



Revista
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 2 - NÚMERO 3 - JULHO - 2008
ISSN 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)



© 2008 EdUECE/CMAF/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



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

DISPONÍVEL TAMBÉM EM

<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/133384/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 2 - NÚMERO 3 - JULHO - 2008
FORTALEZA, CEARÁ**

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 2 - NÚMERO 3 - JULHO - 2008
ISSN 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

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

CAPA /GRAPHICS EDITOR

LEONARDO MOREIRA

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

IMPRESSÃO/PRINTING

REPROGRAFIA DO CMAF

TIRAGEM/CIRCULATION

300 EXEMPLARES/COPIES

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA



PRODUZIDO COM
PAPEL RECICLADO

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

Revista **Conatus**

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

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

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

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

conatus@uece.br

gt_spinoza@terra.com.br

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 2 - NÚMERO 3 - JULHO - 2008
ISSN 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

Francisco de Assis Moura Araripe

VICE-REITOR

Antônio de Oliveira Gomes Neto

PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Antonia Edna do Nascimento

CENTRO DE HUMANIDADES

Marcos Antônio Paiva Colares (Diretor)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

Marly Carvalho Soares (Coordenadora)

EdUECE

Liduína Farias de Almeida Costa (Diretora)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 2 - NÚMERO 3 - JULHO - 2008
ISSN 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO
JEFFERSON ALVES DE AQUINO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

AYLTON BARBIERI - UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA - UEL (LONDRINA-PR, BRASIL)
CARLOS BALZI - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA (CÓRDOBA, ARGENTINA)
CARLOS CASANOVA - DOCTORADO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD DE CHILE (BECA CONICYT)
CÉSAR MARCHESINO - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA (CÓRDOBA, ARGENTINA)
DIANA COHEN - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (BUENOS AIRES, ARGENTINA)
DIEGO TATIÁN - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA (CÓRDOBA, ARGENTINA)
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO - UECE - ITEP (FORTALEZA-CE, BRASIL)
EMILIANO AQUINO - UECE - UNIFOR (FORTALEZA-CE, BRASIL)
ENÉIAS FORLIN - PROFESSOR DO DEPT. DE FILOSOFIA DA UNICAMP (CAMPINAS-SP, BRASIL)
HÉLIO REBELLO - UNESP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)
HOMERO SANTIAGO - DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)
LOURENÇO LEITE - UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA (SALVADOR-BA, BRASIL)
MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA - UNIVERSIDADE DE LISBOA, FAC. DE LETRAS (LISBOA, PORTUGAL)
MARILENA CHAUI - PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)
MAURICIO ROCHA - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UERJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)
ODILIO AGUIAR - UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC (FORTALEZA-CE, BRASIL)
PAULO DOMENECH ONETO - UNIVERSIDADE GAMA FILHO – UGF (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)
PAULO VIEIRA NETO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR (CURITIBA-PR, BRASIL)
JEFFERSON ALVES DE AQUINO - UNIV. ESTADUAL VALE DO ACARAÚ - UVA (SOBRAL-CE, BRASIL)
JORGE VASCONCELLOS - PPG-FILOSOFIA UNIVERSIDADE GAMA FILHO - RJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)
ROBERTO LEON PONCZEK - UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SALVADOR (SALVADOR-BA, BRASIL)
SEBASTIÁN TORRES CASTAÑOS - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA (CÓRDOBA, ARGENTINA)
XESÚS BLANCO ECHAURI - UNIVERSIDADE SANTIAGO DE COMPOSTELA (GALIZA, ESPANHA)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 2 - NÚMERO 3 - JULHO - 2008
ISSN 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

EDITORIAL, p. 9

SOBRE A IMAGINAÇÃO PROJETIVA EM SPINOZA
ALEX LEITE, p. 11

ESPINOSA E A CRÍTICA DAS MONARQUIAS ABSOLUTISTAS
ANDRÉ MENEZES ROCHA, p. 15

DETERMINAÇÕES ENTRE DESEJO E CULTURA NA FILOSOFIA DE SPINOZA
DANIEL SANTOS DA SILVA, p. 21

ONTOLOGÍA Y ESTÉTICA: LA OTRA DISCUSIÓN DE HEGEL CON SPINOZA
EZEQUIEL IPAR, p. 27

O CONCEITO DE DEMOCRACIA EM ESPINOSA E ROUSSEAU
FABIO PEREIRA SOMA, p. 33

A POESIA-DEDICATÓRIA DOS PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA
HOMERO SANTIAGO, p. 41

TWO PROBLEMS WITH SPINOZA'S ARGUMENT FOR SUBSTANCE MONISM
LAURA ANGELINA DELGADO, p. 45

**A FIGURA DE ADÃO NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE ESPINOSA E NO
CONCEITO DE ANGÚSTIA DE KIERKEGAARD: ALGUMAS APROXIMAÇÕES**
MARCIO GIMENES DE PAULA, p. 51

**O PENSAMENTO DO SINGULAR EM ESPINOSA E LEIBNIZ:
ENTRE A DETERMINAÇÃO E A EXPRESSÃO**
MARIANA CECILIA DE GAINZA, p. 61

**SPINOZA, NIETZSCHE, DELEUZE – BREVÍSSIMAS VARIAÇÕES
EM TORNO DA GRANDE IDENTIDADE**
MAURICIO ROCHA, p. 69

ESPINOSA E O USO RESERVADO DA ADMIRAÇÃO NA GÊNESE DAS AFECCÕES
SÉRGIO LUÍS PERSCH, p. 83

PREFÁCIO AO DE TRIBUS IMPOSTORIBUS (1700)
SEBASTIAN KORTHOLT
(TRADUÇÃO E NOTAS DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO E FLORA BEZERRA DA
ROCHA FRAGOSO), p. 91

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 95

COMO PUBLICAR, p. 101

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

EDITORIAL

Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus
non sequatur ¹.

BENEDICTUS DE SPINOZA

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Neste primeiro número de 2008 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando três artigos e uma tradução produzidos por membros do GT BENEDICTUS DE SPINOZA. Além destes, estamos publicamos sete outras contribuições de colegas de outros estados brasileiros, sendo cinco de São Paulo, um de Sergipe e um da Paraíba. Por fim, numa manifestação do universalismo de nosso autor, publicamos duas colaborações de colegas pesquisadores do exterior, mais precisamente da Argentina e da Escócia.

Os artigos foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor. Assim, iniciamos este número com um texto do professor **ALEX LEITE** (UESB), acerca da *imaginação projetiva* em Spinoza, no qual analisa o artigo *L'importance du mécanisme de projection imaginaire au sein de la démarche éthique spinozienne* de Andrea Zaninetti publicado em Quebec (Canadá).

No segundo artigo, **ANDRÉ MENEZES ROCHA** (FFLCH/USP), examina a questão do político numa passagem do capítulo 17 do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO de Espinosa.

A seguir, no terceiro artigo, **DANIEL SANTOS DA SILVA** (FFLCH/USP), afirma a inseparabilidade entre o desejo humano e a criação cultural, pois o homem é quem produz a cultura e esta é desejo para Spinoza.

No artigo seguinte, **EZEQUIEL IPAR** (UBA-Argentina), apresenta-nos a *outra* discussão de Hegel com Spinoza: a Ontologia e a Estética.

Por sua vez, **FABIO PEREIRA SOMA** (UNESP), expõe o conceito de Democracia de Espinosa e de Rousseau.

Na seqüência, nosso colega de São Paulo, **HOMERO SANTIAGO** (USP), traduz e comenta a poesia-dedicatória dos PRINCÍPIOS DE FILOSOFIA CARTESIANA (PPC).

Da Escócia, **LAURA ANGELINA DELGADO**, envia-nos sua análise de dois problemas do argumento de Spinoza para o monismo substancial.

¹ Tradução: “Não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito” (ÉTICA, Parte I, Proposição XXXVI).

MARCIO GIMENES DE PAULA (UFS) analisa a figura de Adão no pensamento de Espinosa e no pensamento de Kierkegaard, notadamente nas suas obras *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* e *O CONCEITO DE ANGÚSTIA*.

A seguir, **MARIANA CECÍLIA DE GAINZA** (USP), analisa as conseqüências da forma em que Espinosa e Leibniz pensam o mundo e a realidade dos seres finitos, considerada a partir da maneira divergente com que estes dois autores constroem o conceito de Deus.

MAURICIO ROCHA (UERJ) desenvolve em seu artigo “brevíssimas variações” sobre a *grande identidade* entre Spinoza, Nietzsche e Deleuze.

Continuando nosso número, **SÉRGIO LUIS PERSCH** (UFPB), confronta Descartes e Espinosa acerca do lugar que cada um reserva à admiração, a partir das obras *PAIXÕES DA ALMA* e da *ÉTICA* (parte III).

Encerramos este número com a tradução do prefácio ao *DE TRIBUS IMPOSTORIBUS* (1700) de Sebastian Kortholt, realizada por **EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO** (UECE) e **FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO** (UECE).

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

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (Editor)

SOBRE A IMAGINAÇÃO PROJETIVA EM SPINOZA

ALEX LEITE *

Há na imaginação um mecanismo projetivo que pode se tornar danoso às relações intersubjetivas? Parece-nos que esse é o problema presente no artigo *L'IMPORTANCE DU MÉCANISME DE PROJECTION IMAGINATIF AU SEIN DE LA DÉMARCHE ÉTHIQUE SPINOZIENNE* de Andrea Zaninetti. Por outro lado, sabemos que a imaginação não é por si mesma destrutiva, pois ela possibilita conceber meios favoráveis à atualização da potência de pensar e existir. Talvez o aspecto danoso apontado pelo autor esteja ligado à crença de que a imagem projetada sobre o outro, ao se misturar a uma paixão triste, se fixa no imaginário sem corresponder à natureza desse outro. Nesse caso, não é o mecanismo em si mesmo destrutivo, mas a junção da crença e a *tristeza* no interior de um processo em que a imaginação é reduzida aos traços das impressões que debilitam sua força.

