a um corpo deve ser atribuído à nossa alma”. Sendo assim, nossos pensamentos só podem pertencer a nossa alma, enquanto que ao corpo pertence o que é relativo à extensão e ao movimento. Esses passos servem para demonstrar que o corpo humano é composto e funciona como uma máquina<sup>5</sup>. Existem funções puramente corporais: respiração, circulação, digestão, motricidade, sensibilidade etc. Aí o corpo aparece como uma máquina que pode funcionar sem a alma, como puro autômato material, sem a presença de um princípio espiritual para realizar as funções orgânicas<sup>6</sup>.

As funções da alma são os pensamentos, os quais são considerados como ativos ou passivos: as ações são as vontades; as paixões são as percepções ou conhecimentos. Para Descartes, a inteligência é passiva. E é o julgamento ou a adesão ao enunciado, asserção ou certeza, que é seu elemento ativo. Mas existe uma terceira série de funções nas quais se manifesta a interação alma/corpo, em sentidos opostos: as paixões da alma que são ações do corpo e as ações da alma que se terminam no corpo, isto é, a motricidade voluntária. Onde a hipótese da junção, da articulação da alma e do corpo de tal modo que haja comunicação dos movimentos entre eles etc. O lugar material desta comunicação de informações nos dois sentidos é a glândula que se encontra no meio do cérebro.

<sup>4</sup> Cf. *Entretiens avec Burman*; Sixième Méditation, XI, 62; *Carta à Elizabeth*, 6/10/1645; *Dioptrique*, Discours quatrième: “il faut [...] prendre garde à ne pas supposer que, pour sentir, l’âme ait besoin de contempler quelques images [...]”.

<sup>5</sup> *Tratado das Paixões*, I, Artigos 1-17 [AT, XI, pp. 327-342]. Acompanhamos a leitura penetrante de Lívio Teixeira em sua obra *Ensaio sobre a moral de Descartes*, Brasiliense, 1990.

<sup>6</sup> *Tratado das Paixões*, I, Art. 16.

A dupla hipótese de um dualismo substancial e de uma união da alma e do corpo conduz Descartes a distinguir quatro categorias de processos: primeiro, os que se produzem na alma apenas: as percepções, ou paixões no sentido amplo, que têm a alma por causa (percepções de nossas vontades e imaginações que dependem, consciência de nossos atos voluntários, ou de representações sem conteúdo corporal ou material, como as idealidades matemáticas); as vontades, que tem a alma por causa e se terminam nela. Em seguida, as ações do corpo que só concernem ao corpo (funções corporais conscientes, motricidade reflexa e maquinal). Depois, as ações da alma que se terminam no corpo, como quando a alma é ativa e o corpo passivo, com a alma comunicando ao corpo uma impulsão (motricidade voluntária). Finalmente, as paixões da alma que são ações do corpo, quando o corpo comunica à alma um movimento. Nesta categoria, Descartes estabelece um primeira distinção, entre as percepções que dependem dos nervos (que recebem uma informação dos órgãos sensoriais) e as que não dependem: são as imagens involuntárias que surgem nos sonhos etc., que têm origem corporal, mas que não são produzidas por uma excitação sensorial atual. A excitação sendo de origem interna e tendo o movimento dos espíritos animais como razão. Entre as percepções que passam por meio dos nervos, uma outra distinção é estabelecida, quando relacionamos as percepções à objetos exteriores, ao nosso corpo (fome, dor, calor e frio), ou à alma. São estas últimas, isto é, todos os afetos (alegria, sofrimento, cólera) que constituem para Descartes as paixões no sentido estrito.

Descartes faz uma distinção fundamental: há pensamentos que são ações da alma e outros que são paixões. Ações são todas as nossas vontades, originárias e dependentes só dela. Paixões são todos os conhecimentos e percepções que se acham em nós – pois são recebidos das coisas e as representam. As ações da alma são originadas na alma, podendo terminar na própria alma, ou podendo terminar no corpo, como os atos voluntários (andar etc.). As percepções são paixões da alma, e Descartes divide-as entre as percepções que têm a alma como causa, como

são as percepções de nossas vontades (pois é preciso distinguir entre o querer, que é ação e o perceber querer, que já é uma paixão). Nelas se incluem a imaginação voluntária ou criadora, além da percepção do esforço da alma quando se aplica a “considerar algo que é somente inteligível”. E há percepções que têm o corpo como causa, divididas em: imaginações produzidas pelo curso fortuito dos espíritos (sonhos); percepções que têm o corpo como causa e que dependem dos nervos, subdivididas em: sensações de objetos exteriores (cor, som etc.); sensações que temos como existindo em nosso próprio corpo (fome, sede, calor, dor etc.); percepções da alma das que não se conhece causa próxima, que relacionamos só com a alma (alegria, cólera etc.). Estas percepções de estados de nossa alma são as paixões propriamente ditas e constituem o objeto de estudo do *Tratado das Paixões*.

Após fazer a classificação dos pensamentos, que estabelece o lugar das paixões propriamente ditas, Descartes passa à definição delas: “depois de haver considerado no que as paixões da alma diferem de todos os seus outros pensamentos, parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos”. Descartes situa as paixões no plano da união alma-corpo quanto a substância de que dependem – e no plano das ideias confusas, quanto à possibilidade de conhecimento. As paixões são nomeadas como percepções, termo aplicado aos pensamentos que não são ações da alma. Mas se a experiência das paixões basta para compreendermos que a natureza do homem é composta ou mista, não basta para conhecer clara e distintamente cada um desses estados confusos que afetam cada uma das partes dessa mistura. O que não quer dizer que o conhecimento perfeito das paixões seja reservado ao homem “sábio”, isento da agitação que elas provocam. O que existe é um conhecimento melhor ou pior das paixões, pois elas “pertencem ao rol das percepções que a estreita aliança entre a alma e o corpo torna obscuras e confusas”, já que não é possível conhecê-las claramente.

Nomeadas como sentimentos, “porque são recebidas na alma do mesmo modo que os

objetos dos sentidos exteriores, e não são de outra maneira conhecidas por ela”, colocam um problema. Sabemos que há uma diferença entre as duas espécies de conhecimento que se pode obter do mundo exterior: um conhecimento confuso, originado dos sentidos e outro claro e distinto, originado do trabalho da inteligência sobre as ideias referentes à extensão e ao movimento etc. Mas tal diferença não se aplica ao objeto de estudo do Tratado – e as paixões, que por definição referem-se ao plano da união alma-corpo e dele não saem. Daí o objeto das sensações pode ser conhecido clara e distintamente, mas o fenômeno misto da paixão não. Por isso o conhecimento claro e distinto obtido será referido a uma vivência intrinsecamente obscura e confusa<sup>7</sup>.

Nomeada como emoção (“mas podemos chamá-las melhor ainda de emoções da alma, não só porque esse nome pode ser atribuído a todas as mudanças que nela sobrevêm, isto é, a todos os diversos pensamentos que lhe ocorrem, mas particularmente porque, de todas as espécies de pensamentos que ela pode ter, não há outros que a agitem e a abalem tão fortemente como essas paixões”), exprime o caráter de passividade da alma face a esses “pensamentos” que agitam e abalam etc<sup>8</sup>. As paixões constituem um dos aspectos do processo de intercomunicação entre corpo e alma. A alma está unida a todo o corpo, ela não está em uma parte apenas: o corpo é uma totalidade orgânica e a alma não tem relação com a extensão, nem com as propriedades da matéria, essa união é relativa ao conjunto orgânico. Pressupondo que há uma harmonia entre as partes do corpo, igualmente se pressupõe um órgão central que governa o movimento dos espíritos animais (já que a transmissão de movimento se dá por eles). Esse órgão unifica as sensações, pois se existem órgão dos sentidos que são duplos, e se as sensações chegam à consciência unidas, deve haver um órgão que une tais imagens etc. Esse órgão é a glândula pineal, única parte do cérebro que não é dupla, mas una. Segue-se daí que a alma tem a sua “sede

principal” nela: o que significa que a glândula pode transmitir à alma os movimentos nela causados pelas impressões que vêm dos sentidos, e que ela pode ser movida pela alma e esse movimento repercutir no corpo através dos espíritos lançados numa direção ou outra de acordo com o movimento da glândula. Descartes ficará devendo uma explicação dessa união e dos processos de interdependência entre corpo e alma. O argumento usado para provar que a glândula pineal é a “sede principal” da alma é a disposição anatômica das partes do cérebro e a fisiologia dos espíritos animais. Logo, não há uma explicação da união. Para Descartes ela é um fato evidente pela experiência, mas que é racionalmente inconcebível, inexplicável, a não ser pela vontade divina. Além disso, ele apenas acrescenta que existem movimentos “instituídos pela natureza” para fazer com que o indivíduo sinta esta ou aquela paixão. No que diz respeito à moral, uma vez que as paixões são fenômenos que se passam no plano da união, dada a impossibilidade de uma explicação “científica” da mesma, por meio de ideias claras e distintas, faz com que o tratamento do tema permaneça no âmbito das ideias obscuras e confusas. Mas isso não significa a eliminação do esforço da vontade que busca os melhores meios, ou juízos, possíveis e os melhores meios de agir segundo tais juízos.

A compreensão de que a natureza humana apresenta esse caráter misto, irreduzível a um conhecimento claro e distinto, não só é importante como valioso para o uso moral, mais do que qualquer fisiologia das paixões, por mais científica que fosse. Um exemplo disso é o fato de uma situação de perigo produzir efeitos distintos em diferentes indivíduos, demonstrando por um lado o aspecto aleatório e não científico das paixões e por outro, permitindo compreender por que o mesmo fato produz efeitos distintos: isso se deve à disposição do cérebro de cada um deles. No que diz respeito às paixões, a união alma-corpo subordina a alma ao corpo, fazendo com que ela sinta e queira aquilo que o corpo está preparado para realizar; daí, mesmo que não se saiba como corpo e alma se comunicam, pode-se explicar por que o mesmo fato produz efeitos diferentes. Além disso, o conhecimento da existência dessa união inexplicável permite estabelecer – com o conhecimento dos fatos –

<sup>7</sup> Cf. Descartes: *Méditations*: [AT, VII, p. 80; AT, IX, p. 63; AT, VII, pp. 43, 44; AT, IX, p. 34]; *Principes*: I, art. 45, 47, 68 e 70; e a *Correspondance*: [AT, V, p. 137].

<sup>8</sup> *Tratado das Paixões*, I, Artigos 18-30, [AT, XI, pp. 342-351].



uma técnica pela qual é possível o domínio ou a orientação, mesmo que indireta, das paixões da alma.

A parte final do Livro I do *Tratado das Paixões* é destinada a mostrar como isso pode ser feito. O artigo 41 põe o problema: “qual o poder da alma em relação ao corpo” – e enuncia o princípio fundamental dessa técnica: as ações da alma estão absolutamente em seu poder e só indiretamente podem ser modificadas pelo corpo; as paixões da alma dependem inteiramente do corpo e só indiretamente podem ser modificadas pela alma (a não ser as que têm a alma como origem). É nessa possibilidade de ação indireta da alma sobre as paixões que se fundamenta o tratamento moral delas. A chave dessa ação indireta está na possibilidade da alma mover a glândula pineal à vontade e por meio desse movimento orientar os espíritos animais, estabelecendo no corpo uma situação contrária à paixão que queremos dominar ou combater.

Mas como a alma pode comunicar-se com o corpo através da glândula? Um exemplo está no esforço da alma em lembrar-se de algo, que faz com que a glândula “inclinando-se sucessivamente em várias direções, impila os espíritos para os diversos lugares do cérebro, até que eles encontrem aquela em que há traços do objeto de que se quer recordar”. De modo semelhante se explica como a alma move o corpo, torna-se atenta e imagina, havendo também determinados movimentos da glândula e dos espíritos que estão naturalmente ligados a determinadas vontades, como a dilatação da pupila quando da vontade de olhar ao longe (inversamente, dilatar a pupila sem essa vontade não ocorre). Essa ligação natural se dá com todos os movimentos necessários para a conservação do corpo. Descartes dá conta também de novas ligações que podemos estabelecer “por indústria e por hábito” como por exemplo a linguagem. Essa possibilidade de ligar artificialmente certos movimentos da glândula a certas ideias ou atos de vontade constitui a base do comportamento racional – melhor comportamento possível face às paixões da alma. Mas qual o poder da alma com respeito às suas paixões? “Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas

podem sê-lo indiretamente, pela representação de coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar”. As paixões são causadas, conservadas e fortificadas em nossa consciência pelo movimento dos espíritos. No caso das paixões fortes não estará em nós combatê-las, já que não podemos afastá-las de nossa consciência enquanto dura a agitação dos espíritos animais que produzem tais paixões, da mesma maneira que não podemos deixar de perceber os objetos sensíveis enquanto agem sobre nossos órgãos. Por isso, se não podemos deixar de ter nossa consciência invadida pelas representações de uma paixão que agita fortemente os espíritos animais, é possível reter os movimentos aos quais ela nos arrasta, desde que nos esforcemos.

Do artigo 47 ao 50 Descartes trata dos “combates que se costuma imaginar entre as partes inferior e superior da alma”, da “fraqueza e da força das almas”, de que “a força da alma não basta sem o conhecimento da verdade”, e de que “não existe alma tão fraca que não possa, se bem conduzida, adquirir poder absoluto sobre as suas paixões”, evidenciando que a moral da generosidade não exclui o adestramento e a disciplina quando se trata do império racional sobre as paixões e os desejos. Esses temas aparecem na medida em que constitui uma experiência comum dos homens o fato de serem divididos entre seus deveres morais e suas paixões e desejos. Tema que a filosofia antiga explicava através da ideia de uma luta entre alma sensitiva e racional. Descartes considera essa ideia um equívoco derivado da distinção inconveniente entre as funções da alma e do corpo.

Na verdade, a experiência dessa luta interna ocorre quando a glândula pineal sofre impulsos contrários da alma e do corpo, com o impulso mais forte impedindo o efeito do mais fraco. Por exemplo: os espíritos animais impelem a glândula a causar na alma um desejo, por sua vez a alma faz um esforço, pela vontade, para repelir esse desejo. A alma não podendo agir diretamente sobre a glândula para contrariar os movimentos dos espíritos, é obrigada a uma ação indireta, mediada por representações que provocam na glândula movimentos contrários aos que se desejam combater. Mas como na

sucessão dessas representações, pode ocorrer que algumas tenham força suficiente e outras não “a alma se sente impelida quase ao mesmo tempo a desejar e a não desejar uma mesma coisa”. A concepção cartesiana indica o processo pelo qual tal combate pode ter um resultado favorável, e fundamenta a distinção entre “almas fortes e fracas” que é feita no artigo 48, sendo que existem três graus de força nas almas: aquele em que a alma não se determina de modo algum a lutar contra as paixões que nela se instalam; aquele em que se consegue dominar as paixões, mesmo que baseado em juízos falsos ou preconceitos – indicando uma alma mais forte do que a que se submete ao jogo passional; e o das almas verdadeiramente fortes, que são aquelas que combatem as paixões com as armas que pertencem à parte mais alta do espírito, à vontade e à inteligência.

Para Descartes, a ligação entre imaginação e paixão é contingente, seja pelo acaso, seja pela vontade, seja pela associação de uma representação a um afeto por hábito ou pelo esforço de nossa atenção, sendo que essa ligação não comporta nenhuma necessidade. Daí resulta que a moral cartesiana determina a domínio das paixões como resultado do esforço da vontade, como constrangimento exercido sobre o corpo, como dominação das paixões pela consciência etc. Descartes dirá ainda que a alma é ativa em seus movimentos voluntários, mas a vontade nada pode diante dos afetos, diretamente, só podendo agir sobre as representações. A dominação da alma sobre as paixões será adquirida por meio de representações que a alma suscitará voluntariamente, que associadas aos afetos, suscitarão ou despertarão os afetos. Mas não podemos perder de vista que Descartes fala sempre de uma ação indireta sobre as paixões. Sendo assim, as ideias em si mesmas, por mais verdadeiras que sejam, nada podem contra as paixões. No *Tratado das Paixões*, Descartes nos fornece uma patética<sup>9</sup>, não uma ética.



<sup>9</sup> A expressão é de Jean-Maurice Monnoyer, em sua introdução ao *Tratado das Paixões*, Gallimard, 1988.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. **Descartes, la fable du monde**. Paris: Vrin, 1991.

CHAUÍ, Marilena. “Laços do desejo” in: NOVAES, Adauto (org.). **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DESCARTES, René. **Oeuvres** [ed. Charles Adam & Paul Tannery]. Paris: Vrin, 1996.

HARVEY, William. **Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue dos animais**. Tradução, apresentação e notas de Regina A. Rebollo. **Cadernos de Tradução**, número 5. Departamento de Filosofia da USP, 1999.

MONNOYER, Jean-Maurice. **La pathétique cartésienne**. Paris: Gallimard, 1988 [Descartes, *Les passions de l'âme*].

TEIXEIRA, Livio. **Ensaio sobre a moral de Descartes**. São Paulo: Brasiliense, 1990 [1ª edição: 1955].



# SPINOZA E AS CAUSAS ADEQUADAS E INADEQUADAS: UMA PROPOSTA DE EDUCAÇÃO SPINOZISTA

ROBERTO LEON PONCZEK \*

## O PARALELISMO ENTRE CORPO E MENTE

**I**nciaremos este pequeno ensaio revendo três definições da Ética III referentes à paixão, ação, causa adequada e inadequada e duas proposições decorrentes:

Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente percebido por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só. (Spinoza, E III, def. 1, 2007, p.163).

Digo que agimos quando em nós, ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, [...] Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se sucede algo de que não somos senão a causa parcial. (EIII, def. 2).

Por afeto entendo as afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções. Explicação: **Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão.** (EIII, def. 3, grifo meu).

As ações da mente provêm exclusivamente das idéias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das idéias inadequadas (EIII, prop. 3, p. 173).

A finitude do corpo humano impede que este possa atuar, ou ser afetado, por todos os corpos do mundo. No entanto, como *a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as idéias das afecções do corpo* (EII, prop.23) nem sempre ela poderá ter idéias claras das afecções de seu corpo, já outras vezes a mente tem idéias

alem do que o corpo pode alcançar, ou seja, sem referência ao corpo. Ora, segundo o paralelismo “*ordo et conexio*” entre corpo e mente da metafísica spinoziana, expresso pela EII prop.7 (*A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*), sob o atributo do pensamento existem idéias que devem ser paralelas e isomórficas às afecções do corpo, sejam elas adequadas ou não. Desta forma, se faltar um elo na cadeia das afecções corpóreas, enquanto causas adequadas, romper-se-á necessariamente a cadeia de idéias lógicas. Isto implicará, ora em desconhecimento das causas das afecções, ora em vontades (ideias) mirabolantes muito além das condições materiais que o corpo finito pode alcançar, instalando-se em seu lugar, em ambos os casos, uma paixão na mente. As paixões surgem para preencher o vazio da mente quando um dos elos da cadeia paralela for rompido. Dito de outra forma: as paixões se instalam na mente de duas formas:

a) toda vez que a mente (que só pode conhecer o mundo, e a si própria, através do corpo) não tiver um conhecimento das causas e efeitos de uma afecção corpórea.

b) toda vez que a mente se sobrepuja ao corpo demandando-lhe vontades que este não poderá satisfazer. Desta feita, é uma vontade excessiva da mente que demanda ao corpo humano finito que produza fatos inatingíveis<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Em ambas as situações, a mente só pode conhecer-se a si mesma e o corpo através das afecções deste, portanto, se o corpo não pode afetar, nem ser afetado, por um corpo externo, a mente não poderá conhecê-lo, nem conhecer-se a si própria, como expresso por duas proposições da E II:

A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado. (EII, prop. 19, p. 113).

A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as idéias das afecções do corpo. (E II, prop. 23, p. 117).

\* Prof. Dr. Visitante no Departamento de Física da UEFS.

Recorrendo-se ao paralelismo entre corpo e mente, a finitude do corpo humano frente à infinitude do universo faz com que o corpo não possa ser a causa eficiente de todos os acontecimentos do universo, e, portanto, apenas uma causa parcial de suas afecções. (vide figura 1).