Ao tratar do *mecanismo de projeção imaginativa*, Andrea Zaninetti vincula o conhecimento sensível à atividade “fantasmática”. A imaginação é vista a partir dessas duas propriedades; que configurariam nela um limite a ser ultrapassado. A preocupação central do autor é demonstrar a necessidade de superar a projeção, começando pelo entendimento da mesma. Mas, a questão é saber se o mecanismo está restrito ao aspecto negativo ou o que pode ser tomado como negativo simplesmente se efetiva na medida em que falsas crenças são vividas como aspectos inerentes ao real. Falsas crenças entendidas sobretudo como adesão passional às imagens ou idéias que fazemos das coisas; sendo elas representações mais do nosso estado de ânimo do que das coisas propriamente.

Em contraposição, queremos saber se é possível pensar em Spinoza uma idéia de projeção que, ao invés de nos atar às crenças tristes, nos possibilita pensar os meios de atualização da potência de pensar

e existir. Esses meios unidos à idéia de atualização da potência é a própria possibilidade de pensar a *projeção ativa* como virtude da imaginação. Assim, supomos tal virtude como um esforço de construção de mecanismos favoráveis ao acordo entre a *mente* e a *Natureza*. (TIE 13) ¹.

No artigo, o que o autor chama de atividade “fantasmática” resulta das impressões espontâneas que os objetos exteriores produzem sobre os corpos. Logo, é uma reação determinada pelos efeitos dos encontros entre corpos. Para ele, essa reação não difere do conhecimento sensível. O ponto que marca apenas uma diferença nominal reside na aplicação do caráter *espontâneo* da atividade “fantasmática” em relação ao conhecimento imaginativo (que seria mediado por uma representação do objeto exterior). Na verdade, o autor em seu artigo não pretende formular uma distinção mais clara entre o “fantasmático” e o sensível. Segundo Zaninetti (2002, p. 100), essas duas formas de reações aos objetos exteriores fazem parte do mesmo plano da *projeção imaginativa*. E a observação utilizada para isso é o fato das duas serem tratadas como idênticas, por ambas aparecerem na mesma *proposição 17*, da segunda parte da *ÉTICA*. Outro ponto de apoio a essa ausência de distinção é o fato de Spinoza não ter elaborado uma demonstração, separando o movimento espontâneo do corpo humano das suas afecções correspondentes. O movimento e as afecções fazem parte do mesmo mecanismo, uma vez que há predominância da ação dos corpos exteriores sobre o corpo humano; ao mesmo tempo que as imagens decorridas dessa relação predominam na mente.

Ora, de fato essa correspondência é absolutamente justificada em Spinoza uma vez que não há separação

* Professor de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB, doutorando em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ e Membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA - ANPOF 2008.

¹ Utilizaremos a sigla TIE para o TRATADO DA REFORMA DO ENTENDIMENTO, seguida do número do capítulo no qual se encontra a citação. Para as citações internas da *ÉTICA*, utilizaremos a abreviatura E, seguida do número da parte citada em algarismos romanos e da letra em maiúscula para indicar as proposições (P), os corolários (C) e escólios (S), com seus respectivos números.

entre os movimentos forçados pelos corpos exteriores e a atuação das suas imagens na mente humana. Sem dúvida, numa relação intersubjetiva, os corpos imprimem reações ao corpo humano, assim como as imagens equivalentes afetam a mente. O problema é discernir que não há nada aí que possa ser chamado “fantasmático”. O “fantasmático” só poderá estar na ordem das falsas crenças, sobretudo, nas que produzem *tristezas*; porque a impressão que um corpo recolhe de outros o impele a reagir segundo a própria necessidade de preservação de si mesmo. Mas, se juntamente às impressões dos *vestígios* emergem um sentimento de *destruição* do outro, isso nos parece vinculado ao modo como o outro pode ser sentido a partir de uma *crença triste* atualizada em nós pela imagem dele.

De acordo com Spinoza (EII P17 S) é possível aderir à imagem de Pedro, que se restringe ao modo como Paulo o sente, sem que a idéia mesma daquilo que constitui Pedro seja entendida por Paulo. Aderimos primeiramente aos efeitos das relações, e esse é um critério que permite constituir parcialmente noções práticas sobre o *bom* e o *mau*. Tal adesão não nos *fecha* no âmbito da própria imaginação. Na verdade, e de um modo precário, a relação com mundo é iniciada a partir desses efeitos; porém, ao invés deles nos lançar num solipsismo, tornam-se referências primárias, através das quais nos constituímos no interior das relações com os outros.

Segundo o artigo, a *projeção imaginativa* se caracteriza pelo “fechamento” da imaginação nela mesma; pois, dado o fato da relação entre corpos exteriores e o corpo humano revelar mais sobre a necessidade de preservação do corpo afetado, isso determina a imaginação a guardar preferencialmente os traços que a mantêm no seu “mundo fechado”: “[...] *les hommes vivent communément dans le monde clos de leurs propres projections*”. (ZANINETTI, 2002, p. 101).

Podemos encontrar nas *proposições 16 e 17*, da segunda parte da ÉTICA, algo que justifique a idéia de “fechamento” da mente nas imagens das suas afecções corporais? Spinoza descreve ali um mecanismo que em nada expressa esse “fechamento”. Na *proposição 16*, por exemplo, a idéia que é produzida através da relação entre dois corpos, envolve *passionalmente* a natureza de ambos. Não há um corpo fechado sobre si mesmo, conseqüentemente não há uma imaginação enredada em imagens que estejam dissociadas das relações. A imagem é uma realidade originada de acordo os modos como os corpos estão envolvidos. E quanto à mente,

escreve Spinoza (EII P16 C1): “[...] *percebe, juntamente com a natureza de seu corpo, a natureza de muitos outros corpos*”. Sendo assim, o mecanismo projetivo, ao mesmo tempo em que expressa um poder imanente ao corpo afetado, inclui a percepção natural dos corpos exteriores.

Portanto, não é suficiente afirmar que o conhecimento sensível deve ser ultrapassado pelo conhecimento racional, por o primeiro engendrar imagens que não correspondem a essência das coisas; e sendo assim, nos “fecharia” em projeções particulares, que podem ser nocivas, *destrutivas*. Talvez o problema a ser colocado é como as imagens engendradas podem forçar esse movimento destrutivo, visto que, de acordo com Spinoza, o mecanismo de projeção não é em si mesmo danoso.

Para Zaninetti (Ibid., p. 101) o mecanismo imaginativo se caracteriza por três aspectos: *inconsciente, diferencial e fechado*. O primeiro aspecto se deve ao fato da imaginação recolher os efeitos das relações e ignorar as causas que determinam sua ação projetiva. O segundo, por cada um guardar os efeitos em conformidade com o temperamento próprio. E terceiro, por cada um permanecer preso à própria projeção sem considerar a existência de outras.

Esses três aspectos são vistos como funções do mecanismo que destroem a possibilidade das relações intersubjetivas. Como afirma o próprio autor:

[...] dans les relations intersubjectives, le mécanisme de projection est inévitablement destructeur, parce que chaque personne s’efforce, autant qu’elle peut, d’aimer dans l’autre la totalité d’elle-même et d’haïr ce qui la nie en partie ou en totalité. (Ibid., p. 104).

Ora, de fato é próprio de cada ser procurar no outro aquilo que está de acordo com a necessidade de sua natureza. Numa perspectiva primária, a relação em qualquer nível se baseia no princípio de preservação *reclamada* pelos indivíduos envolvidos. Portanto, ama-se o que na relação amplia esse poder de preservação, e não simplesmente a imagem de si projetada no outro. Por outro lado, não há *esforço* para odiar. Nenhum ser se esforça intimamente para empreender a própria *tristeza*, isto é, para ser causa da própria debilidade.

Na relação intersubjetiva, o ódio nasce quando os indivíduos acreditam que de algum modo estão sendo impedidos de expressar potencialidades essenciais ao seu modo de ser. O jogo intersubjetivo se organiza segundo os efeitos entre imagens afetivas e a forma como se acredita nessas imagens. É uma

questão de crença nas imagens projetadas, e não uma deficiência do mecanismo de projeção.

Spinoza coloca o problema em termos de *privação da idéia verdadeira*. A imaginação cumpre o papel de *tornar presente uma realidade ausente*. E essa é uma virtude, não uma falta da imaginação, já que:

[...] as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. (EII P17 S).

Spinoza afirma ainda que, se imaginação *soubesse* da inexistência das coisas por ela projetada, esse saber ampliaria sua potência de imaginar. Sendo assim, podemos supor uma imaginação não constrangida por falsas crenças (crenças tristes), mas produzindo imagens, que mesmo inexistentes, são consideradas construtivas, segundo a ótica de uma *projeção ativa*.

No capítulo 13, do TRATADO DA REFORMA DO ENTENDIMENTO, Spinoza formula uma hipótese sobre a potência da imaginação, quanto à sua possibilidade de favorecer o percurso do conhecimento da união entre *mente e Natureza*. Nessa formulação é confrontado um estado de ânimo em que o humano não consegue a experiência de vínculo com a *totalidade* e a possibilidade de superar esse estado de separabilidade. Assim, concebe-se hipoteticamente uma imagem humana, e juntamente com tal concepção formula os meios de superação do estado afetivo debilitado, isto é, do estado mais afastado da potência de pensar e existir.

Na hipótese de Spinoza há a idéia da necessidade da imaginação em auxiliar o pensamento a conceber meios favoráveis à produção de um modo de vida em consonância com a *suposição* de que, embora o humano possa se encontrar em estado de *fraqueza*, há em sua natureza a possibilidade de ultrapassar tal estado; sendo essa possibilidade auxiliada pela *força* projetiva da imaginação.

No seu comentário sobre o TRATADO Bernard Rousset destaca os termos *imbecilítas* e *firmior*. (1992, p. 165). O primeiro, com a conotação de *fraqueza*, indica a ignorância humana quanto ao que é a *Natureza*. E o segundo, com o sentido de *firmeza*, aponta a possibilidade de formular conhecimentos a respeito do *bem* e do *mal*, do *perfeito* e do *imperfeito*. Tais conhecimentos funcionando como estratégias de fortalecimento da potência de agir e pensar; (e mesmo não se referindo às essências das coisas), nos indica meios para valorar certas ações e

imagens. A valoração envolvendo dois aspectos das relações intersubjetivas: o que favorece reciprocamente as ações do corpo e da mente e qual critério de *escolha* é necessário preservar na mente, para que a imaginação não perca de vista o poder de superar as *crenças tristes* nela engendradas.

Em Spinoza, a *imaginação projetiva* está a serviço do verdadeiro empenho em ultrapassar falsas concepções sobre *bem e mal, perfeito e imperfeito*. Então, a imaginação pode nos colocar no plano da possibilidade de alcançar um novo ponto de vista sobre a condição humana. Para isso, o critério de valoração da vida estará submetido às experiências de *tristeza e alegria*, ou seja, às experimentações do que reduzem a potência de agir e pensar e daquilo que favorece o aumento dessa potência. Assim, a *imbecilítas* nasce somente do acúmulo de vestígios de tristezas presentes na mente e o *firmior* das repetidas experiências de alegria.

Portanto, a *projeção ativa*, por ser a elevação da imagem humana a ponto de maior alegria, fixa na imaginação, marcas convenientes ao trabalho do pensamento. Ora, ao invés do mecanismo projetivo ser pensado como destrutivo poderá ser destacada nele a função de auxiliar no processo de percepções de propriedades *comuns* das coisas; que longe de nos restringir ao solipsismo da imaginação, sempre permite compartilhar o eterno projeto de superação da *imbecilítas* através da *firmeza* do pensar.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SPINOZA, B. **Ética**. Edição bilíngüe. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SPINOZA, B. **Traité de la reforme de l'entendement**. Traduction par Bernard Rousset. Paris: Vrin, 1992.

_____. **Tratado da reforma do entendimento**. Edição bilíngüe. Tradução de Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Tratado da reforma da inteligência**. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Nacional, 1966.

ZANINETTI, Andrea. *L'importance du mécanisme de projection imaginaire au sein de la démarche spinozienne*. **Revue de la Société de philosophie du Québec**, Numéro thématique: Spinoza sous le prisme de son anthropologie, Québec, v. 29, n. 1, 2002.



ESPINOSA E A CRÍTICA DAS MONARQUIAS ABSOLUTISTAS

ANDRÉ MENEZES ROCHA *

Com sua política, Espinosa combateu as monarquias absolutistas em pleno Antigo Regime. Não apenas fez a crítica, mas ainda perscrutou fundamentos para uma política democrática num tempo em que os teólogos, dominando a produção e divulgação do saber, faziam crer que as monarquias absolutistas eram resultado de uma escolha da vontade divina e que contestá-las, exigindo uma monarquia constitucional ou uma república aristocrática, para não ir mais além, consistia em pecado contra a vontade divina e não em oposição a uma forma violenta de controle político.

Valendo-se das liberdades civis que a república holandesa assegurava a seus cidadãos, Espinosa buscava, sobretudo, desmistificar e desarmar todos os mecanismos teológico-políticos de censura e controle da produção dos cientistas e filósofos modernos. Examinemos, de maneira breve e alusiva, um trecho do capítulo 17 do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO, em que Espinosa examina os fundamentos e limites de uma certa política violenta cujo nome é teologia-política. Ele inicia reconhecendo até onde pode se infiltrar o controle, quando a política é violenta e os cidadãos desavisados.

Embora os ânimos não possam ser comandados [*imperari*] da mesma maneira que as línguas, de alguma maneira estão sob o poder do soberano [*summae potestatis*] que pode fazer de muitas maneiras com que grande parte dos homens queira, creia, ame, odeie, etc..., de acordo com os imperativos do poder. Ainda que estas paixões não sejam produzidas diretamente pelo mandato do poder soberano [*summae potestatis mandata*], são produzidas, na maioria das vezes, pela autoridade de sua potência e por sua direção, isto é, por seu direito,

como a experiência confirma sobejamente: daí que, sem repugnar o intelecto, podemos conceber homens que creiam, amem, odeiem, desprezem e, em suma, se deixem levar por paixões que lhes foram impostas pelo só direito do Estado [*imperii jure*].¹

Mesmo esta política violenta de intervenção no âmbito privado da consciência, de inculcamento e controle de paixões e opiniões, expediente usual do poderio teológico-político, embora violentíssima, tem seus limites.

No entanto, embora desta maneira estejamos concebendo o direito e poder do Estado [*jus et potestatem imperii*] com uma amplitude grande demais, nunca existiu algum tão grande [*adeo magnum*] que permitisse àqueles em seu comando ter potência [*potentiam*] para fazer absolutamente tudo que quisessem, como já mostrei assaz claramente.²

Embora os dominantes possam, no campo do poder e do direito civil, decretar seu próprio poder absoluto a ponto de se eximir do respeito a quaisquer leis, a ponto de ser *legibus solutus* sob o pretexto de representar vontades divinas, ainda assim no campo da potência e do direito natural, sempre subjazendo àquele das leis civis, sua potência é sempre limitada pela potência dos dominados. Por este princípio de lógica do poder, da divisão essencial da sociedade entre aqueles que querem dominar e aqueles que não querem ser dominados³, Espinosa concluía que as causas de

¹ TTP17, SO3, p. 188. (26-35). Utilizo aqui, para a referência às obras de Espinosa, as convenções estabelecidas pelos CADERNOS ESPINOSANOS. À luz da convenção, a referência desta nota é interpretada da seguinte maneira: {TTP17 = capítulo 17 do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO}, {SO3 = Edição Gebhardt, tomo 3}, {p.188 = página 188}, {(26-35) = linhas 26 a 35}.

² TTP17, SO3, p. 189 (1-5).

³ Chauí, Marilena de Souza. POLÍTICA EM ESPINOSA. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Mais precisamente, na nota 29, indo à página 332. O elogio a Maquiavel, ao fim do quinto capítulo do TRATADO POLÍTICO, refere-se a ter o agudíssimo florentino fundado sua política na divisão conflituosa e constitutiva de toda cidade. Embora não faça o elogio de Maquiavel no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO, buscamos evidenciar aqui, Espinosa já fundava sua política neste princípio de Maquiavel.

* Mestre em Filosofia pela FFLCH/USP, tendo defendido seu mestrado sobre Espinosa no início de 2007, sobre a teoria da superstição no prefácio do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO. Cursa o doutorado em Filosofia, também pela FFLCH/USP, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Marilena de Souza Chauí. Pesquisa os temas da história e da política no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO E NO TRATADO POLÍTICO.

dissolução de uma cidade são mais internas que externas, bem como que os tiranos, embora violentem seus súditos, temem como um perigo sempre iminente sua indignação e revolta.

Que a conservação do Estado dependa precipuamente da fidelidade dos súditos [*fides subditorum*], de sua virtude e de que permaneçam constantemente executando os mandatos [*exequendis mandatis*], ensinam claríssimamente tanto a razão como a experiência: contudo, não é tão fácil assim saber de que maneira devem ser conduzidos para que se mantenham com a virtude e a fidelidade.⁴

Na resposta a esta questão é que Espinosa mostra sua posição democrática. A resposta prática que a monarquia traz a este dilema é a violência institucional máxima contra os súditos, para que o medo os mantenha na obediência: violência que inclui controlar suas paixões e manipular suas opiniões para que sacralizem a política. Esta resposta prática sempre pode descambar no exato oposto do que esperam os dominantes: em outras palavras, o medo dos súditos sempre pode crescer a ponto de suscitar a indignação e a revolta contra os dominantes em vez da obediência cega. Neste caso, o medo inculcado pela violência contra os dominados não os leva à obediência e nem tampouco estabelece a segurança e a paz na sociedade, mas ao contrário leva à indignação, à desobediência cívica e à guerra civil. Por isto mesmo é que os dominantes, mesmo quando estabelecem a tirania e se outorgam o direito civil de não obedecer a leis civis e permanecer *legibus solutus*, não têm a potência ou o direito natural de mandar absolutamente e de dirigir tudo segundo seus apetites: porque podem suscitar a violência máxima esperando com isso uma obediência bovina dos súditos amedrontados e, no entanto, receber em troca a indignação e a sedição.

Mas não entrevemos o alcance de Espinosa somente nessa demonstração de que os dominantes podem, por uma política enganosa de acirrar a dominação suscitando medo, gerar a guerra civil em vez da segurança esperada. Ainda há uma tese que é derivada do seguinte princípio: “*Todos, tanto aqueles que governam [qui regunt], como aqueles que são governados [qui reguntur], são homens e, portanto, mais propensos a se deixar levar pelos apetites.*”⁵ Expliquemos, primeiro, o alcance do princípio.

Que os homens são movidos pelas paixões e não pela razão, eis algo que é consabido dos filósofos

que trataram da política desde os gregos. Entretanto, as convicções aristocráticas dos antigos e medievais os levaram a crer que somente os escravos e servos se deixavam arrastar pelos seus apetites, convicções que justificavam sua submissão: atribuíam aos vícios dos dominados sua condição escrava ou servil. Ora, quando Maquiavel, Hobbes e Espinosa⁶ fundam a política na lógica da força e no estudo das paixões humanas, escandalizam a *intelligentsia* do Antigo Regime justamente porque também os apetites do clero, da nobreza e dos dominantes em geral ficam evidentes quando suas paixões são estudadas segundo tais princípios. A conseqüência deste princípio da filosofia política moderna, numa perspectiva histórica mais ampla, nós conhecemos: a necessidade democrática do equilíbrio dos poderes, ou seja, a obrigação dos governantes de governar, não segundo seus caprichos, mas segundo leis civis estabelecidas pela sociedade. Pois é a criação de instituições políticas desta natureza que Espinosa concluíu no plano teórico, quando ainda os caprichos e violências de tiranos eram oficialmente apresentados pelas teocracias do Antigo Regime como se fossem mandatos de Deus.