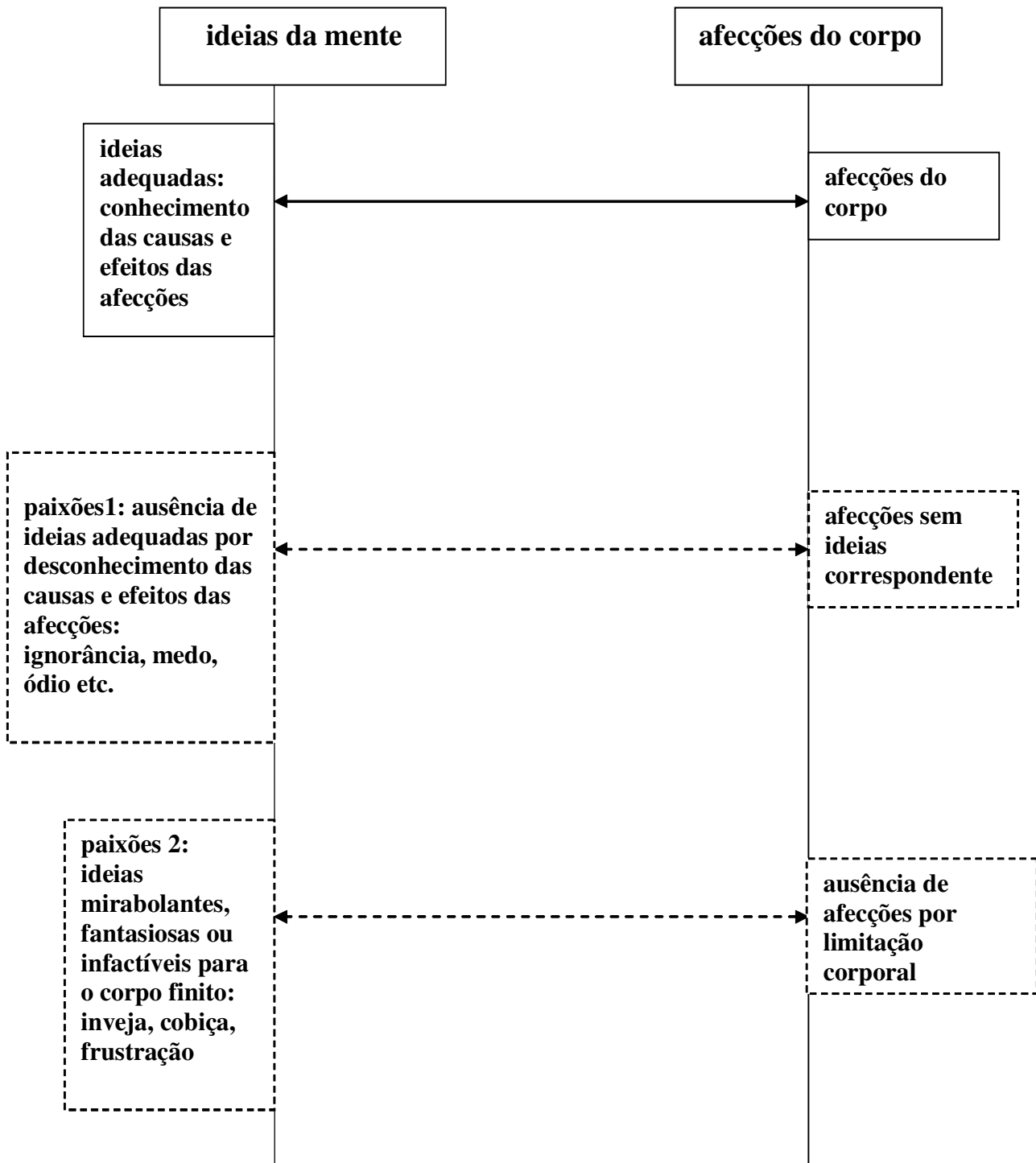


Fig 1: O paralelismo entre corpo e mente expresso pelo *ordo et conexio*: as ideias adequadas estão associadas às afecções corpóreas com conhecimento de suas causas e efeitos. As paixões do **tipo 1** decorrem da ignorância das causas e efeitos das afecções e as paixões do **tipo 2** decorrem de ideias mirabolantes ou fantasiosas que o corpo finito não é, nem poderá ser, afetado.

## VONTADE E ONIPOTÊNCIA

O único estado dinâmico da matéria, que não depende de nenhum outro corpo, é a inércia. Portanto, qualquer movimento de mudança do corpo humano (até os atos mais prosaicos do cotidiano, como caminhar, levantar-se, ir à rua) depende de uma miríade de outros corpos cujos efeitos quase nunca podem ser determinados com precisão. Assim, um corpo finito não pode ser a única causa de suas ações. Que sentido tem, portanto, a explicação da definição 3 da EIII?

Quando, por conseguinte, podemos ser a causa adequada de uma dessas afecções, por afecção entendo uma ação; nos outros casos uma paixão. (id, ibid).

Poder-se-ia então concluir que as paixões estariam sempre presentes nos atos da vontade? Mudar o mundo, segundo a vontade (segundo Spinoza, a vontade não seria mais que uma ideia, podendo, ou não, levar a uma ação do corpo), implica no surgimento de paixões, toda vez que não exista um conhecimento das causas e do efeito da afecção do corpo. Mas, como vimos, a finitude do corpo e a infinitude de uma rede complexa de causas fazem com que seja impossível a existência de causas exclusivamente originadas a partir de nosso corpo finito. O conceito de causa adequada parece-me assim uma idealização válida apenas para corpos (modos de extensão) infinitos porque somente estes podem conter todas as causas eficientes. Ou seja, somente Deus, que é *causa sui*, e que tem infinitos atributos infinitos, e dentre eles a extensão infinita e o pensamento infinito, está imune às paixões.

Concluimos assim que a paixão é uma condição inexorável da finitude do duplo modo humano de pensar e agir que quer conhecer ou mudar os demais. Restam assim duas possibilidades para mitigar as paixões e o sofrimento humanos: abster-nos completamente de qualquer vontade, e assim viver em estado de inércia, pois que não seremos causa de nada, e nada nos afetará (muitos burocratas e normóticos vivem nesse estado de letargia); ou aceitar modestamente **que não temos um corpo que pode ser causa adequada, senão para algumas ações limitadas no espaço e no tempo, restritas até o ponto em que estas possam ser mais**

## **intensas que as ações dos demais corpos.**

Isso implicará agir com modéstia sobre os corpos mais próximos, e sobre os quais temos uma relativa autonomia de ação. O exemplo a seguir visa o esclarecimento dessa ideia.

Consideremos os seguintes desejos ou vontades:

a) caminhar até a sala de aula, e dar uma boa aula de Física.

b) fazer com que os aprendizes aprendam Física.

c) querer que os alunos sejam capazes de entender os mais complexos problemas da Física.

Analisemos agora as paixões associadas a essas vontades:

a) Até o momento em que não há um terremoto ou uma bala perdida, posso caminhar até a sala de aula sem sofrimentos, por serem as minhas pernas e minhas anotações as causas de minha boa aula. Assim, raramente sofrerei por esta modesta vontade que depende quase que exclusivamente de mim.

b) Posso descrever minuciosamente ao aprendiz o que é a Física, pois meu corpo é suficiente para isto, sendo a única causa da ação; mas começarei a sofrer a partir do momento em que a vontade de fazer o aluno aprender chocar-se com a sua ausência de vontade ou incapacidade de entendimento. Portanto, o melhor que posso fazer é dar-lhe a melhor explicação que me for possível, sem, contudo, nada esperar em retribuição.

c) Sofrerei sempre por esta vontade onipotente, pois sua realização depende muito pouco de mim (não sou a causa adequada). Portanto, é melhor esquecer qualquer pretensão em converter alunos em gênios da Física.

Vimos, assim, nos exemplos acima que, apesar de não existir uma causa absolutamente adequada, existe uma graduação contínua de causas mais adequadas (o caminhar até a sala que depende quase que exclusivamente de mim) até às mais inadequadas (transformar os aprendizes em gênios).

As paixões resultariam assim de uma vontade superdimensionada de querer além do alcance das ações que são naturalmente limitadas pela finitude de nosso corpo.

Elas são produzidas em mão e contramão: da mente ao corpo e do corpo à mente. Surgem como carência de conhecimento ou excesso de vontade. São, assim, ora a consequência da ignorância das causas e efeitos de uma afecção, e, ora, de uma vontade de potência instalada na mente cuja finitude do corpo, e o alcance limitado de suas ações, não permitem.

### **MEDO E ÓDIO**

A metafísica spinoziana é particularmente feliz para o entendimento do medo, seguramente a mais renitente das paixões humanas. Quando não soubermos a gênese de certa afecção corpórea, esta nos atemorizará. Do momento em que a afecção for conhecida por suas causas, o medo desaparecerá, ou pelo menos será bastante mitigado. A escuridão física é uma das fontes do medo, pois o corpo não pode ver o que o cerca, o que leva à escuridão mental. A luz subitamente restitui a visão, e com ela ilumina-se a mente com a claridade do conhecimento. Certamente as bruxas, duendes e os bichos-papões, que atemorizavam a nossa infância, as baratas que atormentavam Kafka, e muitas mulheres, além de muito de nossos demônios, são as ideias inadequadas a que se refere Spinoza.

Outra paixão igualmente permanente e intensa na história da humanidade é o ódio, da qual resultam as várias formas de racismo, como o antissemitismo, a homofobia ou o ódio aos negros. Todas essas afecções podem também ser muito bem entendidas a partir da concepção spinoziana das paixões. São certamente produtos da ignorância acerca daqueles que são odiados. O ignorante odeia o diferente porque o desconhece, imerso que está em sua escuridão mental. E a ausência de uma ideia adequada acerca do ser odiado é preenchida, na mente, por uma paixão: o ódio.

Dos exemplos dados acima, acredito que a lição mais relevante a extrair da filosofia das paixões é que elas resultam, ora da ignorância mútua entre indivíduos, ora de uma expectativa superdimensionada de mudança que uns querem impor a outros. Ambas têm em comum um momentâneo rompimento da cadeia de causas e ideias adequadas, instalando-se, em seu lugar, ideias inadequadas.

### **MESTRES E APRENDIZES**

Com relação a mestres e aprendizes, vimos, nos exemplos acima, que os primeiros imaginam que, com sua ação em sala de aula, podem conseguir o conhecimento dos segundos, e estes, por sua vez, imaginam também poderem ser modificados em seus estados iniciais de desconhecimento rumo ao conhecimento, por uma simples ação dos primeiros. Desta forma, de parte a parte, resultam vontades (pretensões) que serão associadas a causas francamente inadequadas, no sentido spinoziano, isto é aquelas que não se associam às motivações internas da mente nem de ações que o corpo pode executar. Assim, se a motivação do mestre volta-se exclusivamente para o resultado pedagógico de seus discípulos, ele fatalmente se frustrará (padecerá de paixões e sofrerá), pois jamais poderá ser causa exclusiva, ou até mesmo preponderante, dos efeitos resultantes. Reciprocamente, os aprendizes que imaginam poderem ser modificados pela ação do mestre, já estarão *a priori* imersos num campo de causas inadequadas, isto é, aquelas que dependem fortemente de fatores alheios, com efeitos imprevisíveis, os quais, segundo Spinoza, são as causas de paixões e sofrimento. Assim, mestre e seus aprendizes não estarão voltados sobre si, buscando internamente os motivos de suas ações, e se mirarão em espelhos que refletem imagens externas e ilusórias... É necessário, pois, que tenham, todos, consciência (conhecimento) da finitude de suas existências, de seus corpos, bem como de suas ações.

### **SEGUINDO AS LEIS DE NOSSA NATUREZA**

Para Spinoza, como vimos, as paixões ou padecimentos irrompem na mente, ora porque raramente podemos ser a causa única e completa (adequada) de nossas ações, ora pelo desconhecimento das causas e efeitos das afecções de nosso corpo. Enquanto o homem “seguir a sua própria natureza” aceitará a finitude de sua existência e de seu raio de ação, e saberá que os demais modos, assim como ele próprio, são manifestações de uma natureza infinita, causa de si própria. Por outro lado, se ele imaginar que todos os demais modos não sejam nada senão efeitos de si próprio, então padecerá de paixões tão mais intensas quanto forem as ideias

(inadequadas) associadas a esses corpos externos que visa onipotentemente modificar. Na *Ética* III, Spinoza define um grande número de paixões humanas, podendo ser elas reduzidas à tristeza, medo e ódio, que diminuem o *conatus*, e à alegria e ao amor, que o aumentam. Enquanto a alegria aumenta a potência do corpo humano de atuar sobre os demais, ampliando a potência da mente de poder pensar, a tristeza a diminui, parecendo à mente que seu corpo está separado da natureza. Desta forma, a mente padecerá porque as paixões serão a consequência de uma ideia persistente de se estar apartado do restante da natureza:

[...] diz-se que padecemos quando algo surge em nós de que não somos senão causa parcial, isto é, algo que não pode ser deduzido exclusivamente das **leis de nossa natureza**. (Ibid., EIV, demonstração da proposição II, p. 273, grifo meu).

Pelo contrário, seguir “as leis de nossa natureza” é entender (aceitar) que não podemos querer atuar sem limites, pois, como já se viu suficientemente, a finitude humana impede que sejamos sempre a única causa dos efeitos que nos cercam.

A aceitação da finitude do modo humano com o conseqüente reconhecimento da limitação de suas ações em contraposição ao vislumbre de uma realidade infinita, que se produz a si mesma, já é suficiente para mitigar o sofrimento da mente, que é condição inexorável de sua finitude. Sofremos (padecemos de paixões) porque somos finitos e a finitude é a mãe do tempo, este é o pai da morte, enquanto apenas o infinito é eterno. A contemplação de uma estrutura infinita se parece muito com a audição de uma sinfonia cósmica, e nessa obra cosmomusical temos a humilde tarefa de violinistas executando uma pequena parte dela. As paixões da mente vêm da impossibilidade de audição de toda a sinfonia, e assim a pequena parte que tocamos, parece-nos desconectada ou isolada das demais. Resta-nos, todavia, a possibilidade de olhar para o infinito, pois quanto para mais longe olharmos menos sofreremos... e melhor entenderemos a nossa própria natureza finita como parte da Natureza infinita.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SPINOZA, B., **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu, B. Horizonte: Autêntica Editora, 2007.







## LA PRESENCIA DE MACHIAVELLI EN EL *TRATADO POLÍTICO* DE SPINOZA. CONJETURAS EN TORNO AL GOBIERNO ARISTOCRÁTICO

SEBASTIÁN TORRES \*

Como es sabido, dos son los momentos donde Spinoza menciona explícitamente a Machiavelli: en el último párrafo del cap. V y en el primer párrafo del cap. X del *Tratado Político* (en adelante *TP*). La primera referencia se inscribe en las interesantes lecturas modernas de *Il Principe* como un escrito republicano y ha permitido introducir a Spinoza dentro de la “tradición” republicana moderna<sup>1</sup>, aunque no sin ciertas especificidades, algunas de las cuales trataremos aquí. La segunda referencia es, en realidad, la única cita propiamente dicha, donde Spinoza parafrasea casi textualmente a Machiavelli aludiendo explícitamente a la idea del “retorno a los principios” (tomada de los *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, III, cap. 1). Es en este pasaje – paradójicamente poco atendido – y su inscripción en el análisis del gobierno aristocrático, en el que se concentrará nuestra atención.

En términos generales, ambas referencias sobre Machiavelli pueden ser tomadas como la identificación explícita de por lo menos una de las fuentes del *TP*, quizás la más importante, a partir de la cual Spinoza entabla la polémica

contra los “filósofos” y contra los “políticos”<sup>2</sup> que presenta en los dos primeros párrafos de esta obra. En particular, el alcance crítico de la idea del “retorno a los principios” va más allá de una crítica orientada a un género específico de literatura política, o a ciertas figuras que son aquellos que especialmente se dedican a tratar sobre los asuntos humanos, como los filósofos, los teólogos y los políticos; alcance que puede verse si leemos conjuntamente el primer capítulo del *TP* con el prefacio de la parte III de la *Ética*.

Es entonces la lectura del motivo machiavelliano del *retorno a los principios* lo que nos permite ver el alcance de la particular adopción spinoziana de un realismo político para pensar no sólo la crítica a los moralistas y a sus diferentes formas de vituperar a los hombres antes que comprenderlos, sino también los fundamentos del orden político y la génesis material del mismo. Una compleja expresión que parece remitir a una dimensión temporal, el *tornare*, y a una dimensión en principio intemporal, los *principi*, fundamento u origen del orden político, y que sin embargo no puede ser leída como un tiempo fuera del tiempo, tal y como Spinoza lo deja claro en su crítica al imaginario siglo de oro de la humanidad, sino a partir de la “invariable” naturaleza humana<sup>3</sup> que,

---

\* Doctor en Filosofía, docente de FILOSOFÍA POLÍTICA e investigador en la UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA, Argentina, Director del proyecto de investigación LA PREGUNTA POR “LO COMÚN” EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA: ONTOLOGÍA, POLÍTICA E HISTORIA, las temáticas de investigación se centran en el pensamiento político de Machiavelli y Spinoza, la tradición republicana y democrática, y en la presencia de tópicos modernos de ontología política en la filosofía política contemporánea.

<sup>1</sup> Para una lectura general, PROKHOVNIK, R. **Spinoza and Republicanism**. Palgrave MacMillan, Hampshire-New York, 2004. En particular, el preciso ensayo de VICENTIN, S. *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza*. **Revista Etica & Politica/Ethics & Politics**, 2004.

---

<sup>2</sup> “quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula”, (**Tratado Político**. Alianza, Madrid, 1989, trad. de Atilano Domínguez, I, 5, p. 82) y aquella que guía la praxis por el interés individual y no por la razón.

<sup>3</sup> “la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las reglas y leyes naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales” (**Ética**. Alianza, Madrid, 1996; 3, Pref., p. 171).

por otro lado, debe dar cuenta de una génesis no teleológica de las diferentes formas de gobierno que se han dado los hombres.

En el primer capítulo del libro III de los *Discorsi*, Machiavelli afirma:

Y hablando de cuerpos mixtos como las repúblicas o las sectas, digo que son salutíferas aquellas alteraciones que las reconducen a sus principios. Y por eso estás mejor organizadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo, o que, por cualquier circunstancia ajena a sus ordenamientos, llegan a dicha renovación. Y es más claro que la luz que, si no se renuevan, no pueden durar. El modo de renovarlas es, como se ha dicho, reducirlas a sus principios. Porque todos los principios de las sectas, de las repúblicas y de los reinos tienen forzosamente alguna bondad, gracias a la cual recobran su primitiva reputación y su capacidad de crecimiento. Y como con el transcurso del tiempo se corrompe aquella bondad, si no sucede nada que los reconduzca a sus orígenes, esos cuerpos morirán necesariamente <sup>4</sup>.

Alteración y cambio significa necesariamente *renovación* y dentro del ineluctable movimiento, mantenerse *es* renovarse. Retornar a los principios significa recuperar aquella potencia que dio vida al cuerpo político, pero recuperar implica abrirse a lo nuevo. Que “todos los principios de las sectas, repúblicas y de los reinos tienen *forzosamente* alguna bondad” es una verdad necesaria, pues se deduce de su sola existencia. La idea que va cobrando forma aquí es que “principio” equivale a “potencia”, no al origen temporal donde, retrospectivamente, los historiadores suelen establecer el “inicio” de una comunidad política. Machiavelli abandona aquí toda idea de principio como origen “mítico” de la comunidad, fundamento de una concepción moral de la corrupción y de una visión ético-religiosa del vicio, degradación inherente al tiempo frente a la pureza de la “eternidad”. Los *Discorsi* no son un llamado a la imitación de Roma sino, por el contrario, el conocimiento de la historia singular de un pueblo que, contra el

modelo imitativo humanista, exige el mismo procedimiento para pensar Florencia, objetivo final de toda su reflexión política.

Las causas del retorno a los principios son de dos tipos, unas externas y otras internas: cuando pueden renovarse a menudo mediante sus instituciones o cuando la renovación es producida por circunstancias ajenas a sus ordenamientos. A estos dos motivos Machiavelli los denomina, con mayor precisión, “circunstancias imprevistas externas” y “prudencia interna”. Las causas exteriores se denominan así cuando son producidas por el encuentro con otros cuerpos políticos, en principio ajenos a la composición presente y por ello intervinientes en encuentros imprevistos cuyo efecto, en general, cobra la forma de la “guerra”; aunque un efecto posible de las “causas externas” pueda ser la renovación del cuerpo político, pues lo obliga a una recomposición interna, el problema es, por un lado, que dicha recomposición tiende a constituirse en monárquica, y por el otro, que nada garantiza que así y todo no se siga la destrucción. Por este motivo, no es posible confiar en causas externas para renovar la vitalidad del cuerpo político: argumento que relativiza la ideología de la “guerra” determinante de la cohesión política y alimento de la virtud cívica, sostenida por el humanismo renacentista (y recuperada por Machiavelli en varios pasajes). Lo significativo de este punto es que, incluso en la reflexión sobre las causas externas, el retorno a los principios debe suponer alguna virtud en el cuerpo político – tal es la apuesta de *Il Principe* –, sin embargo, el principio del “retorno a los principios” es la prudencia interna, la *virtù* de un cuerpo político que puede ser causa de sí: es decir, la república democrática. Tanto las causas internas como las causas externas están inscriptas en el tiempo de la *ocasión* para la acción. El retorno a los principios por causas internas requiere el conocimiento de la propia singularidad, constituida tanto por la singularidad de los diversos modos en que el cuerpo se compone, como por la singularidad del tiempo presente, esto es, por el conocimiento de la *ocasión*, del tiempo oportuno para que la acción pueda ser renovación: creación y no repetición. Es en este caso – el único donde puede hablarse propiamente de la recuperación de la

<sup>4</sup> MACHIAVELLI, N. **Discursos sobre la primera década de Tito Livio**. Alianza, Madrid, 2000, III, 1, pp. 306-307.

virtud, de la potencia de actuar por medio de la cual el cuerpo político puede autoalterarse permanentemente y, por ello, durar – que se reabren las dos vías por medio de las cuales los cuerpos políticos operan sus transformaciones: por la virtud de un hombre o por la virtud de las instituciones. Como indicaremos más adelante, la puesta en duda de la virtud de uno y el modo en cómo comprender la renovación de las instituciones, no sólo muestra la diferencia entre el principado civil y la república, sino también, entre la república aristocrática y la república democrática<sup>5</sup>.