O alcance e impacto do princípio, assim, foi a abolição de sua restrição aos dominados e sua concomitante extensão a todos os homens, incluindo a nobreza. A conclusão derivada dele foi, no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO, a seguinte: que, para o estabelecimento da segurança e da paz civil, são necessárias instituições que impeçam a sedição dos súditos, mas, outrossim, são imprescindíveis instituições que impeçam a tirania dos governantes⁷. Em outras palavras, se o propósito for a segurança e a paz, não bastam as instituições que contenham os apetites dos dominados, mas são absolutamente necessárias instituições que contenham os desejos de dominação e controle. Caso as ambições dos dominantes não sejam contidas pelas leis civis, os dominantes podem colocar toda a sociedade em risco, porquanto a violência contra

⁶ Para o exame aprofundado da introdução deste princípio no republicanismo holandês. Chauí, Marilena. *Quem tem medo do povo? A plebe e o vulgar no “TRATADO POLÍTICO”*. In: POLÍTICA EM ESPINOSA. Aqui não fazemos senão mostrar que o princípio já estava em operação nas formulações do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO.

⁷ TTP17, SO3, p. 198 (4-7). “Posto isto, agora é tempo de examinar o quanto esta maneira de constituir o *imperium [baec ratio imperii constituendū]* pôde moderar os ânimos e conter tanto aqueles que governavam como aqueles que eram governados, para que estes não se tornassem rebeldes e nem aqueles se tornassem tiranos.”

⁴ TTP17, SO3, p. 189 (12-16).

⁵ TTP17, SO3, p. 189 (16-17).

os dominados pode fazer com que passem do respeito pelas leis ao medo e deste à indignação e à revolta, ou seja, à desobediência cívica e à guerra civil. Por isto mesmo é que, após listar algumas paixões comuns a dominantes e dominados, paixões que levam os homens facilmente à corrupção caso não haja instituições para impedir, Espinosa escreve:

Prevenir contra todas estas coisas e constituir o Estado [*imperium*] de maneira tal que não reste lugar algum para a fraude; mais ainda, instituir todas as coisas [*omnia instituere*] de tal maneira que todos os homens, seja qual for seu engenho, ponham o direito público [*jus publicum*] acima dos seus interesses privados [*privatis commodis*], esta é a minha obra, nisto eu trabalho aqui.⁸

Propósito verdadeiramente republicano: uma república em que todos, incluindo os dominantes, prefiram operar de acordo com as leis civis. Espinosa sabe que a questão não é nova e, no entanto, sabe também que nunca foi resolvida a contento.

A necessidade desta questão coagiu a excogitar muitas coisas, mas nunca foi conseguido que o Estado [*imperium*] não se deixasse destruir mais por seus cidadãos [*cives*] do que por inimigos [*hostes*] e que os dominantes [*qui id tenent*] deixassem de temer mais os concidadãos que os inimigos. Comprova a república dos romanos que sempre foi invictíssima contra seus inimigos e, no entanto, com frequência derrotada e miseravelmente oprimida pelos seus próprios cidadãos, como consta, sobretudo, na guerra civil de Vespasiano contra Vitélio. Confirma isto no livro IV das HISTÓRIAS de Tácito, em que pinta a face misérrima da cidade [*urbs*].⁹

Espinosa estava cômico de que nem o republicanismo dos romanos foi capaz de conceber instituições políticas que, uma vez produzidas, neutralizassem as causas internas de corrupção e dissolução da república. Acreditaria que fossem impossíveis de conceber ou construir? Mais ainda: os princípios de seu republicanismo, princípios que em grande parte partilha com Maquiavel, permitem que Espinosa conceba ou ensine a conceber estas instituições nos capítulos finais? Deixaremos ao leitor, caso sinta a necessidade de levar adiante estas interrogações, consultar o texto, porquanto ultrapassaria os limites deste artigo levar adiante interrogações que, sem dúvida, merecem estudos mais

detalhados. Apenas observemos que, no caso da afirmação, tais instituições, para garantir a segurança e a paz civil, devem, como vimos acima, poder tanto conter os impulsos de sedição dos dominados como os impulsos de dominação dos dominantes. Passemos, por fim, à análise da seqüência do texto, pois é nela que Espinosa mostra como as instituições monárquicas surgiram, conquanto em vão, para resolver a mesma questão ou tensão. Espinosa inicia considerando o princípio que acima vimos, a saber, a endógena tensão social entre dominantes e dominados, em operação no caso de Alexandre que, embora mandasse também nos seus generais, não deixava de temê-los.

Alexandre preferia ser famoso entre os inimigos [*famam in hoste*], pois acreditava que a fama entre seus concidadãos poderia despertar-lhes o desejo de destruir sua grandeza [*magnitudinem suam*], (como diz Curtius no fim do livro 8). Temendo seu destino [*fatum suum*], implorava a seus amigos: *se vós me deixeis protegido contra as insídias intestinas e as revoltas internas, serei impávido e afrontarei sem medo nossos inimigos nas guerras. Filipe esteve mais a salvo na guerra do que no teatro, evitou a espada dos inimigos mas não pôde fugir do punhal de seus súditos. Se consultardes a reputação dos reis, constatareis que a maioria deles foi morta mais pelos próprios súditos do que por inimigos.* (ver Curtius, livro 9, parágrafo 6).¹⁰

Qual é a solução institucional que a monarquia aporta consigo para a divisão social? Numa palavra, sacraliza o Estado. Lembremos da passagem acima em que Espinosa afirmava que a divisão social sempre urgiu soluções, embora nunca tivessem sido dadas a contento e, por isso, a maioria das repúblicas, incluindo a romana, se corrompeu ou dissolveu pela má resolução política de suas tensões intrínsecas.

Por esta causa, os reis que alguma vez usurparam o Estado [*imperium*] sempre se esforçaram por manter sua segurança persuadindo a todos de que sua genealogia [*genus suum*] os ligava a deuses imortais. Não é de se admirar, porquanto julgavam que, caso os súditos cressem em sua divindade, suportariam de boa vontade ser comandados e se submeteriam de bom grado a seus mandatos. Desta maneira é que Augusto convenceu os romanos de que sua genealogia remontava a Enéias, crido filho de Vênus e entre os deuses, bem como determinou que fosse prestado um culto a sua efígie pelos sacerdotes do templo (Tácito, ANALES, livro I). Alexandre quis ser saudado como filho de Júpiter,

⁸ TTP17, SO3, p. 189. (30-33).

⁹ TTP17, SO3, p. 189 (33-35) a 190 (1-5).

¹⁰ TTP17, SO3, p. 190. (5-13).

deliberação [*consilio*] que, na verdade, não parece ter sido feita por soberba, como sua resposta à invectiva de Hermolau indica.¹¹

Espinosa toma o episódio como exemplar de uma deliberação política, Alexandre deliberadamente sacralizando o seu poder para que seus concidadãos, temendo a ira de Júpiter, não ousassem derrubá-lo. Entretanto, o vínculo entre as paixões e a política não deixa de subsistir nas estratégias institucionais dos dominantes e, não sendo por soberba, a instituição do poderio teológico-político se origina, tanto no caso de Alexandre como no caso de Otávio Augusto, pelo medo que os imperadores sentem de seus próprios concidadãos, medo que levou Alexandre a rogar por sua segurança, como vimos acima na transcrição do seu discurso aos diádocos. No plano mais amplo do princípio político da divisão entre dominantes e dominados, o caso da monarquia leva a tensão ao máximo e explica tanto o medo dos dominantes como seu esforço por instaurar expedientes teológico-políticos para ludibriar os dominados. Na citação acima deixamos em suspenso a resposta de Alexandre à invectiva de Hermolau, resposta que, nos indicava Espinosa, aponta para sua consciência perante a política que instaurava.

Aquilo, diz Alexandre, que Hermolau me exigia é ridículo, de renegar Júpiter em cujo oráculo sou reconhecido. Acaso está em meu poder aquilo que os deuses respondem? Ele me chamou de seu filho e aceitar (N.B) o título não foi albeio às coisas que estamos fazendo. Quem me dera que os Hindus também acreditassem que eu sou Deus! Com efeito, os frutos da fama contam é nas guerras e, com frequência, uma falsidade obtém a aparência de verdade se nela se acredita (Curtius, livro 8, capítulo 8). Com este breve discurso, Alexandre permaneceu persuadindo os ignorantes a aceitar uma enganação, ao mesmo tempo em que insinuou a causa da enganação.¹²

A devoção fundada na falsidade é capaz de superar o medo recíproco que assalta tanto os súditos como os reis, o medo recíproco entre os dominantes e os dominados? O uso político da superstição é bom remédio contra as sedições dos dominados e as tiranias dos dominantes? A resposta de Espinosa é que envenenam em vez de remediar. Não apenas porque as instituições não podem coibir os ímpetos de mando dos dominantes e, assim, sempre permitem que a violência e o medo aumentem mais e mais. Mas ainda

porque a ausência de freios aos apetites dos dominantes os conduz a excogitar, para aumentar sua dominação, instituições teológico-políticas que inculcam o medo e a demência dos súditos. A ausência de limites aos apetites dos dominantes, característica da monarquia, os leva a construir uma política de absorção total do social, de intervenção mesmo na esfera da consciência individual, para controle das opiniões e afetos. Porém a miséria de um tal Estado, onde a razão é censurada, longe de impedir a sedição dos dominados suscita, como vimos acima, levantes violentíssimos.

Se, para evitar a violência (o medo e a superstição), a república precisa de instituições que impeçam tanto as sedições dos dominados como as tiranias dos dominantes, para garantir positivamente a segurança de todos precisa de instituições que permitam a dominantes e dominados uma fruição periódica permanente dos bens da fortuna de que carecem para perseverar existindo. Mas em que medida estas instituições garantem também a liberdade? Como Espinosa demonstra o vínculo, enunciado no subtítulo do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO, entre liberdade dos indivíduos e paz da sociedade? Espinosa cria uma arte política que permita construir instituições que sejam eficazes na garantia da segurança e da liberdade? Questões que, dizíamos acima, constituem bons motivos para que os leitores examinem, à sua luz, os últimos capítulos do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO.



¹¹ TTP17, SO3, p. 190 (13-24).

¹² TTP17, SO3, p. 190 (24-31).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Éditions de Minuit, 1968. [Sobretudo o capítulo décimo sexto, sobre a política].

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. 3. ed., integralmente revista. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Estudos Gerais, Série Universitária, Clássicos de Filosofia. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. In: Os Pensadores (14). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Discours sur la première decade de Tite-Live**. Préface de Claude Lefort. Traduit de l'italien par Toussaint Guiraudet. Édition établie et annotée par Annick Pélissier. [Paris]: Flammarion, 1985.

SPINOZA, Benedictus de. Tractatus Theologico-Politicus. In: _____ . **Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage, 1972, v. III.



DETERMINAÇÕES ENTRE DESEJO E CULTURA NA FILOSOFIA DE SPINOZA

DANIEL SANTOS DA SILVA *

Desejo e cultura: dois temas complexos que aqui se envolvem em um só. Relacionar um e outro requer, de forma geral, que aceitemos uma boa margem de inexatidão e que avancemos, em sua mútua determinação, com cautela e a passos bem medidos. Cabe-nos, então, a princípio, restringir nosso campo conceitual e precisar, com a maior clareza que nos for possível, o sentido que cada um desses termos pode assumir dentro da perspectiva de uma filosofia da imanência, e mais especificamente ainda, na filosofia de Spinoza. Quanto ao primeiro dos termos, aparentemente não teremos dificuldade, já que, na ÉTICA, temos acesso à sua definição e sua importância na economia do livro não é implícita, antes pelo contrário, é fator fundante no que diz respeito às determinações do agir humano e na geometria dos afetos. Quanto à cultura, esta não é objeto de análise direta na obra do autor holandês, restando indícios que se aproximam mais ou menos daquilo que viria a constituí-la. Entretanto, esse fato não nos desestimula na presente investigação, pelo contrário, relacionar desejo e cultura nos aparece como um instigante exercício filosófico.

A questão que primeiramente nos interessa é a da determinação: seria o desejo que determinaria a cultura, ou, inversamente, a cultura é que forneceria elementos para a determinação do desejo? ¹ De maneira

diversa, essa indagação carrega em seu seio um paradoxo assinalado na Grécia clássica: a filosofia é um produto da cultura, e assim mesmo sua intenção é “compreender e explicar o todo da realidade”², na qual a própria cultura se insere. A filosofia procura então fundar a cultura “na ordem da explicação racional”³; produto do engenho cultural grego, a filosofia volta-se sobre si mesma e sua origem e tenta “ultrapassá-la” na forma de um saber universal. Para desenvolvermos um pouco essa questão, apontemos um primeiro fato: a filosofia de Spinoza, malgrado algumas interpretações que afirmam o contrário, é uma filosofia do movimento. O próprio expressar-se da substância em infinitos modos finitos é um indicador disso, na medida em que para tudo há de haver uma causa determinada e de que de tudo o que existe deve decorrer um efeito também determinado, o que acaba por firmar um movimento lógico que vai da causa para o efeito. Do ponto de vista do desejo, de sua própria definição decorre sua constituição enquanto atividade. Essa constatação nos é importante pelo seguinte: enlaçar o desejo com a cultura exige que tenhamos a ciência do dinamismo envolvido nesta, e que aquele seja entendido como um conceito dinâmico no qual está implicada a imanência e a relação com coisas exteriores, ou seja, como causalidade eficiente imanente e não causa final, cujos efeitos são indicadores de seu grau de realidade

* Doutorando em Filosofia na USP com orientação de Marilena Chauí, com o projeto *O conceito de indivíduo e sua realização na política em Espinosa*. Graduação e mestrado na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, sob orientação de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Atualmente escreve um livro em parceria com José Wilson da Silva, *O DESEJO EM PLATÃO E ESPINOSA*, é membro do GRUPO DE ESTUDOS DO SÉCULO 17 (FAPESP) e do grupo de estudos A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM SPINOZA (CNPq).

¹ Toda coisa finita só pode ser determinada a agir e a existir por outra coisa finita, que é sua causa (EIP28); é nesse sentido que nos referimos à determinação, como causa, mesmo que parcial. A existência da cultura é abstrata, contudo há elementos bem concretos na constituição dessa abstração; assim, podemos afirmar que até certo ponto as causas determinantes da cultura são inteligíveis na medida em que existe uma idéia [Continua]

[Continuação da Nota 1] da essência de cada coisa no entendimento de Deus (e até certo ponto, como veremos, essas causas podem ser remetidas ou relacionadas com o desejo). Essa é uma perspectiva que abarca uma das vias de determinação anotadas acima. Contudo não há uma natureza humana em Spinoza, não enquanto um ente com existência real: isso significa que temos de trabalhar com uma multiplicidade infinita de potências existentes em ato, mesmo que cada uma dessas potências seja uma expressão certa e determinada da essência infinita da substância. Em outras palavras, as duas vias são pertinentes e não devem ser pensadas isoladamente, e essa é a nossa principal questão.

² Cf. Lima Vaz, *ESCRITOS DE FILOSOFIA III, FILOSOFIA E CULTURA*, p. 83.

³ *Ibidem*.

ou perfeição⁴. Assim a cultura não é causa final nem leva a uma, não é produto de uma atividade propriamente deliberada e projetada do homem, tampouco de Deus ou da Natureza. Como veremos, a potência humana não existe apesar da imaginação, sim a envolve e a traz consigo na maioria de seus atos. Por analogia, não podemos dizer que havia abrigos para o homem primitivo antes deste construir ou adaptar um. Da mesma forma devemos pensar a cultura, com base nas críticas realizadas por Spinoza no apêndice à Parte I da ÉTICA, em relação à causalidade final: mesmo que o homem aja tendo em mente um fim, o verdadeiro conhecimento das volições humanas envolve necessariamente o conhecimento das causas eficientes dessas volições.

Um dos aspectos presentes em grande maioria das definições de cultura envolve a criação e a superação de valores⁵, sejam morais, estéticos, políticos, etc., num processo incessante de diferenciação e autodiferenciação. Isso é movimento. Isso envolve o desejo. Outro aspecto essencial da cultura enquanto movimento constante é sua aceção de cultivo das capacidades humanas, de aprimoramento e de expressão determinada das faculdades humanas. Não se trata, assim, de um aprimoramento intelectual que a rigor pode ser tomado de um único indivíduo; embora esse tipo de “cultura” possa ser relacionado com o desejo, tal qual o concebe Spinoza, temo-lo por mais distante daquilo que aqui nos interessa: o movimento da cultura e sua constituição por meio da intersubjetividade⁶.

Spinoza, sem dúvida, teve em sua vida elementos que o instruíram bem a respeito de expressões culturais

bem específicas e diversas: de sua família gozou a herança de uma cultura hebraica que se desenvolveu na península ibérica, com todos os seus contornos cristãos (não só a imposição de alguns reis como o próprio convívio com os cristãos e com os muçulmanos acabaram por “diferenciar” os judeus daí em relação aos judeus de outras regiões da Europa)⁷; em sua comunidade foi educado por parte da ortodoxia judaica; e de sua vida na Holanda obteve contato direto com vertentes cristãs não-católicas, além de uma experiência comercial e artística que na época foram marcantes. Assim, por mais sutil que seja, há na filosofia de Spinoza um acento nas determinações históricas que marcam a “identidade” de um povo, de uma nação, etc. Por exemplo: tendo em vista a estrutura constitutiva do conhecimento do primeiro gênero, ou imaginativo, Spinoza analisa as funções dos mandamentos e das profecias na formação e na manutenção de uma coletividade específica, o povo Hebreu. Exemplo incompleto, visto que a cultura não é uma coletividade que se possa identificar simples e imediatamente com povo, nem nação. Mas ilustra bem a abertura que sua metafísica tem para o contexto local, para aquilo que os gregos entendiam como *techné*, ou produção de algo a partir das mãos humanas; isso pelo tratamento diferenciado que é dado à imaginação e à sua potência.

É erro corrente hoje identificar cultura e manifestação artística; identificação que não só empobrece as possíveis definições de cultura, como nos deixa aquém de nosso objeto. A rede afetiva que produz as expressões culturais que se autodiferenciam ou se fundem com outras se manifesta de formas variadas e imprevisíveis, conforme o tempo, o espaço e as condições nas quais se realizam. O homem, e isto o atesta não só o olhar histórico, mas também o filosófico, tende a sempre produzir ou transformar em algo novo aquilo que lhe está disponível; com um martelo de pedra, forja um martelo de ferro, para apropriarmos-nos da metáfora do TIE.