El cap. X del *TP*, objeto central de nuestro análisis, es dedicado a las causas que pueden transformar o disolver el Estado aristocrático. La estructura básica del capítulo es la siguiente: en los § 1 a 3 Spinoza va a reproducir el pasaje sobre el “retorno a los principios” y a discutir las dos formas institucionales mencionadas por Machiavelli que permitieron a los romanos el retorno a los principios: la figura del dictador y los tribunos de la plebe. Los § 4 a 8 son dedicados a los vicios del Estado aristocrático que no pueden ser alterados por los ordenamientos (la forma del Estado): fundamentalmente, el deseo de riquezas y de lujo. En los § 9 y 10, finalmente, Spinoza se interroga si existen causas internas (además de las mencionadas y resueltas en 4-8), que puedan transformar o destruir el Estado aristocrático. La conclusión del capítulo, finalmente, resulta compleja y desconcertante, teniendo en cuenta que el horizonte abierto por el tratado encuentra en el *imperium democraticum* la única forma de gobierno «absoluto»: el Estado aristocrático “es eterno o, en otros términos, [que] no puede ser disuelto o

transformado en otro por ninguna causa interna”. Spinoza llega a tal conclusión teniendo en cuenta dos motivos: en primer lugar, porque bajo la tesis de que un Estado “eterno” es aquel que mantiene sus derechos incólumes, pues los derechos son el alma del Estado, afirma que existen derechos básicos del estado aristocrático, y si éstos se mantienen tal Estado no podrá ser destruido por ninguna causa interna (culpable) sino tan sólo por una fatalidad inevitable (causas externas); en segundo lugar, porque sostiene que el temor a la muerte, el terror, es la única causa que puede transformarlo (en el contexto se entiende que dicho terror proviene e la inminencia de una invasión, es decir, por causa externa). Esta pasión transforma al Estado aristocrático en una monarquía, pues dicho miedo lleva a buscar un gobernante-capitán. Y sostiene que dicho terror, dado que tienen una causa proporcionada, “no proviene de ninguna causa que pudiera ser evitada por la prudencia humana”.

\*\*\*

Desde diferentes contextos de análisis, Antonio Negri y Vittorio Morfino refieren a la recuperación spinoziana del potencial teórico de la idea del “retorno a los principios”, pero también afirman que Spinoza se aparta de las consecuencias específicas que de él deriva Machiavelli en el libro III de los *Discorsi*<sup>6</sup>. Ambos leen la exposición machiavelliana sobre el retorno a los principios señalando su límite al resolverse en alternativas todavía guiadas por el temor más que por la potencia de la virtud. Para Negri, el problema de Machiavelli es la ambigüedad de su teoría de las pasiones, que sería más bien fenomenológica (es decir, descriptiva) que genealógica, lo que impediría explorar su capacidad de dar origen<sup>7</sup>. Para

<sup>5</sup> Algunas referencias, en todos los casos diferentes a nuestra lectura, de este motivo poco tratado se encuentran en BADALONI, N. *Natura e società in Machiavelli*. En : **Inquietudine e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano**, Edizioni ETS, Pisa, 2004. BAUSI, F. *I ‘Discorsi’ di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*. Sansoni Editore, Firenze 1985. FEDEL, R. *Il ‘ritorno ai principi’ come recupero del fundamento nei «Discorsi» del Machiavelli*. **Revista Idee**, vol. 26-27, 1994. GILBERT, F. **Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento**. Einaudi, Torino, 1970. MANSFIELD, Jr. H. C. **Maquiavelo y los principios de la política moderna**. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

<sup>6</sup> También ISRAEL, N. *Tiempo y política en la obra de Spinoza*, **Revista Multitudes**, n° 2, mayo 2000, aunque no retoma el motivo que estamos trabajando y NOCENTINI, L. *Rimediare alla crisi dello stato. La ripresa spinoziana del tema del «ritorno ai principi» di Machiavelli*. **Revista Ethica**, Anno XIII (2001), n. 3 e 4, Settembre-Dicembre 2001; donde insiste en el vínculo entre “principio” y “potencia”, pero no problematiza la relación Machiavelli-Spinoza.

<sup>7</sup> Cfr., NEGRI, A., **El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad**. Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1994, pp. 107-108.

Morfino, Machiavelli habría sentado las bases para una nueva teoría de la historia, pero al no extraer de ella todas sus posibilidades estaría todavía demasiado ligado a la solución romana. En otros términos, habría una ruptura teórica todavía incompleta, razón por la cual en el cap. X del *TP* Spinoza recupera el *principio* pero critica lo que de él deduce Machiavelli<sup>8</sup>. Nuestra hipótesis de lectura difiere de la presentada por Negri e intenta avanzar sobre los pasos de la propuesta de Morfino, tomando cierta distancia de ésta, pues entendemos que Spinoza asume la lógica de los *Discorsi*.

Para volver a los *Discorsi* puede resultar útil releer la interpretación de Genaro Sasso – representativa de una lectura extendida entre los

<sup>8</sup> Para Morfino, en el *TP* “Machiavelli está presente en la construcción del modelo de la monarquía y está del todo ausente en aquel aristocrático, que, por su parte, no lo consideraba de modo negativo, sino simplemente no adaptable al modelo de la expansión”. Según Morfino, Spinoza cita expresamente a Machiavelli en el §1 bajo el principio *aut virtus aut fortuna*, pero a partir de allí y en los dos párrafos siguientes es donde aparece la “real confrontación” con el florentino. Esta confrontación se da a partir de los dos ejemplos que Machiavelli presenta como modelo de institución que permiten el “regreso a los principios”: el *dittatore* (que Machiavelli identificaría con la *balia*, gobierno extraordinario dotado de plenos poderes, instaurado en Florencia entre 1434 y 1494; *Discorsi*, III.1) y los tribunales de la plebe, instituciones que serán rechazadas por el *Syndicorum Concilium* propuesto por Spinoza. En cuanto a la institución del dictador propiamente dicha, Spinoza tomaría distancia de la opinión machiavelliana [*Discorsi*, I, 34], así como de la única causa señalada por éste de que la república degenera en tiranía, esta es, la prolongación de los mandatos [*Discorsi*, III, 24]. A propósito de los tribunales, independientemente de la “naturaleza tumultuosa” de esta institución, que según Morfino ambos valoran de manera antitética, se manifiesta explícitamente sus diferencias en la mención a la práctica del senado que hace elegir por la plebe los tribunales que le favorecían [*Discorsi*, I, 48]; MORFINO, V. **Il tempo e l’occasione. L’incontro Spinoza Machiavelli**. Il Filarete, Milano 2004, II.2.7 (pp. 111, 118-120). Una síntesis de las ideas expuestas en su libro se encuentran en L’oggetto del terzo genere di conoscenza in Spinoza, **Isonomia. Rivista di Filosofia**, 2004; Temporalità plurale e contingenza: l’interpretazione spinoziana di Machiavelli, **Revista Etica & Politica/Ethics & Politics**, 2004, 1. Aunque no directamente determinante para la lectura que proponemos en este ensayo, no quiero dejar de mencionar DEL LUCCHESI, F. **Tumulto e indignatio. Conflicto, diritto e multitudine in Machiavelli e Spinoza**. Ghibli, Milano 2004.

comentadores de Machiavelli – según la cual el cap. 1 del libro III de los *Discorsi*, e incluso el libro en su conjunto, carece de sistematicidad en razón de que no aporta nada nuevo a lo ya expuesto en los dos libros anteriores. En cuanto al cap. 1, aunque en él aparece por vez primera la tesis del “retorno a los principios”, este capítulo como tal repetiría al pie de la letra y de manera más sintética y simple un tema ya tratado con mayor detalle y complejidad en el cap. 18 del libro I. Para Sasso, la diferencia existente entre ambos capítulos remite a un giro determinista de Machiavelli de escaso valor teórico y explicable sólo por las diferentes circunstancias históricas y morales reconocibles por la datación de ambos libros: mientras que en I.18 el lugar de la virtud es mayor, en X.1 aparece el determinismo astral como modo de solucionar aquello que devendría un límite para la voluntad humana. Así, el efecto producido por esta última desconfianza en la virtud explicaría, por ejemplo, el papel otorgado a las causas externas y a la restitución de una figura unitaria del poder<sup>9</sup>.

La interpretación del pensamiento político de Machiavelli realizada por Sasso, tan distante de las lecturas realizadas por Negri y Morfino, nos permite insistir sobre un punto de singular importancia para nuestra lectura: el complejo sentido que posee el libro III de los *Discorsi* y, en particular, el motivo del retorno a los principios, puesto que en él se pone en juego el alcance y los límites de la *virtù* machiavelliana. Nuestra primera hipótesis de lectura – como intentaremos mostrar a continuación – es que Spinoza lee el cap. X.1 conjuntamente con el cap. I.18 deteniéndose particularmente en el libro III porque allí encuentra una redefinición más potente de la *virtù* que en el libro I, donde cierta confianza republicana es más clara, pero también más ambigua en relación a su ruptura con el humanismo cívico; ruptura presente claramente en el realismo de *Il Principe*, pero aquí orientada por la búsqueda de su potencia democrática. Spinoza opone la institución del *Syndicorum Concilium* tanto a la institución del dictador como de los tribunales, aduciendo dos razones: porque

<sup>9</sup> Cfr., SASSO, G. **Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico**. Instituto italiano per gli studi storici in Napole, Napole, 1958, pp. 411-421.

la institución del dictador es una forma de tiranía (mientras que para Machiavelli, la tiranía provendría no de la institución en sí, sino de la prolongación de los mandatos)<sup>10</sup>; y porque la práctica del senado hacía elegir por al plebe a los tribunos que la favorecían<sup>11</sup>. Esta “crítica” que, como señala Morfino, Spinoza formularía a Machiavelli, entendemos que es elaborada a partir de los límites que el mismo Machiavelli señala en I.18 frente a la lectura humanista de Tito Livio:

1- La virtud de un solo hombre es insuficiente para pensar el gobierno republicano-democrático:

[...] como el reconducir una ciudad a una verdadera vida política presupone un hombre bueno, y volverse, por la violencia, príncipe de una ciudad presupone uno malo, sucederá raras veces que un hombre bueno quiera llegar a ser príncipe por malos caminos, aunque su fin sea bueno, o que un hombre malo que se ha convertido en príncipe quiera obrar bien, y le quepa en la cabeza emplear para el bien aquella autoridad que ha conquistado con el mal. (Discursos, I, 18, p. 99).

<sup>10</sup> **Discursos**, III, 24. Para Spinoza, “cualquier hombre ambicioso de gloria buscaría con afán ese honor; y porque es cierto, demás, que en tiempos de paz no se mira tanto la virtud como la opulencia, y que, por tanto, cuanto más soberbio es uno más alcanza los honores [y como] no se puede pasar a un solo individuo manteniendo la misma forma de Estado, dicha potestad será en sí misma incierta y también, por tanto, la salvación y la conservación del Estado” (TP, X, 1, pp. 212-213).

<sup>11</sup> Cfr., **Discursos**, I, 48. Como observa Spinoza, “también en Roma eran perpetuos los tribunos de la plebe y, sin embargo, fueron incapaces de contener el poder de un Escisión. Y, además, tenían que trasladar al Senado lo que ellos consideraban beneficioso, y con frecuencia eran burlados por los senadores, quienes procuraban que la plebe favoreciera más a quienes ellos menos temían”. Hasta aquí, como veremos inmediatamente, la crítica de Spinoza es machiavelliana de comienzo a final. Ahora, conviene considerar el modo en que sigue el pasaje citado: “Añádase a ello que la autoridad de los tribunos frente a los patricios estaba respaldada por el favor de la plebe y cuantas veces la congregaban, parecía provocar una sedición más bien que convocar un Consejo. Ahora bien, todos estos inconvenientes no tiene cabida en el Estado que nosotros hemos descrito en el capítulo precedente” (TP, X, 3, p. 214). Distinguimos la crítica en dos partes pues la segunda hace referencia estricta a la comparación con el Consejo aristocrático, que obviamente no adquiere autoridad por el favor de la multitud.

Si bien es posible reconocer una diferencia entre quien se vuelve príncipe “por la violencia” (el principado por conquista) y quien se hace príncipe por el favor de los ciudadanos (el principado civil, que Machiavelli recupera para pensar en *nuovo principe*), figura que estaría más próxima al *dictador* romano (elegido por el senado), todas estas potestades representan la salida que requiere de la violencia como medio extremo frente a la corrupción, y por ello caben en la irresoluble paradoja planteada por Machiavelli, al mismo tiempo que suponen directamente la transformación del gobierno republicano en un principado:

[...] sería necesario que [la república] se inclinase más hacia la monarquía que hacia el estado popular, para que los hombres cuya insolencia no pueda ser corregida por las leyes sean frenados de algún modo por una potestad regia<sup>12</sup>.

Queda claro, tanto por el sinnúmero de estrategias esbozadas en *Il Principe* como por el carácter republicano de los *Discorsi*, que la identificación entre poder y persona (dado que el gobierno personal representa una de las fracturas expuestas por Machiavelli entre la lógica de las potencias sociales y la lógica de la virtud clásica, es decir, de las propiedades que revisten a un individuo particular, por lo cual la virtud clásica siempre estaría asociada a una ética) es la forma más inestable de orden político y la más frágil frente a la natural expansión de los poderes internos y externos. Una idea que Spinoza también recoge al inicio del TP, cuando afirma que el gobierno no depende de la virtud de uno (TP, I, 6); idea clave para entender la defensa de Machiavelli en V, 7.

<sup>12</sup> **Discursos**, I, 18, p. 92. Aquí vemos que, si bien Machiavelli identifica el dictador romano con la figura de la *balia* instaurada por los Médici en Florencia, la entiende de igual manera crítica: “decían los que gobernaron el estado de Florencia desde 1434 hasta 1494, que era necesario renovar el gobierno [...] y llamaban renovar el gobierno a llenar de terror y miedo a los hombres”, **Discursos**, III, 1, p. 308. En las *Istorie Fiorentine* identificará el mismo período mediceo bajo el signo de la decadencia florentina: “desde 1434 a 1494 [...] se abre de nuevo el camino a los bárbaros y cae Italia bajo su dominación”, **Historia de Florencia**, y otros textos, en *Obras históricas de Nicolás Maquiavelo*, Poseidón, Buenos Aires, 1943, V, 1, p. 237.

2- En cuanto a los tribunos de la plebe, sin entrar en contradicción con el elogio que realiza en muchos pasajes de su obra a la creación histórica de esta institución romana, Machiavelli también expresa claramente su desconfianza hacia el ideario humanista republicano de una forma institucional que sea en sí misma virtuosa. Es decir, cuando las instituciones dejan de considerarse producto y expresión de una relación entre los poderes sociales para convertirse en modelos autónomos de orden político en cuya forma jurídica está contenida la virtud, razón por la cual se sustraen también a la necesaria renovación, es decir, al “retorno a los principios”:

Podía un tribuno o cualquier otro ciudadano proponer una ley al pueblo, sobre la cual todo ciudadano podía hablar a favor o en contra, antes de que se tomase una decisión sobre ella. Este procedimiento era bueno mientras fueron buenos los ciudadanos, pues siempre es beneficioso que todo el que piense que una cosa va a redundar en beneficio público, tras haber oído todo, pueda escoger lo mejor. Pero cuando los ciudadanos se volvieron malos, este procedimiento resultó pésimo, porque sólo los poderosos proponían leyes, no para la común libertad, sino para acrecentar su propio poder, y nadie podía hablar en contra por miedo a ellos, de modo que el pueblo resultaba engañado, o forzado a decidir su ruina. (Discursos, I, 18, p. 90).

En este pasaje, como en el anterior, “bueno” y “malo” no hacen referencia a la presencia o ausencia de una virtud moral como condición de posibilidad de la virtud política –nada sería más distante al realismo de Machiavelli, como al de Spinoza –, sino a la trama pasional que en un determinado momento expresa las relaciones de poder entre las partes que componen el cuerpo político. Por otro lado, el juicio que Machiavelli expresa sobre el tribunado de la plebe se circunscribe a su valor político en el contexto de los conflictos romanos, pero la institución que Machiavelli identifica con la libertad republicana de Florencia es el *Gran Consejo* o *Consejo Mayor*, que tiene una similitud mayor con el *Syndicorum Concilium*

propuesto por Spinoza que con la institución de los tribunos<sup>13</sup>.

Existen otros elementos – fuera de la crítica de Spinoza a Machiavelli señalada por Morfino – que permite suponer la lectura conjunta de ambos libros de los *Discorsi*:

3- En I.18 se encuentra un conocido pasaje donde Machiavelli expone la relación entre leyes y costumbres, relación a partir de la cual Spinoza presenta la lógica de las reformas que permitirían curar los vicios del gobierno aristocrático: “Porque así como las buenas costumbres, para conservarse tienen necesidad de las buenas leyes, del mismo modo las leyes, para ser observadas, necesitan buenas costumbres”<sup>14</sup>. En los § 4-8 Spinoza trata sobre los vicios que no pueden ser alterados por los ordenamientos (forma del Estado). Estos son, fundamentalmente, el deseo de riquezas y de lujo. Spinoza se aparta de las argumentaciones presentes en I.18, porque va a tratar un problema específico del estado aristocrático, pero es justamente frente al problema de la degeneración oligárquica, que la presencia de Machiavelli se hace más evidente, tal y como trata este tema en muchos otros capítulos de los *Discorsi*<sup>15</sup>. Sin embargo, aún remitiéndonos sólo a *Discorsi* III.1, Spinoza

<sup>13</sup> Sobre este último punto, conviene aclarar que la edición *Tutte le opere* que poseía Spinoza en su biblioteca no contenía lo que más tarde aparecerá incluido en su opera omnia como “escritos políticos breves”. En dicha edición sólo aparecen los *Ritratti* de Francia y Alemania. Cfr. MORFINO, V. **Il tempo e l'occasione**, op. cit., Appendice: La biblioteca di Spinoza, pp. 241-242. Sin embargo, podemos suponer que sí era conocida por Spinoza la institución de los Consejos en las repúblicas del norte de Italia.

<sup>14</sup> **Discursos**, I, 18, p. 89. “No podrá, sin embargo, evitar que se infiltren los vicios que no pueden ser prohibidos por una ley” [§4], “Concluyo pues, que aquellos vicios ordinarios de la paz, a que aquí nos referimos, nunca deben ser directa, sino indirectamente prohibidos. Es decir, que hay que poner tales fundamentos al Estado, que de ahí se siga, no que la mayoría procure vivir sabiamente (pues esto es imposible), sino que se guíen por aquellos sentimientos que llevan consigo la mayor utilidad del Estado” [§6] (TP, X, 4 y 6, pp. 215-216).

<sup>15</sup> Por ejemplo, en *Discursos*, I, 2 al recuperar la teoría polibiana de las formas de gobierno; en I, 5 al tratar de la ambición; en I, 55, donde trata de los gentilhombres; pero principalmente en I, 37, donde muestra a partir del conflicto en torno a la ley agraria, que la división entre los nobles y el pueblo no está ligado a la cesión de honores sino de riquezas.

introduce el problema de la riqueza tal y como Machiavelli lo hace en este capítulo al tratar de la degeneración de las sectas, y en particular de la religión cristiana (y que trata en relación a las repúblicas, por ejemplo, en el cap. 16 del mismo libro). Como ya lo hemos indicado, la relación entre leyes y costumbres no responde al modelo clásico que parte de una comunidad ética (*ethos*) como marco natural que contiene los límites de la conflictividad política. Para ambos, la relación es comprendida a partir del vínculo entre los afectos y las leyes o, en otros términos, por la lógica relacional que funda las instituciones. Así, como indica Spinoza, el control de estos vicios puede realizarse a partir de leyes e incentivando ciertas pasiones: leyes que regulen el gasto y las deudas, y pasiones que no perjudiquen al Estado (aristocrático), como la avaricia y la gloria. Spinoza defiende la segunda estrategia por sobre la primera, ya que es preferible que los hombres que carecen de virtud no obedezcan por miedo. Por otro lado, critica los incentivos a la virtud, fundamentalmente los honores estatales, pues atentan contra la igualdad (aristocrática), de cuya pérdida se sigue la pérdida de la libertad<sup>16</sup>.

4- Finalmente, correspondería detenerse también en una notable diferencia entre los *Discorsi* III.1 y el *Tratado Político* X.1: allí Spinoza no menciona el “retorno a los principios” de las sectas, uno de los pasajes más importantes del texto machiavelliano. Esta omisión puede entenderse a partir de una aclaración de Spinoza, que nos indica que no tratará sobre la religión, porque ya lo ha hecho en el *Tratado Teológico Político* (en adelante *TTP*)<sup>17</sup>, pero si nos remitimos a aquella obra, podríamos interrogarnos si dicho tratamiento no podría leerse a partir de la idea machiavelliana del retorno a los principios: el *credo mínimo*, cuyo contenido es el amor y la obediencia, conceptos que – tal y como afirma Machiavelli – son el núcleo de la renovación de la religión cristiana que producen San Francisco y Santo Domingo. El pasaje de los *Discorsi* que Spinoza omite comentar podría permitir establecer una relación complementaria entre el

*Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político* fundada en la lectura de Machiavelli, autor que no aparece mencionado en el *TTP*: si bien en el *TP* Spinoza nos advierte que el tema ya ha sido tratado, no dejará de evocar la idea del *credo mínimo* como religión civil (*TP*, I, 5). Al respecto, más allá de las polémicas expresiones de *Il Principe* sobre la necesidad de aparentar las virtudes cristianas (comentarios sobre los que se centró la encarnizada crítica del antimachiavellismo jesuita antes que contra las estrategias para conservar el poder, como puede verse en *El príncipe cristiano* de Rivadeneira), conviene recordar que Machiavelli había tratado el vínculo entre religión y política en *Discorsi*, I.11-15, en los términos de una *religión civil* (entre otros temas, como el papel de los teólogos, los profetas y la lectura de los signos, Moisés, etc.)<sup>18</sup>. El análisis que Machiavelli realiza de la religión pagana romana a partir de la figura de Numa como legislador ésta directamente ligado a la obediencia por temor al castigo divino más que al amor, motivo de comparación a partir del cual señalará el carácter esencialmente antipolítico de la religión cristiana en *Discorsi* II, 2<sup>19</sup>. Si bien, en la comparación entre la religión cristiana y pagana podemos encontrar una diferencia con la idea spinoziana del *credo mínimo* como religión civil, idea que nos sugiere – luego de la demoledora crítica que ha realizado a la religión – la función de este concepto en el *TTP*, en el *TP* Spinoza no dejará de reconocer su escaso poder sobre los afectos: “la religión enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo, es decir, que defienda el derecho del otro como el suyo propio, nosotros

<sup>18</sup> Al igual que Spinoza, que en el *Tratado Teológico Político* plantea un nuevo método para leer las Escrituras, Machiavelli nos dirá que hay que leer las Escrituras con sensatez (“*chi legge la Bibbia sensatamente*”, **Discursos**, III, 30, p. 403).

<sup>19</sup> Una crítica que tiene dos dimensiones, por un lado la crítica al papel de la Iglesia de Roma como poder político: “Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido a nuestro país.”, **Discursos**, I, 12, p. 73; por el otro, la crítica a la ética cristiana que realza virtudes que expresan impotencia, como la humildad, la obediencia y la salvación individual, de manera tal que “este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados”, *Ibid.*, II, 2, p. 199.

<sup>16</sup> Una opinión contraria de Machiavelli en **Discursos**, I, 24.

<sup>17</sup> Cfr., *TP*, VIII, 46, p. 197-198. Lo único que agrega brevemente Spinoza aquí es una aclaración sobre la adecuación de la religión al régimen aristocrático.

hemos demostrado que esta enseñanza ejerce escaso poder sobre los afectos” (TP, I, 5, p. 81).

Pero, más allá de la omisión de Spinoza del retorno a los principios de las sectas que, como hemos visto, sugiere una relación aún más extensa entre religión y política que lo que podíamos imaginar al comienzo, volviendo al punto que nos interesa, la relación entre *Discorsi* III.1 y el *TP* X.1 respecto a este tema encuentra un punto de contacto entre la idea del retorno a los principios a partir de la lectura religiosa de la pobreza y la crítica al clero por las riquezas y el lujo que realiza Machiavelli, y la crítica a los vicios de la aristocracia, tema central de los parágrafos 4-8 en Spinoza: en ambos casos podemos imaginar la crítica a dos *instituciones* cuya deriva las convierte en oligarquías, una estatal, la otra eclesiástica. La interpretación que hace Machiavelli de la aristocracia como una oligarquía revestida de virtud, como hemos afirmado, ha sido ampliamente tratada en libros de los *Discorsi*, así como en lo que sigue del libro III.

A partir de lo dicho, y para concluir con este análisis, sería conveniente revisar la afirmación de Morfino según la cual para Machiavelli la aristocracia no es en sí misma negativa, sino sólo desde la perspectiva de la expansión del gobierno, tesis cierta en el contexto de la discusión entre las virtudes de la República y el Imperio, tal y como aparece en *Discorsi* II, 1-4), pero no extensible a la polémica central, que históricamente Machiavelli remarca entre la república popular florentina y la república aristocrática veneciana, justamente a partir de poner en el centro de discusión, frente a la aristocracia republicana florentina, lo que podríamos denominar la cuestión social, es decir, el poder oligárquico. Spinoza, como Machiavelli, sigue aquí una línea abierta por el realismo aristotélico, pero invirtiendo su lectura; la aristocracia como forma racional puede ser la más perfecta<sup>20</sup>, pero su ilusión desaparece una

<sup>20</sup> “Evidentemente, si los patricios que eligieran a sus colegas sin dejarse llevar por ningún sentimiento, sino por el sólo amor al bien público, no habría estado alguno que fuera comparable al aristocrático. Pero la experiencia basta para hacer ver con todo tipo de datos que la realidad es todo lo contrario” (TP, XI, 1, p. 221). “Sólo en él [estado aristocrático] la misma persona es, en términos absolutos, buena como hombre y como ciudadano, mientras que la de los demás son buenas para su propio régimen”, ARISTÓTELES, *Política*, 1293b.

vez que puede ser comprendida a partir de la génesis material oligárquica. Esta diferencia resulta fundamental para nuestro análisis y es uno de los motivos que hacen de los capítulos sobre la aristocracia un tema más que significativo en la comprensión del *TP*. Lo que aquí está en juego va más allá de la evidente oposición entre monarquía y república, para poner en cuestión el concepto mismo de república a partir de lo que Machiavelli – y el mismo Aristóteles – reconoce como el conflicto central de toda ciudad: el antagonismo entre oligarquía y democracia, es decir, entre la república aristocrática y la república democrática.

\*\*\*

La lectura conjunta de *Discorsi* I.18 y III.1 nos ha permitido ampliar la relación entre Machiavelli y la interpretación de Spinoza, pero más allá de esta hipótesis de lectura, la conceptualización más importante y problemática sigue estando claramente presente en III.1, donde se expresa la apertura a la dimensión temporal de la potencia contenida en la idea del “retorno a los principios”, principalmente a partir del desplazamiento machiavelliano de las causas externas a un segundo plano. Spinoza, al igual que Machiavelli, no deja de contemplar la necesaria participación de causas externas, y para ambos es claro que éstas no dependen de la virtud; así lo muestran los parágrafos 9 y 10 del cap. X del *TP*, donde justamente aparece el complejo pasaje de la “eternidad de la aristocracia”. Aun así, el interrogante que queda abierto en estos parágrafos finales se encuentra en estrecha relación con las ambigüedades del libro III de los *Discorsi*, de diferentes maneras señaladas por Sasso, Negri y Morfino. ¿Por qué Machiavelli introduce por primera vez la tesis del “retorno a los principios” en III.1 cuando un análisis casi idéntico, e incluso más completo y complejo, ya ha sido formulado en I.18 sin incorporar conceptos cuya ambigüedad lleva a suponer la recuperación de una perspectiva determinista, como la idea de guiarse por el movimiento de los cuerpos celestes? ¿Cuál es el motivo que lo lleva a introducir la idea del “retorno a los principios” siendo que sus implicancias ya han sido desarrolladas a lo largo de los *Discorsi* desde la perspectiva de la virtud?



Estos interrogantes, contextualmente reformulados, podrían ser dirigidos a Spinoza, y en particular a la afirmación de la eternidad del gobierno aristocrático, si adoptamos como punto de partida el comienzo del segundo capítulo dedicado al gobierno monárquico, donde en la definición de qué se entiende propiamente por “conservación” y “disolución”, podríamos encontrar una primera definición de la distinción entre “eternidad” y “duración”:

Los hombres tienden por naturaleza al Estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo [§1].

Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos disuelvan la sociedad (como acontece con frecuencia en otras asociaciones). Simplemente cambian su forma por otra, si es que las desavenencias no se pueden superar manteniendo la misma estructura de la sociedad. Por eso, cuando hablé de los medios necesarios para conservar el Estado, me refería a aquellos que son indispensables para mantener, sin notables cambios, su forma actual [§2] (TP, VI, 1-2, p. 122-123).

El anticontractualismo presente en estos pasajes del TP, donde la reflexión política no parte del origen voluntario y/o racional de la asociación política, muestran una proximidad más que significativa (dado el contexto intelectual del siglo XVII) con Machiavelli. El problema político no es cómo fundar las relaciones sociales entre los hombres (en términos spinozianos, la naturaleza *naturada* entendida como el conjunto de las relaciones entre los modos finitos es eterna, no así los modos y sus relaciones en su singularidad), sino cómo lograr que dichas relaciones sean libres y duraderas. Por otra parte, Spinoza se aproxima aún más a Machiavelli al definir cuál es la causa más potente de disolución de la relación (forma) que determina uno u otro orden social: “la sociedad siempre corre más peligro por los ciudadanos que por los enemigos, porque los hombres buenos son muy pocos. De donde se sigue que aquél, a quien se ha confiado todo el derecho del Estado, siempre temerá más a los ciudadanos que a los enemigos” (TP, VI, 6, p. 125).

¿Qué significa, entonces, la eternidad de la forma aristocrática, que no podría ser disuelta por ninguna causa interna?, siendo que esto valdría, en todo caso, para la “sociedad política” y no para las forma singular de tal o cual orden político. O, incluso adoptando una interpretación ya extendida sobre la valoración spinoziana de las distintas “formas” de gobierno, por qué atribuye la eternidad al orden aristocrático, concepto que en todo caso sólo valdría – y no sin equívoco – para la *democracia*, siendo la única “forma” acorde con la naturaleza humana y con las leyes de naturaleza, razón por la cual es definida como *absolutum imperium*. Como dijimos al comienzo, no queremos dejar de recordar que nuestro trabajo pretende continuar la vía propuesta por Vittorio Morfino, fundamentalmente a partir de dos motivos presentes en la ontología spinoziana, los de temporalidad y relación, con el objetivo de conducir estas conceptualizaciones hacia una reflexión política sobre el conflicto democrático.

\*\*\*

Su lectura de los *Discorsi* es precisa: porque las causas externas (accidentes externos) producen efectos indeterminados, el retorno a los principios se produce sólo por causas internas (virtud interna), estableciendo una relación particular entre sus partes, en este caso la denominada “aristocracia”. Si desde la perspectiva de la *eternidad* la aristocracia, como cualquier Estado, no es sino la expresión del derecho natural, es decir, la expresión de la potencia mediante la cual, en este caso, una parte (algunos) gobierna a otra (muchos); la restitución de un derecho (natural) aristocrático, el retorno a sus principios, responde a la necesidad de la *duración* de una forma específica de relación por la cual la unidad del cuerpo político requiere un “acuerdo” de dicha relación entre las partes (acuerdo que, como en Machiavelli, no es equivalente a voluntad ni producto de la deliberación). Para Spinoza, las formas de gobierno no se definen – como en Aristóteles – por la virtud de cada forma en sí; aquí son definidas por el fundamento y distribución de la trama pasional y lo que ésta produce en términos “institucionales”: son

formas de relaciones, entre uno y muchos, entre unos pocos y muchos y entre los muchos entre sí. En cada caso, *durar* es decir, permanecer en la existencia, en tanto el *conatus* es la capacidad de existir y obrar, supone restituir la potencia que articula la relación entre las partes del cuerpo político. He aquí donde aparece la clave que liga tan estrechamente a Machiavelli con Spinoza y hace del último la exposición sistemática de la ontología ausente en el primero: una ontología relacional de la potencia<sup>21</sup>.

Si el límite de una potencia se encuentra en la relación con otras potencias, tanto potencia como impotencia son términos que expresan una relación: y la relación se establece con cuerpos externos o entre las partes de un mismo cuerpo (político) en tanto que es un cuerpo “compuesto”, de manera tal que podemos hablar de causas internas y externas del incremento o decrecimiento de la potencia. Tanto para Spinoza como para Machiavelli, la democracia (la república democrática) es el modo de relación política que expresa de manera más perfecta el *conatus* colectivo, es decir, la *duración* como *incremento* de las potencias en tanto el cuerpo político se convierte en causa (interna) de sus afecciones. Para Spinoza, como para Machiavelli, el gobierno aristocrático no denomina otra cosa que el poder oligárquico y su potencia a partir de las relaciones internas que establece – como toda forma de gobierno – con los “muchos”, la multitud. Por este motivo, cuando Spinoza trata los vicios de este Estado, se refiere a aquellas tendencias que llevan a un deseo exacerbado por la adquisición y acumulación de bienes materiales, los cuales pueden ser controlados vinculando ese deseo al bien del Estado (en otros términos, haciendo pasar este bien parcial por un beneficio común). Es por esta razón, mediante la “solución” de los conflictos entre los pocos y los muchos, que Spinoza dirá que ya no existe causa interna que pueda destruir este Estado. Y, en consecuencia, en tanto que la amenaza de una potencia externa excede – en principio – aquello de lo que dicho Estado puede ser causa, sólo queda como causa

de su disolución una causa externa, que lo conduzca – también por deducción – a mutar en Estado monárquico (nunca, por una causa externa, en democrático).

En el *TP*, como sucede en la *Ética*, la relación entre el concepto de eternidad y duración no tiene un sentido unívoco. En cuanto al primero, en algunos casos, cualifica el poder de la sociedad y en otros se confunde con una expresión que designa una duración prolongada<sup>22</sup>. En el § 25 del cap. VII, donde trata de la monarquía, puede verse los dos sentidos y el vínculo que Spinoza traza entre ellos: “porque la elección del rey, al hacer la multitud, debe ser, en la medida de lo posible, *eterna*. De lo contrario, será inevitable que el poder del estado pase con frecuencia a la multitud, lo cual supone un cambio radical y, por lo mismo, sumamente peligroso”. Y al referirse al problema de la sucesión hereditaria y de qué manera debe entenderse la conservación de un bien por derecho natural, nos dice que, a diferencia de la herencia privada, donde el individuo “puede disponer de sus bienes, no en virtud de su poder, sino de la sociedad, el cual es *eterno*”. Este caso difiere del poder del Estado, pues “la condición del rey es totalmente otra, ya que la voluntad de rey es el mismo derecho civil y la misma sociedad. Muerto, pues, el rey, en cierta medida ha muerto la sociedad, y el estado político retorna al estado natural” (*TP*, VII, 25, pp. 156-157; la cursiva es nuestra). El derecho natural de la sociedad es eterno, pero cuando ese derecho es “cedido” a una autoridad política como la monarquía se espera que sea *en la medida de lo posible* de manera eterna, es decir, que *dure* indefinidamente o, en otros términos, se entrega sin un plazo de caducidad: es la determinación del derecho natural que permite comprender el paso de la idea de derecho en términos de eternidad a duración, pues el derecho en tanto que es determinado, sea en un individuo, sea en el Estado, sólo puede

<sup>21</sup> La expresión *ontología relacional* es utilizada por primera vez por BALIABAR, E., **Spinoza et la politique**, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, pero desde una teoría general de la “comunicación”, que excede el sentido que queremos darle aquí.

<sup>22</sup> Al respecto del planteo del problema y una interesante lectura del mismo, la tesis doctoral inédita de ITOKAZU, Ericka. **Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa**. Universidad de San Pablo, 2008. Conviene tener presente también que el término latino *aeternitas* contiene el sentido de duración temporal prolongada.

concebirse desde la perspectiva de la duración<sup>23</sup> (por dicha razón, el derecho natural del individuo, en el estado natural, se encuentra radicalmente reducido y sólo de la democracia puede decirse que sea un *imperium absolutum*). En el caso de la monarquía, la idea de que el poder del rey es eterno se entiende en cuanto su poder se identifica con el poder de la sociedad misma, así es ella la que permite atribuir – de manea impropia – eternidad al poder monárquico y no a la inversa. Podríamos decir, sin caer en contradicción, que su poder es eterno mientras dura.

El sentido del término *aeternitas*, como puede verse, involucra más que una ambigüedad semántica, que podría resolverse según el contexto en el que se usa la palabra. En el cap. VIII, dedicado a la aristocracia, Spinoza diferencia este Estado del monárquico y dice de esta diferencia que es “enorme”:

[...] los reyes son mortales, mientras que los Consejos son *eternos*; de ahí que el poder de un estado, una vez que ha pasado a un Consejo suficientemente amplio, no retorna jamás a la multitud, cosa que no vale para el Estado monárquico, como hemos probado en el §25 del capítulo anterior<sup>24</sup>.

Efectivamente, la diferencia es *enorme*: los Consejos, a no ser por causas externas, no mueren jamás. El estado aristocrático, en cuanto gobierna mediante Consejos, ha realizado el salto fundamental del gobierno de una persona al gobierno de una institución. He aquí, más allá de la casuística de las formas de gobierno, la

<sup>23</sup> En el §27 del mismo capítulo, contemplando este uso incluso en un sentido más literal, Atilano Domínguez traducirá *in aeternum* por *siempre*: “*Dominantibus propria est superbia. Superbiunt homines annua designatione: quid nobiles, qui honores in aeternum agitant!*”- “Lo característico de quien manda es la soberbia. Si se enorgullecen los hombres con un nombramiento por un año ¿qué no harán los nobles, que tienen siempre en sus manos los honores?” (p. 158); traducción que sin advertencia previa no permite reconocer el problema presente en el capítulo sobre la aristocracia.

<sup>24</sup> TP, VIII, 3, p. 168 (la cursiva es nuestra). La línea que antecede el pasaje citado dice: “el rey necesita ineludiblemente consejeros, pero este Consejo no los necesita en absoluto”, marcando claramente la diferencia entre un consejo consultivo y un Consejo como órgano máximo de gobierno.

compleja relación entre aristocracia y democracia o, en términos clásicos, entre democracia y república. El problema no suficientemente atendido del gobierno aristocrático-oligárquico es que, a diferencia de la monarquía, el poder *no retorna jamás a la multitud* por ninguna causa externa. De Aristóteles a la era de las revoluciones la república se ha opuesto a la monarquía y, en particular, a los peligros del gobierno tiránico bajo la distinción fundante entre *dominus* y *politeia*. Será Machiavelli, y como vemos Spinoza, quienes por primera vez señalen el conflicto interno de la república, entre los pocos (como sea que históricamente se configure socialmente el poder de los “mejores”) que merecen gobernar y los muchos, que tienen derecho a un gobierno pero no merecen gobernar<sup>25</sup>. Volviendo a la perspectiva que hemos adoptado para plantear este problema, el sentido de la relación *eternidad-duración* en la monarquía difiere del sentido que aparece en la aristocracia, pues, como lo muestra también Machiavelli, la temporalidad de las acciones individuales (virtuosas o no) difiere de la temporalidad de las acciones institucionales.

Si, hasta aquí, podemos entender por qué motivo Spinoza introduce la idea del “retorno a los principios” al tratar del estado aristocrático, queda por ver en qué sentido cabe comprender la afirmación de que este Estado “es eterno o, en otros términos, [que] no puede ser disuelto o transformado en otro por ninguna causa interna” (TP, X, 10, p. 219; la cursiva es nuestra). En lo que resta, andaremos a tientas, pues si suponemos que Spinoza sigue la vía abierta por Machiavelli debemos suponer también que la ausencia que se hace notar en el capítulo final dedicado a la aristocracia debería estar presente al tratar de la democracia: esto es, la renovación permanente de los *ordini*, más allá de la necesaria renovación de las *leyes* (sobre la guerra, el lujo, etc.), definición expresamente expuesta del “retorno a los principios” dad por Machiavelli en *Discorsi* III.1.