A condição ontológica do homem existente em ato, na filosofia de Spinoza, é bem exata: é um modo, uma afecção da substância única, cuja potência é infinita. É um corpo e é a idéia desse corpo, uma mente. A imanência da substância aos seus modos faz com que sejamos parte da potência da substância, uma expressão bem certa e determinada da afirmação absoluta que é sua essência. A finitude do modo demarca uma especificidade em relação a sua potência:

⁴ Sobre a diferença entre causa eficiente imanente e causa eficiente transitiva, conferir Marilena Chauí em A POLÍTICA EM ESPINOSA. Cito: “Na causalidade eficiente transitiva, algo recebe o nome de causa ao produzir um efeito e deixa de ser causa depois de havê-lo produzido. A causa e o efeito são dois seres positivos que podem ser pensados separadamente, ela antes e depois de produzi-lo, ele, depois de ser produzido. Em contrapartida, uma causa eficiente é dita imanente quando seu ser é atividade que se exprime nos efeitos que produz e que dela não se separam porque são suas expressões determinadas. Em outras palavras, a causa eficiente imanente é uma atividade na qual causa e efeito não preexistem à ação nem subsistem sem a ação.”

⁵ DICIONÁRIO DE FILOSOFIA, J. Ferrater Mora, Tomo I, Loyola, 2000, p. 626-627.

⁶ A subjetividade em Spinoza não é algo definido, fechado, por isso é importante sublinhar que a intersubjetividade aqui é dita em seu sentido fraco. Transindividualidade pode também ser usado neste contexto, mas é tão inexato quanto intersubjetividade. O fato é que tratamos de relações entre pessoas (mesmo que tomadas conjuntamente enquanto povos, nações, etnias, etc.), relações que não excluem a relação com o meio e com o tempo.

⁷ SPINOZA, SU VIDA..., Dujovne, p. 22.

sua existência será sempre um esforço (*conatus*), que é identificado à essência atual de cada coisa. Duas espécies de potências, ou melhor, dois graus de potência são aqui delineados: de um lado, uma potência infinita, que não pode ser determinada por nada exterior; essa é a potência da substância, que cria infinitas coisas, enfim, tudo aquilo que pode cair sob seu intelecto. Do outro, uma potência finita, que como tal é necessariamente determinada por algo exterior, cuja ação é limitada por sua finitude. Vejamos a definição de liberdade que Spinoza dá na primeira parte da ÉTICA: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (EIDef.7). A primeira parte da definição refere-se à substância, e a segunda parte a seus modos, entre os quais se localiza o homem. Isso constitui, de certa forma, a ontologia do modo em seu esqueleto e abre duas trilhas no terreno da natureza humana. Ambas envolvem o conhecimento, pois uma trilha é a passional, em que o conhecimento é inadequado, imaginativo, uma outra do conhecimento adequado, ativo, concernente ao entendimento. As duas trilhas se cruzam, coexistem, mas não devem ser confundidas, correspondendo cada uma a um grau de autodeterminação diverso. Para pensarmos o homem temos de pensá-lo como esse esforço, *conatus*, essencialmente desejo. A perspectiva que escolhemos abordar passa pela caracterização ontológica do desejo, que no homem implica a necessidade das determinações exteriores para o seu exercício valorativo. A cultura é uma expressão certa e determinada da potência humana e de suas estratégias afetivas, pois é uma “organização” dos afetos que marca coletivamente as essências atuais e singulares enquanto tem alguma coisa de ativa. Mesmo parcialmente ativa, essa essência-potência é um esforço de perseverança na existência e é busca pelo aumento da potência de agir e de pensar. É sempre, necessariamente, afirmação. De fato, essa crítica se dirige aos que consideraram os afetos e suas relações com o modo de vida dos homens como algo fora da natureza. Embora se tratem de formulações filosóficas, acabam caindo, tais análises, dentro da esfera dos preconceitos que se baseiam na liberdade da vontade humana. Assim, essas filosofias “atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza (*communi naturae potentiae*), escreve Spinoza, mas a não sei qual defeito

da natureza humana [...]” (EIIIPref.). E, principalmente, a cultura também é ou mesmo pode tornar-se causa desse aumento de potência. É uma mútua determinação, embora na ordem lógica a fundemos numa ontologia do desejo que não é senão um braço da ontologia geral.

Em outras palavras, a passividade é um movimento necessário na natureza humana e visto com ênfase no prefácio à terceira parte da Ética e na crítica a quem insiste em conceber o homem como “*imperium in imperio*”; é na esfera do primeiro gênero do conhecimento que o homem é dito passivo: concebe por imagens e marcas corporais e sua ordem é diversa da que segue o intelecto nas suas leis de adequação da idéia, ou mais corretamente, a imaginação segue a ordem comum da natureza, aquela habitual aos sentidos, enquanto o entendimento reflete a ordem das coisas do ponto de vista da eternidade, não concebe singulares, sim propriedades comuns que perpassam a parte e o todo. É certo então que se tratam de diferentes graus de conhecimento, mas eles têm algo significativamente comum e que está ilustrado na nona proposição da terceira parte, cito: “A mente, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço”. Aqui é dito algo importante que diz respeito a um sentido primeiro para o qual aponta a essência atual de cada coisa, sentido que se confunde com a causalidade eficiente (pois qualquer sentido que remeta a uma causalidade final é um absurdo para a filosofia de Spinoza) e que, em relação à imaginação, desdobra-se na décima segunda proposição dessa parte, que é “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir no corpo”. A cultura é um produto dessa atividade desejante da imaginação que acaba por fomentar elementos exteriores que determinam a essência-cupiditas do homem a fazer algo por uma afecção que nela se verifica.⁸ Desse ponto de vista, a imaginação pode ser encarada como uma virtude, desde que seus produtos não se confundam com a atividade do intelecto “puro”.

Essa atividade imaginativa ditada pela essência-potência do homem pode ser tão múltipla quanto a combinação de afetos que podem ter lugar no homem e que se reflete nitidamente na multiplicidade das expressões culturais e em suas perenes modificações. O nível de complexidade dos corpos é diretamente

⁸ Cf. a primeira definição dos afetos, terceira parte.

ligado à capacidade de afetar e de ser afetado de um modo singular (as paixões também põem nossa potência de agir); muitas das questões relativas à mente, como a natureza da consciência⁹, por exemplo, e o *ingenio* humano remetem à complexidade – em razão dela podemos amar e odiar um mesmo objeto – física presente na composição dos corpos. A possibilidade de ser livre, de conhecer a necessidade presente nas coisas, liga-se diretamente à capacidade de ser afetado e de afetar que têm os corpos (EIVP38). Não precisamos desenvolver este ponto, somente salientar sua importância no que diz respeito à criação humana a partir de sua constituição.

O desenrolar dessas expressões culturais nos envia à diversidade, mas ao mesmo tempo em que aponta semelhanças estruturais, tanto nas miríades de essências singulares (toda essência para Spinoza é singular) envolvidas num construto cultural como nos efeitos advindos dos encontros que causam uma paixão qualquer; essa semelhança, essa recorrência é elemento constituinte na organização dos afetos referida anteriormente. Em *LA STRATHÉGIE DU CONATUS*, Laurent Bove salienta as seguintes vertentes do *conatus*: como hábito, como princípio de prazer e como memória. Do primeiro, afirma: “[...] é a aptidão (ou potência espontânea) do corpo para ligar, desde a primeira experiência, duas ou mais afecções, sejam elas simultâneas ou sucessivas”¹⁰. Essa aptidão é o próprio *conatus*, e sua contenção no primeiro gênero de conhecimento¹¹ é o que engendra a moral enquanto conjunto de proposições que afirmam o certo, que é identificado a um dever-ser, em contraposição ao errado. Assim, o dever-ser pode diferir e na maioria das vezes difere do fato, daquilo que é. Essa espécie de moral que segue os ditames da imaginação, embora se pretenda transcendente e universal, é histórica e não tem outro fim senão uma organização dos afetos tendo em vista o “melhor” e envolve uma coletividade que

se assemelha em certas características epistêmicas e afetivas. A moral, nesse sentido, não envolve um conhecimento adequado, mas se inscreve como produto da natureza humana, enquanto esta é modalidade determinada da essência divina e tem o desejo como causa eficiente na criação de valores. A moral, nesses termos, é uma construção cultural.

Por isso a instituição da política tem de ser entendida pelo mesmo viés: diferenciam-se os modos específicos do arranjo político (aristocracia, monarquia, democracia) mas todos seguem o princípio de prazer que é a efetivação do *conatus*, ou do desejo enquanto essência do homem. De fato, entendemos melhor a fundamentação da política em Spinoza quando percebemos que não só paixões negativas (medo, esperança) engendram o campo político, mas paixões alegres também, paixões que revelam semelhanças¹² entre diversas essências singulares e que podem ser expressas como desejo de segurança e de paz¹³ para que se possa exercer de forma mais ampla as potências do corpo e da mente. Como o estado de natureza não é abolido por uma razão “contratante”, o pacto que firma a cidade tem uma organização passional que se submete completamente às regras da natureza humana. A expressão política também é uma construção cultural, ao passo que a fundamentação da política é um dos pilares para o entendimento das possibilidades das expressões culturais. As idéias imaginativas são afecções do nosso corpo que representam as coisas como presentes, e no processo de organização dos afetos singulares que se assemelham em natureza é “enquadrada” numa ordem que diz respeito ao corpo humano, mas envolve a natureza dos corpos exteriores.

A estrutura ontológica e cognitiva do homem é um fluxo que pode ser verificado em várias esferas; desde a perspectiva biológica, tendo em vista a auto-organização do corpo que promove a existência por uma duração indeterminada, até a perspectiva

⁹ Lia Levy, *O AUTÔMATO ESPIRITUAL...*, p. 476.

¹⁰ Tradução nossa. p. 24 e 25.