<sup>25</sup> La radical dimensión democrática de Spinoza, a partir de una crítica a la idea de *mérito*, que muestra el real alcance de su constante toma de distancia con los moralistas, es maravillosamente expuesta en TATIÁN, D. **Spinoza, el amor del mundo**. Altamira, Buenos Aires, 2004, en el capítulo “Más allá del mérito”. En un sentido que creemos no distante, también la potente idea de igualdad presente en la obra de Jacques Rancière.

¿Dónde se encontraría, entonces, la fragilidad o impotencia del estado aristocrático que podría llevarlo a mutar en dirección a la democracia?

Finalmente, para que todos los derechos absolutamente fundamentales del Estado sean *eternos*, se establecerá que sea declarado reo de lesa majestad todo aquel que ponga en tela de juicio ante el Consejo Supremo algún derecho fundamental, como la necesidad de prolongar el mando de algún jefe militar o de disminuir el número de patricios, y cosas por el estilo. Y no sólo se le condenará a muerte y se confiscarán sus bienes, sino que se exhibirá en público algún signo de su castigo para *eterna memoria* (TP, VIII, 25, p.181; la cursiva es nuestra).

Aquí, alterar el Estado es pretender modificar los derechos “fundamentales” que definen la singularidad de esta forma de gobierno. En particular, disminuir el número de patricios, como es propio de la soberbia de quienes *detentan los honores eternamente*, lo que no haría más que radicalizar el conflicto entre los pocos y los muchos, de manera tal que este Estado debe recurrir, como el estado monárquico, a instalar el miedo dentro del mismo patriciado y, por extensión, en la multitud. La *memoria eterna* del miedo – más allá de la contradicción terminológica evidente, si consideramos dicha expresión desde la parte V de la *Ética* – es una condición estructural de este Estado, al igual que en el Estado monárquico. La “enorme” diferencia entre un Estado y otro se reduce cuando la obediencia se sostiene por el miedo. Por supuesto, para Spinoza ningún orden político suprimen absolutamente las pasiones del miedo y la esperanza, pero la particularidad de este Estado, al igual que del monárquico, es que el miedo es la pasión permanente (memoria eterna) de la mayoría, además de que en la aristocracia la esperanza secular es naturalmente limitada por la forma de este gobierno.

Finalmente, en el cap. X, luego de parafrasear a Machiavelli, insistirá contra la virtud de uno (que, para ser estable debería ser *eterna*, lo que implicaría un cambio de régimen político, §1) frente a la virtud del Consejo Supremo, el único que puede ser efectivamente *eterno* (§2), dado que su mecanismo permite que el número (y el voto secreto) resista a la ambición de algunos sin verse perjudicado, y concluye que:

Sin duda que, si algún Estado puede ser *eterno*, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma (*anima*) del estado son los derechos [...] Habiendo probado, pues, que los derechos básicos de las dos formas de estado aristocrático están acordes con la razón y el común afecto de los hombres, ya podemos afirmar que, si hay algún Estado *eterno*, necesariamente son éstos, o que, al menos, no pueden ser destruidos por ninguna causa culpable, sino tan sólo por una fatalidad inevitable<sup>26</sup>.

Todo cuerpo es – para Spinoza – una relación de movimiento y reposo entre sus partes (Machiavelli, en otros términos, lo pensará a partir de la idea de *cuerpos mixtos*). Nada hay en un cuerpo, y por extensión en los cuerpos políticos, que limite (o incremente) su potencia más que su relación con otros cuerpos. Si pensamos en el cuerpo aristocrático, es del equilibrio entre sus partes más importantes, los patricios, y luego ésta con la multitud, lo que permite considerar a este cuerpo “eterno”, es decir, mientras se mantenga la proporción entre actividad y reposo de una mayoría y una minoría. Sin embargo, la relación actividad-pasividad, mayoría-minoría y movimiento-reposo no se corresponde directamente, pues es la parte que permanece, que *dura*, la que da unidad al cuerpo, es decir, la que es activa a la vez que minoritaria (el Consejo aristocrático), mientras que es la parte mayoritaria la que varía, se mueve (fluctúa), y por ello deviene pasiva en esta relación política (la multitud). Nada hay en el análisis de las formas de gobierno que realiza Spinoza que indique la necesaria mutación de una a otra forma, como en la casuística clásica;

<sup>26</sup> TP, X, 9, pp. 217-218 (la cursiva es nuestra). En la nota 317 de la edición española dedicada a este pasaje Atilano Domínguez afirma “La idea de la eternidad de los Consejos numerosos (gobiernos democráticos), afirmada en principio (VIII, 3, pp. 325/10 ss.), admite aquí sus posibles límites”. Atilano Domínguez llama la atención sobre algo que no parece resultar demasiado complejo, que la eternidad de una forma de gobierno se encuentra limitada por fuerzas externas que resultan inevitables o, en otro sentido, que su potencia considerada en sí es eterna, pero considerada en relación con otras potencias es finita (limitada). Sin embargo, da por sentado que Spinoza consiente en atribuir eternidad a los Consejos porque son democráticos, sea cual sea la forma de gobierno que integren. Pero, ¿cómo es posible hablar a la vez de gobierno aristocrático y gobierno democráticos?

por esta razón, cualquier forma en cuanto tal puede ser eterna, es decir, durar indefinidamente. Pero la tensión que se da en la relación actividad-pasividad, mayoría-minoría y movimiento-reposo en el gobierno aristocrático muestra su fragilidad interna. Por este motivo, el “retorno a los principios” de este Estado se identificará más con la *duración* como *conservación* (de sus derechos fundamentales) que con la duración como *renovación*, transformación, composición y recomposición de las potencias del cuerpo político, como lo muestra claramente Machiavelli, es la virtud del gobierno *popolare* o democrático.

La ausencia de la parte final sobre la democracia no nos impide reconocer que la lógica del TP contiene operando desde el inicio – como lo hemos sostenido – la idea del “retorno a los principios”, en cuanto que, para cada forma de gobierno, Spinoza propone el mismo mecanismo de potenciación: el Consejo, y consejos cada vez más amplios. Este es el “principio democrático” que opera desde inicio y contiene dos realidades de la multitud: que es ella quien posee el derecho natural a lo que puede (el derecho eterno está en la sociedad) y que es su impotencia lo que explica el hecho de estar excluida del gobierno (tanto en la monarquía como en la aristocracia). La democraticidad de los Consejos, es decir, la dinámica de la inclusión progresiva de un mayor número de ciudadanos en el gobierno, encuentra sentido en cuanto la *multitudo* no es un sujeto colectivo indiviso; también está compuesta de actividad y pasividad, por eso Spinoza dirá que, en el caso de la monarquía, “la espada o derecho del rey es, en realidad, la voluntad de la misma multitud *o de su parte más fuerte*; o también del hecho de que los hombres dotados de razón nunca renuncian a su derecho hasta el punto de que dejen de ser hombres y se trata como ganado” (TP, VII, 25, p. 157; la cursiva es nuestra). Sin embargo, esta dinámica de inclusión, que se corresponde con una mayor potenciación de la multitud (de partes de ella) no es un continuo cuantitativo: como vimos, el paso del derecho del rey al derecho de un Consejo introduce otra dimensión de la potencia: la “eternidad” de las instituciones. Es este nuevo elemento el que lleva a Spinoza a hablar de la eternidad de la aristocracia o, en otros términos, de la *república* aristocrática.

Es la institución del Consejo y no una “naturaleza aristocrática”, principio de la metafísica clásica y medieval donde lo superior gobierna a lo inferior, lo que hace a este régimen eterno, de allí que la tensión entre república y democracia abierta por Machiavelli permita restituir la división y la lógica del poder (potencia) en el interior misma de la trama institucional. A la progresiva participación de ciudadanos en el gobierno se suma la cualidad de la participación y su complejidad, es la relación entre ambas formas de composición de la potencia que se va construyendo la idea de democracia y no, como sostiene Negri, del antagonismo constitutivo entre poder constituyente y poder constituido. Por supuesto, los términos “cualidad” y “cantidad” resultan equívocos: pues la composición no se da entre uno y otro, sino que son dos perspectivas que permiten pensar una y la misma *transitio* de una menor a una mayor potencia de existir y obrar, razón por la cual en la *acción* – el retorno a los principios – calidad y cantidad se alteran mutuamente y no pueden desarrollarse de manera autónoma sino a costa de su despotenciación: como Spinoza dirá – interpretando a Machiavelli – cuando los pueblos buscan mudar de estado matando al tirano y no atacan las causas de la tiranía (TP, V, 7).

Un significativo párrafo del capítulo sobre la aristocracia, que conviene recuperar en su extensión, nos permite una reflexión final sobre el motivo que hemos planteado:

Efectivamente, los hombres son por naturaleza enemigos; de ahí que, aunque estén unidos y vinculados por las leyes, conservan siempre su naturaleza. Por eso, creo yo, es un hecho que los Estados democráticos se transforman en aristocráticos, y estos en monárquicos. En efecto, yo estoy convencido de que muchos Estados aristocráticos fueron antes democráticos. La razón es obvia. Cuando una multitud que busca nuevos territorios, los ha hallado y cultivado, todos sus miembros mantienen igual derecho a gobernar, puesto que nadie cede voluntariamente a otro el mando. Ahora bien, aunque cada uno de ellos considera justo que el mismo derecho, que otro tiene sobre él, lo tenga él sobre el otro, le parece, sin embargo, injusto que los peregrinos, que llegan a su país, disfruten de iguales derechos en el Estado que ellos habían

buscado con su sudor y habían ocupado a costa de su propia sangre. Cosa que ni los mismos peregrinos niegan, dado que emigran a ese Estado, no para mandar, sino para arreglar sus propios asuntos, y les parece suficiente que se les dé libertad para administrar sus cosas con seguridad. Al poco tiempo, sin embargo, aumenta la población con la afluencia de peregrinos, los cuales adoptan poco a poco las costumbres de aquel pueblo, hasta que, al fin, el único detalle que los distingue de los nativos, es que carecen del derecho de acceder a puestos de honor. Y, mientras el número de peregrinos crece de día en día, el de ciudadanos decrece por múltiples motivos. Con frecuencia, en efecto, se extinguen familias, otros son excluidos por sus crímenes, y la mayor parte se desinteresan de los asuntos públicos por penuria familiar. Los más pudientes, entre tanto, ponen todo su empeño en gobernar solos. Y así el Estado pasa paulatinamente a unos pocos y, finalmente, a consecuencia de las facciones, a uno solo” (TP, VIII, 12, p. 174).

Este relato de Spinoza resulta significativo por dos motivos: en primer lugar, porque invierte la lógica del paso del estado natural al estado civil realizada en el *TTP*, como procedimiento omnicomprendido para pensar el orden político; en segundo lugar, porque muestra un estrecho vínculo con Machiavelli, al tomar como motivo la constitución de la república aristocrática veneciana, modelo de república perfecta para la aristocracia florentina y los modernos republicanos, que Machiavelli va a cuestionar en más de un pasaje de los *Discorsi*. Para ambos, las enemistades son constitutivas de todo orden social y pueden desembocar en el problema de las *facciones*. Partir del conflicto permite pensar en dirección inversa la línea monarquía-aristocracia-democracia y adopta el modelo veneciano como centro de la reflexión, al plantear la tensión entre ciudadanos y peregrinos (extranjeros). En su origen democrático (origen que – conviene considerar – es de una comunidad simple, en términos políticos como económicos), la agregación de población hace a este Estado aristocrático, sin embargo no deja de ser “acorde con la razón y con el común afecto entre los hombres”, pues permite el acuerdo sobre la división entre los derechos públicos y privados según la *utilidad*

(deseo) de cada quien. Pero el *tiempo*, que en momento posibilita hacer “razonable” el argumento de la antigüedad de los habitantes “nativos” (la historia, la tradición), invierte la ecuación haciendo de quienes en su *origen* estaban excluidos, partes constitutivas de este cuerpo, de manera tal que sólo la *conservación* de la antigua institución del Consejo aristocrático establece la diferencia entre unos y otros. La lógica del retorno a los principios podría conducir a una *renovación* de las instituciones, para restituir la potencia democrática original que, como en el caso de la revuelta de los Ciompi en Florencia o los tribunales del pueblo en Roma, no tiene por que remitir a un origen histórico, sino al estado real en que se encuentran las potencias de un cuerpo político. Como puede verse en el caso del presente relato, es justamente el principio de remisión al origen en términos de conservación lo que lleva a la mutación de este cuerpo por causas internas. Pero los ciudadanos más ricos (pudientes) – que de manera no paradójica coinciden con los de antiguo linaje, pues la dominación política es también dominación económica –, por ambición desean gobernar solos, conservar el poder que tienen. Allí emerge la *división* en la escena pública, ya configurada en las relaciones socio-políticas que el cuerpo se ha dado, y el conflicto político se define en términos de facciones (motivo central de las *Istorie Fiorentine* de Machiavelli), cuya resolución tiende a desembocar en el gobierno de uno como solución al desgarramiento que se ha generado en este cuerpo (motivo de *Il Principe*).

Importa poco si la génesis descrita por Spinoza coincide o no con la génesis histórica del Estado veneciano. Lo interesante aquí es que imaginar un origen democrático permite mostrar que nadie es originalmente *patricio*, por el contrario, esta categoría necesariamente aparece al mismo tiempo que la de *plebeyos*, es decir, producto de una relación y, la mismo tiempo, instalación del conflicto democrático. De esta manera, democracia y conflicto tienen el mismo origen, pues la democracia (el deseo de los hombres de no ser mandados, que en Spinoza se expresa claramente como el deseo de todos de mandar, una vez que se ha definido una ontología de la potencia) es *siempre* (*in*

*aeternum*) el deseo natural de existir y obrar, es decir, de incrementar la potencia. Pero el conflicto democrático, si transita la vía de la enemistad a las facciones, hace de ese mismo deseo la exigencia de la *conservatio* (por la lógica de las pasiones del miedo-seguridad): la monarquía, el principado, el gobierno de uno. El “retorno a los principios”, del cual puede valerse el Estado aristocrático para prolongar, mediante la ampliación regulada del Consejo, su duración, no puede sino desnudar la “imaginación del origen patricio” en una forma claramente oligárquica de gobierno, abriendo inevitablemente la tangente democrática al necesitar romper la división “ciudadano-extranjero” y exponer la división real entre “ricos-pobres”; así, el retorno no puede sino ser *transitio* de una menor a una mayor potencia de la comunidad. Si la democracia es el *imperium absolutum* no es porque se disuelva la conflictividad, pero tampoco porque se ha encontrado una forma de gobierno – la república – que garantiza por su *forma* la “eternidad”, sino porque su dinámica es la única que, frente a la exigencia que cada tanto expone a los cuerpos complejos a la *necessità* de retornar a sus principios, hace del conflicto la *ocasión* para la expansión de las potencias, que no implica una mutación de gobierno, sino una ampliación por causas internas, del *conatus* de la multitud.







## NADA MÁS ABSURDO. VACÍO, NATURALEZA Y VERDAD EN LA CORRESPONDENCIA ENTRE HENRY OLDENBURG - BARUCH SPINOZA (1661-1676)

VERÓNICA HENDEL \*

### I. LAS PALABRAS

**I**lustrísimo señor, honorable amigo:  
Cuando lo visité recientemente en su retiro de Rijnsburg, me fue tan penoso apartarme de su lado, que no bien estuve de regreso en Inglaterra, he tratado de ligarme nuevamente con usted cuanto fuera posible, al menos por el comercio epistolar. Un conocimiento de las cosas esenciales, unido a la afabilidad y a la belleza de las costumbres (con todo lo cual la Naturaleza y su propio esfuerzo lo han provisto a usted muy abundantemente) poseen tal atractivo en sí mismos que conquistan el amor de todos los hombres sinceros y de amplia cultura. Por lo tanto, excelentísimo señor, estrechemos nuestras diestras como prueba de amistad sincera y cultivémosla asiduamente con todo género de atenciones y favores. [...].

Ahora se están imprimiendo aquí unos “Ensayos fisiológicos” escritos por un ilustre inglés y hombre de extraordinaria erudición. Tratan de la naturaleza del aire y de su propiedad elástica, probada con cuarenta y tres experimentos; además, de los fluidos y sólidos y de otras cosas similares. No bien salgan de la prensa procuraré enviárselos por intermedio de un amigo, que tal vez atraviese el mar.

Mientras tanto, consérvese usted bueno y recuerde mucho a su amigo que es con todo afecto y devoción suyo,

ENRIQUE OLDENBURG

[CARTA I. AL ILUSTRÍSIMO SEÑOR BARUCH DE SPINOZA]

\* Doctoranda en Ciencias Sociales – Área: Estudios de la subjetividad (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES). Becaria doctoral del CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS, con sede en la UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES. Docente de la FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES y de la FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UBA.

Vacío, naturaleza y verdad. Palabras que habitan aquellas cartas que Oldenburg envía a Spinoza, y Spinoza a Oldenburg. Palabras y más palabras que van y vienen en manos de mensajeros, amigos, conocidos, colegas. Algunas se pierden y nunca llegan. Otras demoran meses en ser enviadas. Pero esas palabras, que adoptan la forma de cartas, y que llegan a nosotros a modo de epistolarios, constituyen un problema ligado al sentido y a la verdad. Si el siglo XVII constituyó un ámbito de diálogo singular, un tiempo de guerras y profundas transformaciones, de debates e invenciones, las palabras, la lengua, fueron juez y parte de dichos procesos, adquiriendo una importancia singular, transformándose en el eje de encarnizados debates y haciendo de barro de la creación en otros. Estas mutaciones, que tuvieron lugar durante la Temprana Modernidad, se encuentran presentes en el comercio epistolar que ligará a Enrique Oldenburg (1619-1677) y a Baruch de Spinoza (1632-1677) entre 1661 y 1676. Mutaciones que se encarnan en múltiples encuentros y desencuentros, malos entendidos, tensiones y distanciamientos. Hasta terminar aceptando que con las mismas palabras nombran cosas radicalmente distintas y absolutamente incompatibles. Esta controvertida faceta del lenguaje como artefacto o invención también se encuentra presente en la famosa “carta” que Robert Boyle (1627-1691) le enviara a su querido sobrino, el Conde de Dungarvan en el año 1660<sup>1</sup>; pieza clave en el proceso de creación de un

<sup>1</sup> Estamos haciendo referencia al tratado “NEW EXPERIMENTS Physico-Mechanicall, Touching The SPRING of the AIR, and its EFFECTS”, que Robert Boyle escribió a modo de carta a su sobrino y, luego, publicó. Se trata del relato de 43 experimentos realizados a fin de comprobar la existencia del vacío de aire empleando una bomba de vacío.

dispositivo que comenzará a modificar, hasta sellar, aquello que se encontraba en tensión, nada menos que la forma de concebir a los hombres y a la naturaleza.

Podríamos comenzar nuestro “recorrido epistolar” diciendo que el *testimonio* y el *experimento* son las dos nociones clave de aquel famoso debate en torno a la “invención” de la bomba de vacío y al estatuto de este último elemento que, en esta ocasión, abordaremos a través de las cartas ya mencionadas<sup>2</sup>. Dos cuestiones en disputa que nos remiten a una tercera, la *Naturaleza* y, fundamentalmente, a la posibilidad de producir y fundar un nuevo “conocimiento auténtico”. Al interior de los análisis recientes de esta controversia<sup>3</sup>, los protagonistas principales de la misma han sido Robert Boyle y Thomas Hobbes (1588-1679), es decir, el inventor de la bomba y su oponente local más vigoroso. “Si vamos al extremo de la simetría entre las dos invenciones de nuestros dos autores”, señala Bruno Latour, “comprendemos el hecho de que Boyle no crea simplemente un discurso científico mientras que Hobbes haría lo mismo para la política; Boyle crea un discurso político de donde la política debe ser excluida, mientras que Hobbes imagina una política científica de donde la ciencia experimental debe ser excluida. En otros términos, inventan nuestro mundo moderno, *un mundo en el cual la representación de las cosas por intermedio del laboratorio está dissociada para siempre de la representación de los ciudadanos por intermedio del contrato social*” (Latour, 2000; 52-53).

<sup>2</sup> La bomba de vacío de Robert Boyle posee un carácter canónico en los textos científicos, en la pedagogía de la ciencia y en la disciplina académica de la historia de la ciencia. Su invento, sus escritos y su experimento a fin de comprobar la existencia del vacío generaron un intenso debate del cual participaron la gran mayoría de los pensadores de la época.

<sup>3</sup> Entre ellos debemos mencionar especialmente los textos de Steven Shapin, Simon Schaffer y Bruno Latour. Shapin, Steven, Schaffer, Simon [1985] (2005). *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes; Shapin, Steven. “Pump and Circumstance: Robert Boyle’s Literary Technology”. *Social Studies of Science*, Vol. 14, N° 4 (Nov. 1984), pp. 481-520; Latour, Bruno [1991] (2007). *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Sin embargo, nuestra propuesta en este caso no es centrarnos en Thomas Hobbes como adversario de Boyle, tal como se ha hecho hasta el momento, sino volver la mirada hacia la correspondencia entre Baruch de Spinoza y Robert Boyle, con Enrique Oldenburg<sup>4</sup> desempeñando el rol de intérprete-intermediario. Si el debate en torno a la existencia del vacío puede ser considerado como un acontecimiento clave en la emergencia de un nuevo principio de simetría destinado a explicar al mismo tiempo naturaleza y sociedad (vinculado a aquello que Bruno Latour denominará “Constitución moderna”)<sup>5</sup>, entonces la introducción del pensamiento de Baruch de Spinoza en el marco de dicha controversia, tal vez, nos permita iluminar la misma con otra tonalidad, una que nos conduzca a re-situarnos en aquella temprana modernidad y a observar el presente desde esas miradas en tensión. ¿Qué entendían Boyle, Oldenburg y Spinoza por *Naturaleza*? ¿En qué medida concebían que ésta podía ser “conocida” y cómo?

## II. EL VACÍO

*¿Puede haber una porción de materia? Debemos contestar afirmativamente, a menos que prefiriéramos indagar el progreso hasta el infinito o admitir (nada puede ser más absurdo) que existe el vacío.*

BARUCH DE SPINOZA

[CARTA VI - AL NOBILÍSIMO Y DOCTÍSIMO SEÑOR ENRIQUE OLDENBURG]

<sup>4</sup> Enrique Oldenburg, teólogo oriundo de Bremen, llegó a Londres como agente diplomático comisionado por el Consejo de su ciudad natal para obtener de Oliver Cromwell garantías de que se respetaría la neutralidad de su país en caso de una guerra entre Inglaterra y los Países Bajos. Concluida su misión permaneció en Londres, donde poco tiempo después entró en el círculo de Robert Boyle. En 1662, al oficializarse la creación de la Sociedad Real Británica, Oldenburg se transformó en su secretario y responsable de los “Philosophical Transactions”.

<sup>5</sup> “A menudo se define la modernidad por el humanismo, ya sea para saludar el nacimiento del hombre o para anunciar su muerte. Pero este mismo hábito es moderno por ser asimétrico. Olvida el nacimiento conjunto de la ‘no humanidad’, el de las cosas, los objetos, o los animales, y aquel, no menos extraño, de un Dios tachado, fuera de juego [...] La separación moderna entre el mundo natural y el mundo social tiene el mismo carácter constitucional (*que la distinción entre Poder Judicial y Poder Ejecutivo*), con la diferencia de que hasta ahora nadie se puso en la posición de estudiar simétricamente a los políticos y a los científicos porque parecía no existir un lugar central” (Latour, Bruno [1991] (2007). *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 31).

Del latín *vacīvus*, el vacío es sinónimo de ausencia, falta, in-existencia. El vacío parecería ser también, al igual que el tiempo, el límite, lo impensable. Aristóteles, Platón, los estoicos, todos ellos se negaron a concebir la posibilidad de que algún resquicio de la Naturaleza tolerara la ausencia toda entidad. Durante la Antigüedad y hasta el Renacimiento los fenómenos vinculados al vacío suscitaron encarnizados debates. En Grecia, el vacío enfrentaría a los atomistas, especialmente a Demócrito (460-370 a. C.) y a Epicuro (341-270 a. C.). Si bien para ambos la materia no era un todo continuo sino que estaba compuesta por pequeñas partículas indivisibles, denominadas átomos, Epicuro consideraba que éstas se movían en un espacio vacío y que con su diverso ordenamiento daban lugar a los distintos estados físicos. Aristóteles (384-322 a. C.), por el contrario, rechazaba la noción de vacío de su Física aduciendo que se trataba de un concepto contradictorio, y postulaba el célebre aforismo, “la Naturaleza siente horror al vacío” (*horror vacui*)<sup>6</sup>, teoría que se tornaría hegemónica durante el barroco y hasta el descubrimiento de la presión (Ribas, 1999).

En el camino hacia la aceptación de la existencia del vacío también debemos señalar el redescubrimiento de los tratados de neumática de los ingenieros alejandrinos hacia fines de la Edad Media. En aquello que algunos han dado en llamar “estudio de las maravillas de la naturaleza”, se abordaban, entre otros, los fenómenos de succión de líquidos, de la expansión del aire caliente y del funcionamiento del sifón. En ellos se observaba una clara voluntad empírica y se aseveraba que el vacío era una excepción tolerable para la naturaleza. Entonces, de algún modo tanto el estudio de las “curiosidades naturales” como la doctrina atomista subyacen a los experimentos que en el siglo XVII conducirán a la aceptación de la existencia del vacío por parte de esa comunidad científica en ciernes que primero llevaría el nombre de “Colegio Invisible” hasta convertirse en la célebre “Sociedad Real”. El primero y más decisivo de dichos experimentos será, sin lugar a dudas, el de Evangelista Torricelli (1608-

1647)<sup>7</sup>, quien demostrará que los efectos atribuidos al *horror vacui* eran causados por la presión del aire.

¿Por qué pensar las nociones modernas de conocimiento y naturaleza a la luz del vacío? ¿Por qué retrotraernos al siglo XVII? ¿Cuál es su actualidad? En primer lugar, y por obvio que parezca, debemos señalar que la aceptación o demostración de la existencia del vacío no constituye un problema técnico ni de información disponible. La pregunta por el vacío es una pregunta por la verdad y el conocimiento; sobre el cómo y el para qué de este último. O, más específicamente, acerca de qué es conocer. En última instancia, la pregunta por el vacío es una pregunta por el estatuto de la verdad. En el caso del debate del siglo XVII en torno a la bomba de vacío, estas tensiones, que se resolverán tiempo después cuando ciertas miradas se tornen hegemónicas, se encuentran a la luz del día, en pleno terreno de disputa. Las cartas de Oldenburg y Spinoza hablan acerca del conocimiento y de la vida, de Dios y de la Naturaleza.

Sin embargo, Boyle nunca aceptaría los términos de nuestro planteo, ya que para él lo suyo no era filosofía sino “Nueva Filosofía” o “Filosofía Experimental”. Es decir, una forma de conocimiento íntimamente emparentada con lo que hoy conocemos como ciencia<sup>8</sup>. Su cruzada guardaba pretensiones fundacionales y sus principales armas eran el lenguaje, el experimento y un novedoso dispositivo que imbricaba ambos de un modo sumamente efectivo. He aquí la trascendencia de este debate, en el cual ninguno de los filósofos de la época

<sup>7</sup> Evangelista Torricelli fue un físico y matemático italiano. La lectura cuidadosa de la obra de Galileo, “Diálogo de la Nueva Ciencia” (1630), lo inspiró a realizar algunos desarrollos de los principios mecánicos allí establecidos que recogió en su obra “De motu”. En 1643 realizó el descubrimiento que lo haría pasar a la posteridad: el principio del barómetro que demostraba la existencia de la presión atmosférica, principio posteriormente confirmado por Pascal realizando mediciones a distinta altura.

<sup>8</sup> “En el siglo XVII la palabra “ciencia” (del latín *scientia*, que significa “conocimiento”, “sabiduría”) tendía a designar cualquier cuerpo de conocimiento propiamente constituido (esto es, conocimiento de verdades universales necesarias) mientras que las investigaciones de cosas que existían en la naturaleza y de la estructura causal del mundo recibían los nombres de “historia natural” y “filosofía natural”, respectivamente” (Shapin, 2000; 22).

<sup>6</sup> Shapin, Steven [1996] (2000). *La revolución científica. Una interpretación alternativa*. Barcelona: Paidós.

podrá evitar implicarse: algunas de las respuestas a las preguntas planteadas reconfigurarán la noción misma de filosofía, cuestionarán las formas tradicionales de conocer y producir conocimiento, y darán lugar a una nueva forma de concebir lo humano y lo natural. El debate en torno a la bomba de vacío no constituye un hecho aislado sino que forma parte de un entramado de disputas que caracterizarían a la época<sup>9</sup> y cuyos hilos tal vez nos permitan observar el presente con mayor profundidad.

Para comenzar a comprender el vínculo entre Robert Boyle y el vacío debemos retrotraernos al año 1657, cuando las lecturas acerca de la bomba de aire de Otto von Guericke lo motivaron a desarrollar mejoras en su construcción. Para ello recurrió a la colaboración de Robert Hooke<sup>10</sup>. Sus esfuerzos dieron como resultado la máquina Boyleana o máquina neumática, finalizada en 1659, con la que comenzaron a realizar una serie de experimentos en relación a las propiedades del aire. Como mencionábamos previamente, el tratado con el cual Robert Boyle daría a conocer sus hallazgos en torno al vacío adoptaría, paradójicamente, la forma de una carta,

If it be demanded why I publish to the World a Letter, which by its Stile and diverse Passages, appears to have been written as well For, as To a particular Person; I have chiefly these two things to answer: The one, That the Experiments therein related, having

been many of them try'd in the presence of Ingenious Men; and by that means having made some noise among the Virtuosi (insomuch that some of them have been sent into Foreign Countries, where they have had the luck not to be despis'd) I could not without quite tiring more then one Amanuensis, give out half as many Copies of them as were so earnestly desired, that I could not civilly refuse them. The other, That intelligent Persons in matters of this kinde perswaded me, that the publication of what I had observ'd touching the Nature of the Air, would not be useless to the World; and that in an Age so taken with Novelties as is ours, these new Experiments would be grateful to the Lovers of free and real Learning: So that I might at once comply with my grand Design of promoting Experimental and Useful Philosophy, and obtain the great satisfaction of giving some to ingenious Men; the hope of which, is, I confess, a temptation that I cannot casily resist. (Robert Boyle, *NEW EXPERIMENTS PHYSICO-MECHANICALL*, 1660).

*Los amantes del aprendizaje libre y real lo apreciarán*, dice Boyle acerca de la publicación de sus observaciones. Por algún motivo, la edición de este tratado-carta amerita ser justificado. Eso es lo que hace el autor a lo largo de la introducción, justifica su acción, crea un público, un lector, un destinatario. *Hombres ingeniosos* que leerán la descripción detallada de sus cuarenta y tres experimentos y se sentirán como “si hubieran estado allí”, es decir, podrán dar testimonio de lo sucedido en el laboratorio. Si la lectura nos transporta a mundos posibles e imposibles, este tratado-carta nos transforma en testigos. Multiplicar los testimonios, fortalecer la verificación de sus hipótesis, fundar un nuevo tipo de validez para el conocimiento producido en un recinto cerrado denominado “laboratorio”. Si cientos de hombres pueden dar fe de que al encerrar un tubo de Torricelli en el recinto de vidrio de la bomba se obtiene un primer espacio en la cumbre del tubo invertido, y que luego al accionar la bomba se suprime lo suficiente el peso del aire como para hacer descender el nivel de la columna, que baja casi al nivel del mercurio de la cubeta, será porque el vacío realmente existe.

De los escritos de Boyle se desprende su concepción del conocimiento adecuado para el

<sup>9</sup> El periodo que abarca desde finales del siglo XVI hasta comienzos del siglo XVIII ha sido denominado por el mundo académico como el de la “Revolución Científica”, con Alexandre Koyré como uno de sus máximos representantes. Sin embargo, preferimos seguir los pasos de Steven Shapin y sostener que la Revolución Científica, en tanto proceso único e uniforme de construcción de prácticas y sentidos, *nunca existió*.

<sup>10</sup> Robert Hooke (1635-1703) participó, junto con Boyle, John Wilkins, William Brouncker y Henry Oldenburg, entre otros, en la creación de la Royal Society de Londres. Sus polémicas con Newton acerca de la paternidad de la ley de la gravitación universal forman parte de uno de los debates más importantes en la historia de la ciencia moderna. En 1660 formuló la hoy denominada “Ley de Hooke”, que describe cómo un cuerpo elástico se estira de forma proporcional a la fuerza que se ejerce sobre él, dando lugar a la invención del resorte helicoidal o muelle. En 1662 asumió el cargo de director de experimentación de la Royal Society, de la cual también fue secretario en 1677.

*gran Diseño*, la *filosofía experimental y útil* que pretendió fundar. Éste vendría a ser aquel generado a través del experimento y su fundamento yacería, no en la estructura fundamental de la naturaleza sostenida por el aristotelismo, sino en el testimonio de los hechos producidos experimentalmente (Shapin, Schaffer, 2005). Es por ello que el experimento, la purificación del vocabulario y el testimonio constituyen las tres dimensiones de este controvertido dispositivo de mediados del siglo XVII. Y es al interior del mismo que la publicación del tratado-carta pasa a revestir una importancia fundamental, al transformarse en la herramienta que abre la posibilidad de multiplicar el testimonio del experimento a través de la experiencia indirecta de su lectura. Es en este sentido, que Bruno Latour propone pensar la filosofía del conocimiento de Boyle a partir de la *metáfora parajurídica*, antecedente del estilo de investigación empírico actual. Un estilo que no requiere de la opinión de los hombres ingeniosos sino de la observación, directa o indirecta, de un fenómeno producido artificialmente en el lugar cerrado y controlado del laboratorio (Latour, 2007).

[...] the Person I addressed them to, might without mistake, and with as little trouble as is possible, be able to repeat such unusual Experiments: and that after I consented to let my Observations be made publick, the most ordinary Reason of my prolixity was, That foreseeing that such a trouble as I met with in making those tryals carefully, and the great expence of time that they necessarily require, (not to mention the charges of making the Engine, and imploing a man to manage it) will probably keep most men from trying again these Experiments; I thought I might doe the generality of my Readers no unacceptable pece of service, by so punctually relating what I carefully observ'd, that they may look up-on these Narratives as standing Records in our new Pneumatticks, and need not reiterate themselves an Experiment to have as distinct an Idea of it, as may suffice them to ground their Reflections and Speculations upon.

Repetir el experimento u *observarlo* a través de la lectura. Tocar la naturaleza del aire de la mano de Boyle, en un lugar novedoso y a

través de unas costosas máquinas. Para la *Nueva Filosofía* esos hechos “en verdad” representan la naturaleza tal y como es. Si en el laboratorio los hechos son producidos, en los escritos éstos son admitidos y autorizados por la comunidad naciente de los testigos. Los *nuevos filósofos* o *filósofos experimentales* serán los representantes oficiales de los hechos. ¿Quién habla cuando ellos hablan?, nos preguntamos con Latour, ¿la naturaleza o los hombres?

El vacío, indispensable para algunos<sup>11</sup>, absurdo para otros. Allí donde la pregunta por el conocimiento se torna visible, las palabras colisionan y los nuevos dispositivos demuestran su eficacia. Allí es donde Spinoza y Oldenburg se encuentran para desencontrarse.

### III. EL EXPERIMENTO Y LA EXPERIENCIA

*Nunca se podrá comprobar esto con experimentos químicos o de otra clase, sino con razonamientos y cálculos.*

BARUCH DE SPINOZA

[CARTA VI - AL NOBILÍSIMO Y DOCTÍSIMO SEÑOR ENRIQUE OLDENBURG]

Boyle inventa, Spinoza enuncia. El segundo rechaza aquello que se encuentra implícito en la filosofía del conocimiento del primero, es decir, el rol de la mente y del lenguaje humano como descubridores de realidades. El *more geométrico* de Spinoza se funda en la enunciación de teoremas que buscan exponer las relaciones entre los elementos, partiendo de definiciones y axiomas. La *Nueva Filosofía* de

<sup>11</sup> The one, That the Ayr being so necessary to humane Life, that not onely the generality of Men, but most other Creatures that breath, cannot live many minutes without it; any considerable discovery of its Nature, seems likely to prove of moment to Man-kinde. And the other is, That the Ambient Ayr, being that whereto both our own Bodies, and most of the others we deal with here below, are almost perpetually contiguous; not onely its alterations have a notable and manifest share in those obvious effects, that men have already been invited to ascribe thereunto such as are the various distempers incident to humane Bodies, especially if crazy, in the Spring, the Autumn, and also on most of the great and sudden changes of Weather) but likewise, that the further discovery of the nature of the Ayr, will probably discover to us, that it concurs more or less to the exhibiting of many Phænomena, in which it hath hitherto scarce been suspected to have any interest. (Robert Boyle, *NEW EXPERIMENTS PHYSICO-MECHANICALL*, 1660).

Boyle se basa en la producción de hechos por él mismo creados en el laboratorio ante un grupo de hombres-testigos. Podríamos decir que aquello que para la geometría es reconocimiento, proceso y conexión, para la filosofía experimental es espejo y creación<sup>12</sup>.

En nuestro Colegio filosófico nos entregamos activamente, hasta donde lo permiten nuestras fuerzas, a hacer experimentos y observaciones, y nos dedicamos mucho a la preparación de una historia de las Artes Mecánicas, seguros de que las formas y cualidades de las cosas pueden explicarse muy bien con principios mecánicos y de que todos los efectos de la Naturaleza pueden ser producidos por el movimiento, la forma, la estructura y sus diferentes relaciones, sin necesidad de recurrir a las formas inexplicables y a las cualidades ocultas, asilo de la ignorancia. (CARTA III - AL ILUSTRÍSIMO SEÑOR BARUCH DE SPINOZA - ENRIQUE OLDENBURG).

Hacer experimentos y observaciones, preparar una historia para combatir y superar la ignorancia. Qué es el experimento a fin de cuentas sino el intento de recrear los hechos propios de la Naturaleza en el ámbito cerrado del laboratorio. Si todos los efectos del mundo natural son producidos por el movimiento, la forma, la estructura y sus diferentes relaciones, entonces se abre la posibilidad de que éstos sean producidos por lo humano, de descubrir sus más íntimos secretos. Pero para ello es necesario evitar recurrir a *las formas inexplicables* y a *las cualidades ocultas*. ¿Cuáles son ellas? ¿la magia? ¿la religión? ¿la alquimia? ¿la política? ¿la filosofía aristotélica? Aparentemente, el problema no radicaría en los fenómenos o principios (mecánicos) a comprobar, sino en el planteo del experimento como forma de conocimiento susceptible de comprobación empírica. Y así lo señala Spinoza al hacer alusión a los experimentos boyleanos sobre la fluidez del nitro,

En el mismo. *Si no podemos comprobarlo con experimentos químicos*. Nunca se podrá comprobar esto con experimentos químicos o de otra clase, sino con razonamientos y cálculos. Pues con el razonamiento y el cálculo dividimos los cuerpos hasta el infinito

y, por consiguiente, también las fuerzas que se requieren para moverlos; pero nunca podremos comprobar esto con experimentos. (CARTA VI - AL NOBILÍSIMO Y DOCTÍSIMO SEÑOR ENRIQUE OLDENBURG - B. D. S.).

Algo que *nunca se podrá comprobar con experimentos químicos*. La negación spinocista del experimento boyleano es sobre todo un rechazo a la comprobación y al estatus que se le pretende otorgar al laboratorio. Es la negativa a una forma de conocimiento que se rige por probabilidades y que ubica a la experiencia de la visión en un lugar central. Es también la negativa a un conocimiento que se pretende aséptico, más allá de pasiones y políticas. Pero es, primero y antes que nada, un profundo rechazo a una noción de Naturaleza que expulsa lo humano e instrumentaliza lo vegetal-animal-objetual. Si para la *Nueva Filosofía* el laboratorio ha pasado a ser el espacio del conocimiento por excelencia, los experimentos allí realizados guardarán una importancia singular: serán su fundamento,

Pertenece nuestro Boyle al número de aquellos que no confían tanto en su razón que no quieran que los fenómenos coincidan con la razón. Además, dice que existe una gran diferencia entre los experimentos causales en que ignoramos lo que contribuye la Naturaleza y los otros factores que intervienen y aquellos (experimentos) en que conocemos con certeza los factores que contribuyen a ellos. (CARTA XI - AL ILUSTRÍSIMO SEÑOR BARUCH DE SPINOZA - ENRIQUE OLDENBURG).