¹¹ Fica a questão: até que ponto não é a razão que cria as medidas que delimitam uma ação moral? Quanto a isso, não podemos afirmar nada com certeza. Contudo, lembramos que, na prática humana, algo tão complexo quanto a moralidade dificilmente pode ser remetida a um único gênero de conhecimento, desprezando assim a “presença” simultânea de todos (principalmente os dois primeiros) na mente humana. Enviamos aqui ao Apêndice à primeira parte da *ÉTICA*, no qual Spinoza chama de modos do imaginar (*imaginandi modos*) coisas como o bem e o mal, explicitando sua gênese.

¹² A questão da semelhança é muito importante no desenvolvimento da *ÉTICA* de Spinoza. Sob vários aspectos. Uma conseqüência necessária da análise dedutiva da essência humana é a de que, dentre as coisas singulares, nada é mais útil ao homem do que o homem pela semelhança entre naturezas, o que se encontra na quarta parte da *ÉTICA*. Uma das proposições mais relevantes em relação a isso é: “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante.” (EIIIP27).

¹³ *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*, p. 237.

psicológica, na qual a mente propicia estratégias de adaptação e meios para um alcance maior do poder de compreensão. Em todas essas perspectivas, e não poderia ser de outra forma, faz-se necessária a interação entre um indivíduo e o meio que o afeta, tanto para a renovação do corpo como para a conexão das idéias. A limitação é essencial na compreensão das propriedades da natureza humana, e é na imaginação que mais se manifesta essa determinação necessária advinda do exterior. Se algo pode ser admirado por nós na filosofia de Spinoza, caso a comparemos com várias outras, é que sua ontologia da substância eterna prepara a ética propriamente dita, na qual não há valoração senão do ponto de vista da causalidade eficiente: é o desejo e sua constituição essencial que, mantendo relações ininterruptas com as coisas exteriores, produz a variação afetiva que é descrita geometricamente nas terceira e quarta parte da ÉTICA. A partir disso, a imaginação não deve ser tratada como um gênero de conhecimento a ser ultrapassado em nome da excelência moral do homem, pois é inseparável do conhecer humano e só difere da razão no grau de adequação das idéias, a ponto de as duas “modalidades” cognitivas poderem coexistir no mesmo homem ao mesmo tempo em relação ao mesmo objeto. Eticamente, pois, a imaginação pode ser uma aliada da virtude, já que é capaz de facilitar a atividade humana e mesmo, quando as paixões são alegres, induzir à formação de noções comuns, objeto do segundo gênero. Isso é o que pode ser chamado de “imaginação ativa”, e insistimos em chamá-la dessa forma porque pode ela ser encarada como virtude.

A memória é um poder da imaginação que é um instrumento para a produção humana, isso não se discute. A atuação da memória no arranjo dos afetos é vasta, pode ir desde uma associação propositalmente efetivada, como por exemplo associar um ato de ignomínia sofrido a um ato de amor como resposta dada, até a criação artística, que é a junção de elementos imaginativos e sua concatenação de forma mais ou menos deliberada. De fato, não é possível conceber a criação humana senão em um mundo dado, vivido, como defende o filósofo francês Merleau-Ponty: um romance, um quadro, e tudo o que está dito nele (e não dito também, pois há muita coisa que se acumula justamente nos espaços entre as palavras e entre os traços – como também nos espaços “vazios” que se justapõem entre as consideradas manifestações propriamente culturais) pressupõe uma iniciação ao

mundo, “ao universo de possíveis que detém um corpo humano, uma vida humana”.¹⁴

A cultura, ou melhor, aquilo que podemos considerar como expressões culturais, são estratégias espontâneas do desejo, basicamente em forma imagens que podem alcançar uma complexidade enorme e na maioria das vezes difíceis quando se trata de remontar a sua origem no tempo. O desenvolvimento cultural não é um avanço em direção a algo mais próximo de um fim real, de uma finalidade objetiva; a cultura, em suas determinações básicas, não avança nem retroage, não é mais perfeita ou menos perfeita. Não há fim, pois o começo é o fim. É o desejo “visando” a seu próprio desenvolvimento a causa dessas expressões bem específicas, lidando com uma variedade infinita de afetos, de corpos, de idéias, de reações a cada encontro efetivado. Se a complexidade da cultura não pode ser medida, é justamente porque a complexidade do corpo humano também não.



¹⁴ SIGNES, p. 95.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOVE, Laurent. **La Stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza**. Paris: J.Vrin, 1996.

CHAUÍ, Marilena. **A Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DUJOVNE, Leon. **Spinoza; su vida, su epoca, su obra, su influencia**. Buenos Aires: Inst. Fil. Fac. Filosofia y Letras, 1941.

LEVY, Lia. **O autômato espiritual, a subjetividade moderna segundo a *Ética* de Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**, V.1. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Manuel J. Palmerim. São Paulo: Loyola, 2000.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Edição Bilingüe. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Tratado da reforma do entendimento**. Tradução de Abílio Queirós. Edição Bilingüe. Lisboa: Edições 70, 1987.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997.



ONTOLOGÍA Y ESTÉTICA: LA OTRA DISCUSIÓN DE HEGEL CON SPINOZA

EZEQUIEL IPAR *

Muchos textos filosóficos contienen imágenes que, a pesar de implicar problemas relevantes, no pasan de ser curiosidades menores de la historia de la filosofía. Esto es particularmente cierto para los grandes autores sistemáticos. Suele considerarse que estas imágenes menores simplemente remplazan, por su posición dentro de la lógica del sistema, al tratamiento detallado de los problemas. Sin embargo, estas imágenes también revierten su contenido sobre aquellos problemas que parecen simplemente ilustrar, complejizándolos, iluminándolos desde otro ángulo o extrayendo de ellos conclusiones inesperadas. La repetición que pasa a través de la imagen da lugar a la economía discursiva, pero abre también las puertas de la retórica mordaz y la ironía disfrazada, esa que es eficaz cuando no revela inmediatamente a quien se dirige. Las LECCIONES SOBRE ESTÉTICA de Hegel contienen un caso notable de este procedimiento. El nombre de Spinoza aparece allí como su secreto destinatario, constituyéndose en un caso estratégico que Hegel utiliza – sin mencionarlo nunca explícitamente – para analizar las implicancias estéticas de la ontología spinoziana.

Al comienzo del capítulo que aborda el problema de la belleza natural Hegel expone las condiciones del juicio que determinará la belleza o fealdad de los objetos naturales. En este primer momento del desarrollo de la sustancia estética *la vida* se ha revelado como la primera instancia capaz de expresar sensiblemente un contenido estéticamente verdadero. De allí que el tratamiento filosófico de la vida natural indique el comienzo de toda filosofía estética.

Como lo sugiere su método dialéctico, este comienzo va a pasar de una afirmación abstracta de “la vida”, entendida como *fuera formadora* inherente a la materia, a su primera negación determinada. Esta primera negación va a operar una exclusión al interior

del principio abstracto de la vida, estableciendo un criterio selectivo de adecuación para el reconocimiento de aquellos seres vivos que merecen ser incluidos entre las cosas que son capaces de *expresar sensiblemente la idea* y aquellos seres que no merecen ese estatuto, vale decir, entre aquellos seres vivos que logran encarnar un contenido de verdad estéticamente válido y aquellos que no lo logran.

Se sabe, en el conjunto de las LECCIONES DE ESTÉTICA Hegel va a terminar excluyendo *in totum* a la naturaleza de la auténtica experiencia de lo bello. Su concepción radicalmente espiritualista del origen verdadero de la filosofía estética, que sólo considerará realmente bellos a los objetos mediados por la *poiesis* humana, cancelará definitivamente el carácter de modelo que la idea de “belleza natural” tenía todavía para Kant. Pero lo curioso, aquello que para nosotros se revela como lo más relevante de esta concepción hegeliana, es que esta exclusión general de la naturaleza posee a su vez una exclusión interna, frecuentemente olvidada en el destino de la exclusión general. Vale decir, la exclusión de la naturaleza del universo legítimo de la experiencia estética es precedida por una exclusión que se da enteramente dentro del propio mundo natural. Esta exclusión elimina todo un estrato de la vida natural que ni siquiera tiene la posibilidad de expresar esa belleza inferior e insuficiente que todavía para Hegel puede encontrarse en lo bello natural. Estas criaturas representan, por lo tanto, lo feo de lo feo. Son a la vida natural, lo que la prosa es para la poesía. Puesto que en el análisis hegeliano se trata específicamente del mundo animal, podemos permitirnos llamar animales prosaicos al contenido de esta exclusión interna que la estética hegeliana produce sobre la naturaleza.

Hegel incluye dentro de este grupo de animales horribles a la mayoría de los insectos y reptiles, a todos los animales híbridos y al enigmático “oso perezoso”. En todos los casos, la falta que determina el carácter antiestético de estos animales prosaicos es la misma que Hegel había encontrado, en sus lecciones de

* Doctor en Ciencias Sociales por la UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UBA. Docente de esa misma casa de estudios e investigador del INSTITUTO GINO GERMANI (UBA).

historia de la filosofía, en la ontología de Spinoza, esto es, la destrucción de la individualidad, el movimiento y la actividad de la sustancia.¹

Los efectos de los animales prosaicos sobre la experiencia estética son, curiosamente, muy similares a los de la filosofía de Spinoza en el campo de la ontología. Ellos desvanecen los principios de la idealidad estética y hacen aparecer una monstruosidad en su propio desarrollo. Y será en esta conjunción entre la estética y la ontología donde Hegel va a situar las tres grandes faltas de la naturaleza, desde el punto de vista estético.

EL LUGAR DE LA FALTA EN LA NATURALEZA

La estética de Hegel va a excluir de la belleza natural, por *falta de individualidad*, a los animales híbridos y a los reptiles, debido a que estos presentan “mezclas extrañas y contradictorias”² que implican el detenerse, el quedarse fijado al momento del pasaje de una especie determinada a otra, sin poder asumir la esencia propia de una especie particular. En lo que se refiere a la *falta de movimiento y actividad*, quien caerá en la categoría de lo antiestético será este curioso oso, oriundo de sudamérica, que la mirada obsesiva de Hegel ha incorporado negativamente a su filosofía. Finalmente, existe un tercer y último motivo que justifica el carácter antiestético de los animales prosaicos. Este tercer motivo se refiere al *modo subjetivo de conocer y reconocerse* en el conocimiento de la realidad, que se ve de alguna forma interrumpido al momento de enfrentar la objetividad de estos animales.