*Es decir, los experimentos casuales y dudosos que aduje*, aclarará Spinoza en la carta del 17 de julio de 1663, dejando paso a la ironía, prestándose a jugar con la lengua, haciéndola decir lo que no dice. ¿A qué experimentos se refiere Spinoza? A aquellos que no tienen lugar en el recinto privilegiado. Y con este simple ejercicio de distinción, Boyle comenzará a sentar las bases de una jerarquización de la experiencia otorgando un estatus superior a aquella que tiene lugar en el *templo de la naturaleza*, es decir, en el espacio en el cual se habría vuelto posible controlar todos los factores intervinientes. Podríamos pensar que, en cierto sentido, la hipótesis es a Boyle lo que la razón es a Spinoza. No porque se trate de nociones emparentadas

<sup>12</sup> Rorty, Richard (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

sino más bien por el lugar que las mismas desempeñan al interior de cada filosofía. El concepto spinocista de razón puede pensarse en vinculación a aquello que el filósofo holandés denomina “nociones comunes”. Las nociones comunes de Spinoza constituyen generalidades en el sentido de que conciernen exclusivamente a los modos existentes sin constituir su esencia singular. Las nociones comunes serían aquellas que nos permiten captar las relaciones reales tal como se encarnan en los seres vivos, en los términos variables y concretos entre los cuales se establecen (Deleuze, 2001). La hipótesis, en cambio, sugiere una actitud probabilista hacia la determinación de las causas naturales de los hechos. Los hechos son re-creados en el laboratorio a fin de proveer evidencia que permita validar o refutar una determinada hipótesis. Las hipótesis constituyen el límite del conocimiento aceptable, ya que según Boyle todas las teorías y filosofías previas debían ser desechadas.

Si bien a mediados del siglo XVII el experimento, en tanto experiencia especialmente adquirida o experiencia particular obtenida laboriosamente, no constituía una novedad, sí lo hacía su pretensión de estatus hegemónico como garante del conocimiento verdadero. En términos aristotélicos, la experiencia tenía un papel significativo pero se encontraba subordinada a una estructura argumentativa global que se proponía conseguir un conocimiento de la naturaleza que fuera general. Lo que esta tendencia requería de la experiencia era precisamente su cualidad de accesible y común. Y los sucesos discretos y particulares no respondían a este propósito. De hecho, se consideraba que el conocimiento de dicho modo producido podría no ser fiable, en la medida en que la persona que atestiguaba podía mentir o haber sido engañada, los instrumentos utilizados podían distorsionar el orden natural de las cosas y los sucesos resultados podían no ser ordinarios, sino anómalos.

[...] admito gustoso que esta recomposición del nitro es, en efecto, un excelente experimento para investigar la naturaleza misma del nitro, siempre que conozcamos antes los principios mecánicos de la filosofía y que todas las variaciones de los cuerpos acaezcan según las leyes de la mecánica; pero

niego que esto se siga más clara y evidentemente del experimento recién mencionado que de otros muchos experimentos comunes, con los cuales, sin embargo, no se demuestra esto. Pero cuando el ilustrísimo señor Boyle afirma que no ha encontrado estas opiniones suyas tan claramente presentadas y tratadas por otros, quizás tiene algo contra los argumentos de Bacon y Descartes, que yo no puedo ver, y con lo cual piensa que los puede refutar [...] ellos también quisieron que los fenómenos coincidieran con su razón [...]. (CARTA XIII - AL NOBILÍSIMO Y DOCTÍSIMO SEÑOR ENRIQUE OLDENBURG - B. D. S.).

Sería un error establecer un paralelo entre los experimentos comunes a los que Spinoza aduce y la experiencia aristotélica, excepto por su antagonismo con respecto a la nueva jerarquía del conocimiento producido en el laboratorio. Los hechos que servirían como fundamentos de una filosofía natural reformada debían ser enunciados no como “lo que ocurre en la naturaleza” sino como “lo que realmente ocurrió en la naturaleza” cuando unas personas determinadas la observaron de manera específica y en lugares, circunstancias y momentos concretos; es decir, como parte de una experiencia controlada, vigilada y disciplinada (Shapin, 2000). Para muchos filósofos naturales esta particularidad era la característica que hacía que la experiencia fuera lo suficientemente fiable como para *fundamentar* la investigación filosófica. Precisamente porque se pretendía que el registro de los hechos proporcionara los fundamentos seguros de la filosofía natural, los hechos involucrados no debían estar “idealizados” o “tamizados” por expectativas teóricas o políticas, sino que debían ser establecidos y representados *exactamente* como se presentaban, tomando como punto de partida un conjunto de hipótesis.

#### IV. LA NATURALEZA

*Bastante tiempo se ha sacrificado a la ignorancia y a la necesidad; despleguemos la vela de la verdadera ciencia y escudriñemos los íntimos secretos de la Naturaleza con más profundidad de lo que se ha hecho hasta ahora.*

ENRIQUE OLDENBURG  
[CARTA VII - AL ILUSTRÍSIMO SEÑOR BARUCH DE SPINOZA]

El experimento, el método, el laboratorio, los testigos y los testimonios. Todos ellos al servicio del conocimiento del mundo, una vez más, de “lo que realmente ocurre en la naturaleza”. Por ello la filosofía que se pretendía reformar no era una filosofía a secas, sino una filosofía *natural*. Los experimentos y escritos de Boyle en relación al vacío no sólo pretendían refutar el *horror vacui* aristotélico sino también una “noción vulgar de la naturaleza” que estaba muy difundida. Una noción que al atribuir propósito a la materia, y actividad e inteligencia a la naturaleza, atentaba contra la verdadera religión y el orden moral que ésta respaldaba. Una “noción vulgar” que consideraba las “cosas meramente corpóreas, y a menudo inanimadas” como si estuvieran dotadas de vida, percepción y entendimiento, y que adscribía a la naturaleza “capacidades que solo pertenecen a Dios” (Boyle, 1660). Spinoza era uno de aquellos que *confundía* a Dios y a la Naturaleza.

Esperaré su consejo acerca de este asunto; y para que sepa qué es lo que contiene esta obra mía, que podría ser un estorbo para los predicadores, digo que muchos atributos que ellos y todos los que yo conozco, al menos, atribuyen a Dios, yo los considero como criaturas; y, por el contrario, otros, que ellos, a causa de sus prejuicios, consideran como criaturas, yo sostengo que son atributos de Dios y que han sido torcidamente interpretados por ellos; y, además, que no separo a Dios de la Naturaleza, como han hecho todos aquellos de quienes tengo conocimiento. (CARTA VI - AL NOBILÍSIMO Y DOCTÍSIMO SEÑOR ENRIQUE OLDENBURG - B. D. S.).

A mediados del siglo XVII, una de las tendencias generales en Europa era negar que fuera legítimo introducir en la filosofía natural consideraciones que fueran explícitamente teológicas, morales o políticas. Se consideraba que Dios era el autor del Libro de la Naturaleza y que el filósofo natural moderno era quien lo leía. De este modo, se trazaba un límite entre filosofía natural y religión. Es decir que, por ejemplo, Boyle y sus colegas de la Royal Society reconocían el poder de Dios y de los agentes espirituales en el orden natural pero, en su opinión, la filosofía natural debía limitarse a investigar los medios mecánicos que Dios había

empleado para crear el reloj mundial y su funcionamiento (mecánico). Una filosofía natural que estuviera factualmente fundamentada ofrecía la perspectiva de una certeza bien fundada y de un enfoque bien concebido del conocimiento de la estructura causal que subyace a la naturaleza (Shapin, 2000). Para que una filosofía natural reformada ofreciera una certeza se consideraba necesario establecer claras demarcaciones entre ésta y la teología, la metafísica y la política, esferas del pensamiento que tantas discusiones y polémicas habían generado. Era necesario llevar a cabo un trabajo de purificación y delimitación.

La *Ética* de Spinoza parte de la definición de Dios como una sustancia que consta de una infinitud de atributos. Dios es la realidad por excelencia que no depende de ninguna otra cosa<sup>13</sup>. Y en la Naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera<sup>14</sup>. “No separo a Dios de la Naturaleza”, afirma Spinoza reconociendo su pecado. Naturaleza, Dios y sustancia se con-funden en su pensamiento.

A mí, sin embargo, estos trastornos no me incitan a reír, ni tampoco a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues me parece que no es justo burlarse de la naturaleza, y mucho menos deplorarla, cuando pienso que los hombres, como las demás cosas, solo son una parte de la Naturaleza y que ignoro cómo cada parte de la Naturaleza concuerda con su todo y cómo se enlaza con las demás partes. Y descubro que solo por esta falta de conocimiento ciertas cosas de la Naturaleza, que comprendo así solo en parte y mutiladas y que no concuerdan en manera alguna con nuestra tendencia filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas. (CARTA XXX - AL NOBILÍSIMO Y DOCTÍSIMO SEÑOR ENRIQUE OLDENBURG - B. D. S.).

*Los hombres, como las demás cosas, solo son una parte de la Naturaleza.* Una Naturaleza llamada naturante, como Dios, como sustancia y causa, y una Naturaleza llamada naturada, como efecto y modo, es decir, como todo lo que

<sup>13</sup> Spinoza, Baruch. *Ética*, I, De Dios.

<sup>14</sup> Spinoza, Baruch. *Ética*, Primera Parte, P 29.



se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, de cada uno de sus atributos. Si bien la Temprana Modernidad suele ser considerada el germen de la Modernidad, Spinoza también nos conduce a pensar todo lo contrario. Y allí los tenemos a Spinoza, a Oldenburg y a Boyle dialogando en torno al nitro. Los dos últimos sentando las bases de la futura ciencia occidental moderna a base de purificación. El primero, solitario, injuriado, perseguido. El pensamiento de Spinoza carece de las suturas de las postulaciones boyleanas, de la necesidad de estipular divisiones y trazar límites entre noveles disciplinas o ámbitos de la vida o del pensamiento. El pensamiento de Spinoza es profundamente corpóreo y contingente; radicalmente político. Spinoza era condenado por su ateísmo, mientras que Boyle circunscribía la religión a un ámbito que le permitía construirse el propio: el de la filosofía experimental. Boyle no pretendía ir más allá del conocimiento de aquello que él entendía por fenómenos naturales, dando lugar a una nueva noción de naturaleza, fundando junto con Hobbes un nuevo principio de simetría destinado a explicar al mismo tiempo naturaleza y sociedad. En el pensamiento de Spinoza no encontramos tal división, ni tal simetría. Por ello la tensión...

Ante todo le rogamos muy afectuosamente que, si logra alguna luz en la ardua indagación que versa acerca de la manera de conocer cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué modo se relaciona con las demás partes, nos lo comunique. (CARTA XXXI - AL ILUSTRÍSIMO SEÑOR BARUCH DE SPINOZA - ENRIQUE OLDENBURG).

Cuando usted pregunta qué opino sobre la cuestión formulada así: *Para que conozcamos cómo cada parte de la Naturaleza concuerda con su todo y de qué modo se relaciona con las demás*, creo que quiere saber cuáles son las razones que nos convencen de que cada parte de la Naturaleza concuerda con su todo y está relacionada con las demás. Pero conocer de qué modo están realmente relacionadas y cómo cada parte concuerda con su todo, ya dije en mi carta anterior que lo ignoraba; pues para conocer esto se requeriría conocer toda la Naturaleza y todas sus partes. Trataré, pues, de demostrar la causa que me obliga a afirmar eso; pero antes quiero advertir que

yo no le atribuyo a la Naturaleza ni hermosura, ni fealdad, ni orden, ni confusión, pues las cosas, solo respecto a nuestra imaginación, pueden llamarse hermosas o feas, ordenadas o confusas. (CARTA XXXII - AL NOBILÍSIMO Y DOCTÍSIMO SEÑOR ENRIQUE OLDENBURG - B. D. S.).

La infinitud de la Naturaleza concebida por Spinoza plantea un límite al conocimiento de la misma, al menos en los términos en que Oldenburg-Boyle piensan dicho conocimiento. El programa de recopilación sistemática de hechos que produjera un registro de efectos naturales y artificiales, ideado por Francis Bacon<sup>15</sup> y llevado a la práctica por Boyle, tenía por objetivo el conocimiento total y exhaustivo de la Naturaleza. La Naturaleza, tal como Spinoza nos propone pensarla, puede ser entendida como un orden de conexión, de comunicación. Un orden que es garantía de nuestro entendimiento. Un orden cuyos infinitos modos de expresarse resultan impensables para Robert Boyle y su proyecto de registro y recopilación. Los humanos, por un lado; la Naturaleza, por otro. Lo humano, que en Boyle piensa, crea e inventa, en Spinoza no es más que una forma de saber inserto en el pensamiento de una sustancia que piensa. El holandés rechaza, de este modo, el rol de la mente y el lenguaje humano como creadores de realidades, ya que éstos pasan a ser parte de un entramado que los humanos buscan exponer de un modo determinado. El conocimiento en Spinoza, entonces, puede concebirse como el ejercicio de enunciación de teoremas que buscan exponer las relaciones entre los elementos, partiendo de definiciones y axiomas. Y aquí aparece la imaginación, a la cual Spinoza hace referencia en su carta, el primer género del conocimiento en la filosofía spinocista, aquel que no puede distinguir entre lo falso y lo verdadero. Pero la imaginación también puede seguir el orden del entendimiento, el segundo género, y expresar certezas subjetivas (o falsas certezas).

<sup>15</sup> Según Francis Bacon (1561-1626) la filosofía natural había fracasado clamorosamente porque tenía una información inadecuada de las entidades y fenómenos que la naturaleza contiene realmente. Bacon tuvo gran influencia en la creencia de que la verdad no se deriva de la autoridad y que el conocimiento es fruto, ante todo, de la experiencia. Su obra constituyó un importante aporte al desarrollo del método experimental inductivo.

Resulta difícil pensar en términos spinocistas la existencia de “una” naturaleza, “una” religión y “una” sociedad. Las nociones de sustancia, de Dios, de Naturaleza dan cuenta de ese “ser parte” que caracteriza a lo humano en el pensamiento del filósofo holandés. Tal vez por eso el diálogo entre éste y Oldenburg-Boyle resulta tan llamativo, atravesado por la extrañeza de quien habla distintas lenguas, del absurdo. He aquí la Temprana Modernidad y su multiplicidad de sentidos, sus tensiones en carne viva, su diversidad de mutaciones e impensable convivencia de pensamientos. Spinoza buscaba la felicidad, entendida como multiplicación de la posibilidad de expresión de ese “ser parte” del pensamiento infinito de todo lo existente; Boyle la verdad, el conocimiento exhaustivo de esa naturaleza no-humana que habilitaría su dominación. Un nuevo tipo de verdad que contenía en sí misma los criterios de validez, los procedimientos legítimos que aún hoy resulta complejo poner en cuestión.

## VI. LA VERDAD

*Initiatos nos credimus, in vestibulo ejus  
hæremus*<sup>16</sup>

SÉNECA CITADO POR ROBERT BOYLE  
[*NEW EXPERIMENTS PHYSICO-MECHANICAL* - 1660]

Robert Boyle acarrea al filósofo romano Séneca a lo largo de más de cinco siglos y lo hace hablar. Séneca hace referencia a una verdad venidera y abierta, una verdad vacía; aquella que Boyle pretende re-actualizar para así fundamentar su ocupación, su creación. La reforma del conocimiento de la naturaleza, que tuvo lugar durante el siglo XVII, trajo como resultado que ciertos pensadores, que hoy suelen ser denominados científicos, consiguieran una confianza relativa en sus explicaciones de la estructura subyacente real del mundo natural al precio de romper una conexión tradicional entre la apariencia de las cosas y nuestra idea de cómo son realmente, es decir, el sentido común. En este sentido, se podría decir que el éxito de la filosofía natural, y especialmente su capacidad de generar consenso, se ha conseguido a costa

de su separación de las esferas de la vida que hoy conocemos como “filosofía”, “política” y “religión”, es decir, fundamentalmente, de lo humano, lo aleatorio y lo imaginario. De las pasiones, los miedos y el odio. Un proceso largo y trabajoso, una labor de siglos de disputa y creación.

Decíamos al comienzo de este ensayo que la pregunta por el vacío puede concebirse como una pregunta por el estatuto de la verdad, es decir, una pregunta por el cómo y el para qué del conocimiento. Y esta doble pregunta por el vacío y por la verdad no va más allá de la distinción entre humanidad y naturaleza, sino que es precisamente allí donde se asienta. Filosofía y ciencia responden a esta misma demarcación. Autonomía de ciertas esferas y prácticas con respecto a otras que la comunidad experimental creada por Boyle intentó construir a través de la lucha librada por imponer un vocabulario de la demarcación entre la política, la religión y la esfera científica. Un conjunto de palabras purificadas que con el tiempo se tornarían en las únicas legítimas para hablar de la Naturaleza, creando así a esta última como una esfera, estricta y pobremente material, separada de todas las otras, especialmente de la humana. Pero el vocabulario en sí no hubiera generado los efectos logrados de no haber sido por su participación al interior de un dispositivo que también se encontraba conformado por la práctica del experimento y los discursos del testimonio. Sin intención ni posibilidad de analizar aquí el problema de la representación, no podemos dejar de mencionar su aparición e importancia en las pretensiones de reproducción de la Naturaleza que la Sociedad Real comienza a adjudicarle al experimento. Una representación sumamente frágil que requiere del testimonio y los nuevos términos purificados para lograr el consenso buscado, para hacerse espacio. Pero la purificación boyleana de las palabras no intenta, a la saga de los racionalistas, divorciarlas de su anclaje corporal y contingente, sino re-fundar dicho anclaje bajo nuevos términos. Términos cuyo horizonte serán la universalidad, objetividad y asepsia; “un nuevo conocimiento auténtico”, una nueva forma de la verdad que para llegar a ser tal deberá hegemonizar a todas las demás.

<sup>16</sup> “A todos está abierta la verdad: nadie la ocupó todavía; mucho queda de ella a los venideros”.

El lenguaje es un problema. Cómo analizar críticamente la modernidad cuando sus sentidos nos atraviesan. Spinoza no tenía ese problema pero sí percibía y padecía la tensión entre aquello que moría y aquello otro que estaba naciendo, sin pertenecer ni a uno ni a otro. De allí la necesidad de convocarlo a escena. Su pensamiento nos permite poner la mirada allí donde no podemos ver, donde parecería no haber matices, solo uniformidad. Para Spinoza la verdad puede decirse con palabras, pero no se reduce a ellas. Las palabras pueden dar asilo a la verdad pero la verdad las excede dentro del orden de conexión de la Naturaleza. La Naturaleza, concepto central al interior de su filosofía, es nada más y nada menos que un orden de conexión y comunicación, donde conviven cuerpos e infinidad de cosas e híbridos en profunda asimetría. Una asimetría radical e imposible de inventariar. Una Naturaleza que es imposible conocer en su totalidad. No hay revelación sino muchas maneras de decir la verdad.

*La revolución científica nunca existió*, afirma polémicamente Steven Shapin para dar cuenta de que dicho término supone una mirada retrospectiva y selectiva de lo que sucediera en aquella época. Si a lo largo del extenso periodo que abarca desde finales del siglo XVI hasta comienzos del siglo XVIII diferentes personas creían cosas diferentes acerca del mundo, las relaciones entre la astronomía, la química y la alquimia eran muy problemáticas, y la noción de naturaleza era entendida de modos radicalmente diferentes por los distintos pensadores, ¿por qué contar unas historias en lugar de otras? Si la categoría de Revolución Científica supone un recorte y una composición determinada, más allá del modo en que se la interprete, la introducción del pensamiento de Baruch Spinoza en el debate sobre el vacío supone un intento por recuperar algo de aquella heterogeneidad y tensión que se perdió en el camino, en el intento academicista de homogeneizar la época y uniformizar los procesos.

El pensamiento de Spinoza molestaba e incomodaba en la Temprana Modernidad, y lo sigue haciendo en la actualidad. Quizás porque en él no somos más que parte del pensamiento infinito de todo lo existente. Porque Naturaleza y Dios son utilizados indistintamente para hacer

referencia a lo mismo. O porque su pensamiento no ha sido purificado y busca la felicidad. Volver la mirada hacia las palabras de Spinoza supone un intento de alejamiento o extrañamiento de esos sentidos modernos que nos atraviesan y constituyen. Un ejercicio ficticio que intenta poner en suspensión aquello que pretendemos pensar. Sin embargo, es también desde allí que Spinoza nos invita a pensar, desde ese “ser parte”, no de un mundo único y verdadero, sino de un Todo que es infinito y singular a la vez. Y es allí que se nos abre la posibilidad de expresar ese ser parte de una expresión que nos envuelve, que se expresa en nosotros y que constituye una, y no la única, forma de pensar críticamente la modernidad.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDO FERREZ, María Cecilia. Decir la verdad: la pregunta por lo político en la filosofía de Baruch Spinoza. **Foro Interno**, 8, 69-81, 2008.

BACON, Francis. **Novum Organum**. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica, 1933.

BOYLE, Robert. **New Experiments Physico-Mechanicall. Touching the Spring of the Air and its Effects**. Oxford: Robinson, 1660.

\_\_\_\_\_. **Física, química y filosofía mecánica**. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza: Filosofía Práctica**. Barcelona: Túsquets, 2001.

LATOURETTE, Bruno. **Nunca hemos sido modernos**. Ensayo de antropología simétrica. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

RIBAS, Albert. En los límites de la realidad. **Mundo Científico - La Recherche**, núm. 202 (junio 1999), 41-45.

RORTY, Richard **La filosofía y el espejo de la naturaleza**. Madrid: Cátedra, 1989.

SHAPIN, Steven. **La revolución científica. Una interpretación alternativa**. Barcelona: Paidós, 2000.

\_\_\_\_\_. Pump and Circumstance: Robert Boyle's Literary Technology. **Social Studies of Science**, Vol. 14, Nº 4 (Nov. 1984), pp. 481-520.

SHAPIN, Steven; SCHAFFER, Simon. **El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

\_\_\_\_\_. Response to Pinnick. **Social Studies of Science**, Vol. 29, Nº 2 (April 1999), pp. 249-253

SPINOZA, Baruch. **Epistolario**. Buenos Aires: Colihue, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ética demostrada según el orden geométrico**. Madrid: Alianza, 1998.



# RESUMOS DOS ARTIGOS

## SPINOZA E O PROBLEMA DA TRANSIÇÃO

ALEX LEITE

### RESUMO

O objetivo do trabalho é delimitar o problema da transição no *De Intellectus* de Spinoza. Entendemos por transição o esforço de reatamento entre a força de existir e a exigência interna de vida ativa. O conceito de desativação de formas de desejar é um elemento essencial para entender a transição como um processo inseparável de uma tensão entre percepção confusa e entendimento. Essa tensão é a mesma entre vida estrangida e liberdade.

### PALAVRAS-CHAVE

Desativação. Transição. Spinoza. Regime de confusão. Liberdade.

### RÉSUMÉ

L'objectif de le travail c'est délimiter de le problème de la transition dans le *De Intellectus* de Spinoza. Nous comprenons par transition l'effort de liaison entre la force d'exister et l'exigence interne de vie active. Le concept de désactivation de formes de désirer c'est un élément essentiel pour comprendre la transition comme un processus inséparable de la tension entre perception confuse et l'entendement. Cette tension c'est la même entre l'existence attaché au peur et la liberté.

### MOTS-CLÉS

Desactivation. Transition. Spinoza. Régime de confusion. Liberté.



## LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA VIE DE HANS JONAS EN DÉBAT AVEC LA CONCEPTION SPINOZISTE DE L'ORGANISME

ERIC POMMIER

### RÉSUMÉ

Jonas estime que l'histoire de la pensée est dominée par l'oubli de la vie. La philosophie de Spinoza apparaît pourtant comme une heureuse exception : elle semble proposer une biologie non mécaniste. Voici pourquoi Jonas lui rend hommage. Mais, faute d'accorder plus d'importance au phénomène de la mort, la démarche de Spinoza serait elle-même insatisfaisante.

### MOTS-CLÉS

Biologie. Dualisme. Mort. Phénoménologie. Vie.

**ABSTRACT**

Jonas thinks that the history of thought is dominated by the oblivion of life. Spinoza's philosophy appears as an exception: it proposes a non-mecanist biology. That is why Jonas pays a tribute to him. But as Spinoza doesn't take the phenomenon of death into account, his thought could be insufficient.

**KEYWORDS**

Biology. Dualism. Death. Phenomenology. Life.

**DESRESSENTINDO...GENEROSIDADE E GRATIDÃO COMO BOA VINGANÇA**

JULIANA MERÇON

**RESUMO**

Sentir pena (*commiseratio*) é vivenciar uma tristeza acompanhada da idéia de um mal sofrido por um outro que imaginamos ser nosso semelhante (EIII DefAf). É um 'sofrer com' (*Mitleid*), sempre sinônimo de uma forma de fraqueza. As vozes de Spinoza e Nietzsche coincidem ao denunciar que a pena não é uma virtude. Foi por sentir pena dos homens que deus morreu (AZ II 25). Foi por ver os abismos dos homens que deus sofreu com a própria morte a vingança perpetrada pelo homem (AZ IV 67). Para agir e tentar afirmar finalmente sua própria vida, o homem teve que matar deus. Não obstante, o espírito de vingança define-se como sendo exclusivamente retaliador e envolve o risco de permanecer subordinado ao objeto que procura rechaçar (GM II 11). Dirigido a deus ou à vida como um todo, o sentimento de vingança é uma impotente negação da existência – quando sublimado ou espiritualizado este sentimento se converte em ressentimento. O homem de espírito ressentido é aquele que considera a sua impotência de agir e de reverter o mal a ele causado uma prova de sua bondade. O ressentido se orgulha, assim, por sofrer com equanimidade. Em repúdio à nefasta celebração da vida como martírio, Nietzsche e Spinoza mostram-nos que a criação de um viver como pura afirmação reside no entendimento ativo de que tudo o que há é fruto da necessidade. *Amor fati* e *amor dei* são ambos antídotos contra a pena, a vingança e o ressentimento estéril – são formas de vida rara e dificilmente conquistadas por aqueles que afirmam-se em potência e liberdade. Diante do sofrimento e do ódio, a pessoa guiada pela razão é movida pela generosidade (EV P10 Esc). A vida abraçada em sua totalidade inspira à atitude de gratidão. Do mais alto sentimento de felicidade e potência, a gratidão traduz-se como “boa vingança” (KSA 9, 79). Traçar laços produtivos entre, por um lado, os conceitos nietzscheanos de gratidão, *amor fati*, ressentimento, vingança e pena, e, por outro, as noções spinozanas de generosidade, *amor dei* e comisseração é o exercício ao qual me dedico neste artigo.

**PALAVRAS-CHAVE**

Pena. Vingança. Ressentimento. Afirmação da vida.

**ABSTRACT**

To feel pity (*commiseratio*) is to experience sadness accompanied by the idea of an evil which has happened to another whom we imagine to be like us (EIII DefAf 18). It is a 'suffering with' (*Mitleid*), which is always synonymous with a form of weakness. The voices of Spinoza and Nietzsche coincide in denouncing that pity is not a virtue as it does not enhance our power. God died of pity of men (AZ II 25). God's love for men was her hell – a saddening and compassionate love which annihilated her forces. The pity God felt for men intensified human inferiority and paralysed her

creatures. In order to act and try to finally affirm their own life, men killed God. Nevertheless, the spirit of revenge is defined as always reactive and involves the risk of remaining subordinate to the object it intends to negate (GM II 11). Directed toward God or life as a whole, the sentiment of revenge is an impotent denial of existence – when sublimated or spiritualised it is converted into resentment. The person with a resented spirit is one who considers her impotence of acting a proof of her goodness. The resented person is proud of suffering with equanimity. In repudiation of life as martyrdom, Nietzsche and Spinoza show us that the pure affirmation of existence resides in the active understanding of necessity. *Amor fati* and *amor dei* are both antidotes against pity, revenge and resentment – they are rare and difficult forms of life conquered by those who affirm their power of thinking and hence their liberty. In response to suffering and hate, those who are guided by reason are moved by generosity (EV P10 Esc). When embraced in its totality, life inspires us to an attitude of gratitude. From the highest sentiment of joy and power, gratitude is translated as “good revenge” (KSA 9, 79). My objective in this article is to draw fruitful connections between the Nietzschean concepts of gratitude, *amor fati*, resentment, revenge and pity on the one hand, and the Spinozist notions of generosity, *amor dei* and commiseration on the other.

**KEYWORDS**

Pity. Revenge. Resentment. Life affirmation.

**ENCONTROS E DESENCONTROS DE DOIS FILÓSOFOS “JUDEUS” - SIMONE WEIL E ESPINOSA**

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA

**RESUMO**

Espinosa não é para Weil uma presença estranha. Ao escrever sobre a condição operária no seu opúsculo *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, a filósofa apela expressamente para o autor do *Tratado Político*, abrindo o seu texto com uma citação desta obra: “No que diz respeito às coisas humanas não devemos rir, nem chorar nem indignarmo-nos mas apenas compreender.” Ambos partilham esta atitude de interesse pelos fenómenos políticos, analisando-os tal como aparecem e procurando deles tirar ilações, numa tentativa de os perceber e não de os criticar, ou de pelo menos de perceber primeiro e criticar depois. É o que se passa com as análises da realidade social que Espinosa empreende nos seus tratados *Teológico-Político* e *Político*, uma perspectiva que reencontramos em Weil nos seus inúmeros textos sobre a situação dos operários e dos camponeses. Neste texto iremos aproximar os filósofos no que respeita à difícil vivência que ambos tiveram do seu judaísmo bem como à incompreensão de que foram alvo por parte dos seus contemporâneos. Focaremos as divergências incontornáveis e os cruzamentos possíveis, nomeadamente a procura de raízes, a religiosidade depurada e a tentativa de estabelecer uma coerência entre o pensar e o agir.

**PALAVRAS-CHAVE**

Espinosa. Simone Weil. Religiosidade. Judaísmo.

**RÉSUMÉ**

Pour Simone Weil Spinoza ne constitue pas une présence étrangère. En écrivant sur la condition ouvrière dans son opuscule *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, la philosophe se réfère expressément à l'auteur

du *Traité Politique*, et commence son texte avec un citation de cette oeuvre: “En ce qui concerne les choses humaines, ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s’indigner, mais comprendre”. Tous les deux partagent une attitude d’intérêt pour les phénomènes politiques, et procèdent à son analyse tels qu’ils apparaissent, essayant d’en tirer les conséquences, ayant en vue une attitude de compréhension et non de critique. C’est ce qui se passe avec les analyses de la réalité sociale que Spinoza élabore dans ses traités *Théologico-Politique* et *Politique*, une perspective que nous rencontrons dans les textes de Simone Weil sur la situation des ouvriers et des paysans. Dans ce texte on va approcher les philosophes dans ce qui concerne l’expérience difficile que tous les deux ont eu du judaïsme bien comme l’incompréhension qu’ils ont reçu de la part de ses contemporains. On soulignera leurs divergences et leurs rapprochements, notamment la recherche des racines, la religiosité épurée et l’effort pour établir une cohérence entre la pensée et l’action.

#### MOTS-CLÉS

Spinoza. Simone Weil. Judaïsme. Religiosité.



#### ELEMENTOS DE LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE EN SPINOZA; ALGUNOS PROBLEMAS Y POSIBLES RESPUESTAS

MARIO A. NARVÁEZ

#### RESUMEN

Analizamos algunos pasajes de la *Ética* a fin de delinear una posible concepción del lenguaje en Spinoza, dirigiendo la lectura principalmente hacia la problemática del significado y el conocimiento. Luego, teniendo en cuenta las interpretaciones de algunos comentaristas y las críticas que surgen de ellas, mostramos algunas paradojas que presenta dicha concepción. Finalmente, esbozaremos algunas soluciones posibles a estos problemas.

#### PALABRAS CLAVE

Spinoza. Lenguaje. Conocimiento. Ideas verdaderas. Imaginación.

#### ABSTRACT

We explore *Ethic’s* extracts which allow us to draw a possible language conception in the Spinoza’s philosophy. We mainly focus on themes of meaning and knowledge. Then we deal with certain interpretations and critics arising from them which will show us this conception involve some paradoxical aspects. Finally we offer some possible solutions to these problems.

#### KEYWORDS

Spinoza. Language. Knowledge. True Ideas. Imagination.



#### O CORPO ENTRE O CADÁVER E A MECÂNICA: A PATÉTICA CARTESIANA

MAURÍCIO ROCHA

#### RESUMO

Em Descartes, a ligação entre imaginação e paixão é contingente, seja pelo acaso, seja pela vontade, seja pela associação de uma representação a um afeto por hábito ou pelo esforço de nossa atenção, sendo que essa ligação não comporta



nenhuma necessidade. A moral cartesiana determina a domínio das paixões como resultado do esforço da vontade, como constrangimento exercido sobre o corpo, como dominação das paixões pela consciência. A dominação da alma sobre as paixões será adquirida por meio de representações que a alma suscitará voluntariamente, que associadas aos afetos, suscitarão ou despertarão os afetos – e trata-se sempre de uma ação indireta sobre as paixões. Sendo assim, as idéias em si mesmas, por mais verdadeiras que sejam, nada podem contra as paixões – o que enfim nos fornece uma patética, não uma ética.

**PALAVRAS-CHAVE**

Alma. Corpo. Vontade. Paixões. Mecanicismo.

**ABSTRACT**

The body between the body and mechanics: the Cartesian pathetic. In Descartes, the connection between imagination and passion is contingent, whether by chance or by will or by an association representing a habit or affection for the effort of our attention. Descartes determines the domain of the passions as a result of the effort of will, as constraint exerted on the body, such as domination of the passions by consciousness. The domination of the passions of the soul will be acquired by means of representations that stir the soul voluntarily, that associated with emotions, excite or arouse the affections - and it is always an indirect action on the passions. Thus, the ideas in themselves, however true they may be, can not prevail against the passions - which finally gives us a pathetic, not an ethics.

**KEYWORDS**

Soul. Body. Will. Passions. Mechanism.



**SPINOZA E AS CAUSAS ADEQUADAS E INADEQUADAS: UMA PROPOSTA DE EDUCAÇÃO SPINOZISTA**

ROBERTO LEON PONCZEK

**RESUMO**

Refletirei sobre os conceitos de causa adequada, inadequada, ação, e paixão que são freqüentemente considerados os mais complexos, da obra de Spinoza. Segue-se um pequeno ensaio sobre esses conceitos, que serão importantes quando inseridos numa proposta mais ampla de educação, aqui esboçada com exemplos simples.

**PALAVRAS-CHAVE**

Paixões. Causas adequadas. Amor. Ódio. Educação.

**ABSTRACT**

I'll reflect on the concepts of proper, improper cause, action and passion that are frequently considered the most complex in Spioza's work. IT follows a short essay on these concepts, which will be important once inserted on a wider educational proposal, here shown through simple examples.

**KEYWORDS**

Passions. Proper Cause. Love. Hate. Education.



**LA PRESENCIA DE MACHIAVELLI EN EL *TRATADO POLÍTICO* DE SPINOZA. CONJETURAS EN TORNO AL GOBIERNO ARISTOCRÁTICO**

SEBASTIÁN TORRES

**RESUMEN**

La tensión presente en *Ética* entre eternidad y duración encuentra en el *Tratado Político* una resolución que permite mostrar la presencia en esta obra de Machiavelli en la paradigmática figura del «retorno a los principios», a partir de la cual los capítulos sobre la aristocracia resultan fundamentales para comprender el sentido de la democracia spinoziana.

**PALABRAS CLAVE**

Spinoza. Machiavelli. Temporalidad. Aristocracia. Democracia.

**RESUMO**

A tensão presente na *Ética* entre eternidade e duração encontra no *Tratado Político* uma resolução que permite mostrar a presença nesta obra de Machiavel na paradigmática figura do “retorno aos princípios”, a partir do qual os capítulos sobre a aristocracia resultam fundamentais para compreender o sentido da democracia spinoziana.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. Machiavelli. Temporalidade. Aristocracia. Democracia.



**NADA MÁS ABSURDO. VACÍO, NATURALEA Y VERDAD EN LA CORRESPONDENCIA ENTRE HENRY OLDENBURG - BARUCH SPINOZA (1661-1676)**

VERÓNICA HENDEL

**RESUMEN**

El vacío y el experimento constituyen dos nociones clave de aquel famoso debate de mediados del siglo XVII en torno a la “invención” de la bomba de vacío. Nuestra propuesta es volver la mirada hacia la correspondencia entre Baruch de Spinoza y Robert Boyle para analizar qué entendían ambos filósofos por Naturaleza, en qué medida concebían qué ésta podía ser “conocida” y cómo.

**PALABRAS CLAVE**

Bomba de vacío. Naturaleza. Verdad. Ciencia. Nociones comunes.

**ABSTRACT**

Emptiness and experiment are the two main notions of the famous debate about the “invention” of the air pump that took place during the 1660’s and 1670’s. The aim of this article is to focus on Baruch de Spinoza and Robert Boyle’s correspondence, in order to analyze what they understood by Nature, how they thought it could be “known” and to what extent.

**KEYWORDS**

Air Pump. Nature. Truth. Science. Common Notions.



# COMO PUBLICAR

A revista **Conatus** destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre a filosofia de **Benedictus de Spinoza**, ou de algum tema por ele abordado em suas obras, ou ainda de Autor que com ele tenha dialogado, escrito nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente.

Sempre que possível, procuraremos garantir um percentual mínimo de 70% dos textos publicados serem originais e produzidos por autores de instituições diferentes da que edita a Revista.

Os textos a publicar podem ser ensaios, artigos originais ou resenhas de obras acerca de Spinoza ou de temas por ele abordados, bem como de traduções destas ou de comentadores de sua obra. Excepcionalmente, podemos publicar artigos já publicados noutras revistas que não sejam de fácil acesso, ou que estejam esgotadas.

No caso de ensaios, artigos ou resenhas originais, ou ainda traduções inéditas em português ou castelhano, os Direitos Autorais para os textos publicados na revista **Conatus** permanecem com o autor, havendo apenas a cessão do direito de primeira publicação à revista **Conatus**. No caso do texto ser publicado noutras revistas ou livros, solicitamos que o autor cite a revista **Conatus** como local original de publicação.

No caso de traduções solicitamos que sejam observados os dispositivos legais pertinentes, aplicados no país do tradutor, para os Direitos Autorais do autor a ser traduzido, evitando com isto o desrespeito aos direitos do autor. No caso do Brasil, deve-se consultar a **LEI 9610, DE 19 DE FEVEREIRO DE 1998**, que prevê no Capítulo III, Artigo 29, inciso IV a necessidade de autorização prévia e expressa do autor para a utilização da obra, por quaisquer modalidades, como por exemplo, a tradução para qualquer idioma. O Artigo 41, do mesmo Capítulo III, prescreve que os direitos patrimoniais do autor perduram por setenta anos contados de 1º de janeiro do ano subsequente ao de seu falecimento, obedecida a ordem sucessória da lei civil.

Como os textos da revista **Conatus** são integralmente disponibilizados ao público, solicita-se que os mesmos sejam utilizados apenas em aplicações educativas, de pesquisa e absolutamente não-comerciais. Além disso, solicita-se também que seja sempre 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 maio**

Para o segundo número do ano: **Até o dia 15 de outubro**

**PROCESSO DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS/TRADUÇÕES/RESENHAS/ENSAIOS**

Os textos devem ser enviados à revista **Conatus** exclusivamente pelos e-mails seguintes: (**conatus@benedictusdespinoza.pro.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.

**FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO**

Visando seguir uma padronização nacional, e facilitar o trabalho de editoração final da Comissão Editorial, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à Revista **Conatus**, que adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

- 1.** Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.
- 2.** Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço **1,5**, fonte Times new-roman ou Garamond, 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.
- 3.** Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um *ABSTRACT* e *KEYWORDS* com as mesmas formatações.
- 4.** Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5. Para a citação das obras de **BENEDICTUS DE SPINOZA** recomendamos para a **ÉTICA** indicar as Partes em algarismos arábicos 1, 2, 3, 4 ou 5, seguida pela abreviatura das divisões internas destas, como por exemplo, **DEF** para definições, **AX** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, **C** para corolário, etc. acompanhado dos números das mesmas também em algarismos arábicos. Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar o número dos capítulos e/ou dos parágrafos, conforme o caso. Por exemplo, para citar o escólio 2 da proposição 40 da parte três da **ÉTICA**, citamos entre aspas (menos de três linhas), com a referência logo após entre parênteses: “O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (**E3P40S2**).

6. Deve-se também acrescentar as **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**, conforme os modelos a seguir:

### 6.1 LIVRO

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

### 6.2 ARTIGOS EM PERIÓDICOS

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

### 6.3 LIVROS ORGANIZADOS OU COLETÂNEAS

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

### 6.4 CAPÍTULO DE LIVROS SEM AUTOR ESPECÍFICO

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: \_\_\_\_\_. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

### 6.5 CAPÍTULOS DE LIVRO COM AUTOR ESPECÍFICO

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos. In: FERNÁNDEZ, Eugenio; CÁMARA, María Luisa de la (Edición de). **El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza**. prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Trotta, 2007. (Colección Estructuras y Procesos). p. 495-508.

### 6.6 TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>>. Acesso em: 30 ago. 2009.

### 6.7 PREFÁCIO E OUTRAS PARTES COM AUTOR ESPECÍFICO

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA *ARGENTUM NOSTRUM*  
EM ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, DAVYS  
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS  
MT, IMPRESSA EM PAPEL RECICLADO 75 g/m<sup>2</sup> da  
RIPASA ® PARA A EDUECE, O CMAF E O GT  
BENEDICTUS DE SPINOZA EM SETEMBRO DE 2010.

**Tiragem:**  
**300 Exemplares**