Esta triple falta que Hegel encuentra en los animales prosaicos constituyen los elementos de una imagen que, al interior de la lógica dialéctica de la estética hegeliana, pone en juego una posición de crítica y de confrontación con Spinoza. Y es por eso que este juicio estético contra la pereza, la hibridez y la imposibilidad del reconocimiento subjetivo también puede ser analizado desde el punto de vista de una posible estética spinozista.

Pero antes debemos analizar la construcción crítica de Hegel. Resulta evidente que ella depende de cierta concepción física de la individualidad, el movimiento y la acción, así como de una jerarquía entre las especies animales que pretende encontrar su fundamento en la filosofía. Pero es el plano

estrictamente estético el que por el momento nos interesa. En este caso, la pregunta que debe ser respondida es la siguiente: ¿qué es lo que Hegel considera como falta de individualidad, movimiento y actividad en un contenido estético?

DE UN JUICIO ESTÉTICO CONTRA LA PEREZA Y LA HIBRIDEZ

Para plantear el *problema de la individualidad* se hace necesario recordar brevemente la formulación general de la estética hegeliana. Para Hegel la belleza es esa dimensión de la experiencia en la cual la existencia singular no cae en la indiferencia gracias a la operación de un *concepto* que, determinando para tal fin la articulación de las partes del objeto, le da forma a su manifestación. Para no confundir a Hegel con el subjetivismo estético, es necesario aclarar que el *concepto* aquí sólo debe ser entendido como el vínculo y la fuerza de cohesión interna de la propia cosa, que constituye el alma y la individualidad de los objetos, entendidas desde el punto de vista estético. La cosa bella es precisamente aquella que posee *intrínsecamente* su propio concepto, su propio *principio* vital. Dada esta condición general, la especificidad de su individuación estética será el resultado de la realización de este concepto interno a través de la superación de una doble limitación, subjetiva y objetiva.

Por un lado, la individualidad estética surge del retroceso del deseo práctico del hombre por poseer la cosa, que éste hace valer en la experiencia ordinaria contra ella a través de la apetencia. La belleza inscribe en la objetividad una individualidad auténtica porque suspende el deseo práctico del hombre, que somete a los objetos de la experiencia a una significación en la que sólo impera la unilateralidad del criterio de utilidad. Siguiendo los pasos de Kant, para Hegel la experiencia estética comienza allí donde el objeto deja de ser concebido a partir del interés de una finalidad externa y pasa a ser considerado como una auto-finalidad, elevado así a la condición de poseer su finalidad en sí mismo.

Del otro lado, lo bello produce en la propia subjetividad una individuación libre, gracias a una experiencia en la cual el sujeto supera la unilateralidad abstracta de su comportamiento perceptivo, intelectual y práctico, relacionándose no ya con la finitud no libre del objeto de conocimiento o del objeto útil, sino con la libertad de una cosa que expresa un contenido infinito. De allí que la experiencia estética consista para Hegel en la negación en el sujeto de sus impulsos

¹ Ver G.W.F. Hegel: VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, pp. 262-265.

² G.W.F. Hegel: VORLESUNGEN ÜBER DIE ÄSTHETIK I, pp. 248-249.

unilaterales y de sus pasiones parciales. La individualidad del sujeto estético no es sino la resultante de esta experiencia negativa que recae sobre la finitud del propio sujeto, abriéndolo hacia la experiencia de una mediación infinita.

Ahora bien, lo peculiar del análisis hegeliano de la belleza natural descansa en la afirmación rotunda que sostiene que los animales que nosotros hemos llamado prosaicos están completamente privados de la individuación estética objetiva e impiden la subjetiva. Tal vez sea esta la razón por la cual el hombre a lo largo de su historia los ha considerado feos, los ha perseguido y los ha eliminado de su imaginación.

La segunda causa de lo anti-estético entre los animales Hegel la formula como *ausencia o indolencia para el movimiento y la acción*. El oso perezoso encarna simplemente esta figura que la dialéctica de lo bello natural excluirá de la siguiente manera:

Llamamos feo al perezoso, por ejemplo, porque se arrastra penosamente y su hábito total muestra la incapacidad para los movimientos y las acciones rápidas y ágiles (*die Unfähigkeit zu rascher Bewegung und Tätigkeit*), siendo así que nos disgusta por esta pereza soñolienta (*schläfrige Trägheit*), que contradice a la idealidad superior de la vida, esto es, el movimiento y la actividad.³

Muchas connotaciones pueden aparecer en el análisis de este pasaje, fundamentalmente aquellas en las que Hegel hace sentir los ecos irónicos de su sistema. Por tratarse de una animal que sólo existe en América del sur, resulta fácil darse cuenta como la imagen de una criatura soñolienta, llena de desidia y pereza satisface una cierta fantasía sobre el espíritu latinoamericano. Podríamos mostrar también de que manera este juicio estético contra la pereza está infiltrado por consideraciones que son de orden moral, religioso y económico. La pereza no es sólo uno de los siete pecados capitales, sino también algo que atenta contra la economía y contra la debida atención al camino de la salvación dictado por Dios. Todos estos motivos sobredeterminan este juicio enojoso de la dialéctica idealista contra el oso perezoso, pero no contienen aún la causa estética específica.

Cuando Hegel expulsa de la belleza natural al perezoso, dando por descontado su enorme sentido del humor, lo que se rechaza es una determinada articulación entre el movimiento y la acción. Resulta evidente que el perezoso no carece absolutamente de

movimiento y acción. El se desplaza en el espacio, mueve sus miembros y los coordina lentamente en un movimiento conjunto. Lo que resulta insatisfactorio para Hegel es el hecho de que este movimiento no sea un movimiento “rápido”, “ágil”, “decisivo”, surgido de ese apetito vital inmanente que él ya había definido como el principio ideal de las criaturas. Al mostrarse tan indolente en la articulación de sus movimientos, el perezoso parece rechazar *la necesidad del pasaje a la acción*, que no es sino el pasaje de las afecciones de su cuerpo hacia una *reacción autónoma*. Otros animales herbívoros (como los conejos y los siervos, que no por casualidad nos resultan bellos), por contraste, poseen precisamente en la rapidez del movimiento y la agilidad para reaccionar frente a sus posibles predadores la doble condición que les permite conservar su existencia individual.

El movimiento bello será, de este modo, aquel que tienda rápidamente hacia la acción, que procure gracias al movimiento combinado de las partes del cuerpo dar respuesta a alguna situación determinada. Sólo los movimientos que realicen plenamente una acción servirán como criterio de belleza.

En segundo lugar, la acción que será considerada propiamente bella en el mundo animal será aquella que, incorporando todas las determinaciones que afectan a un ser vivo, es capaz de superar todos los obstáculos externos, afirmándose a sí mismo exclusivamente por medio de dicha acción. La acción afirmativa en el mundo, que procede a través de la negación de la negación, constituye la acción estéticamente bella para la dialéctica idealista.

Pues bien, resulta obvio que estos dos criterios son la causa de la desdicha en la que Hegel sitúa al oso perezoso. Él es completamente incapaz para los movimientos que implican un pasaje rápido a la acción. Lo propio del perezoso como estrategia vital es justamente lo contrario. Para evitar a sus predadores es incapaz de dar grandes saltos o de correr con agilidad.⁴

⁴ Sin embargo, algunos biólogos han determinada que esta aparente carencia del perezoso constituye, paradójicamente, una gran virtud. Se ha observado que de su particular modo de quedarse quietos, o casi quietos, resulta un movimiento totalmente imperceptible para la mayoría de sus predadores, que lo preserva con un mínimo esfuerzo, casi sin esfuerzo. El perezoso practica también una peculiar forma de mimetismo para preservarse, que resulta, al menos lógicamente, inconciliable con la idea de una acción afirmativa que enfrenta a los objetos externos de una situación determinada. Todo esto justifica, como ya hemos visto, el juicio condenatorio que encontramos en la dialéctica de lo bello natural.

³ Cfr., *Ibid.*, p. 248.

Podemos precisar, a partir de lo anterior, de que modo la primera falta de los animales prosaicos (falta de individualidad) depende en realidad de una peculiar concepción implícita en su segunda determinación anti-estética (falta de movimiento y acción autónomos). Es porque ellos son incapaces del movimiento y la acción afirmativa que carecen de la individualidad propiamente estética.

Por último, Hegel sitúa como tercera falta a la que dan lugar estos animales horribles al *obstáculo insalvable* que los mismos suscitan sobre las distintas *estrategias de reconocimiento subjetivo*, que interfieren así en la propia idea de *experiencia de lo bello*. Claro que Hegel acepta el hecho de que esta inadecuación entre el concepto subjetivo y la realidad de los animales prosaicos puede deberse exclusivamente a una limitación de nuestros propios hábitos perceptivos, que espontáneamente excluirían de sí a aquello que no se deja subsumir en las identidades pre-concebidas de las especies animales, donde el hombre puede reconocerse como el fundamento de la representación.

En efecto, uno sólo puede afirmar – como hace Hegel – que el ornitorrinco es un animal feo por ser el resultado de “una conjunción de pájaro y cuadrúpedo” si utiliza las cualidades de los pájaros y de los cuadrúpedos para pensar la naturaleza de este animal que no es ni pájaro ni cuadrúpedo, sino una combinación singular de cualidades, entre las que se encuentran algunas que diferencian a aquellas dos especies animales.

Sin embargo, este hábito subjetivo que conoce lo diferente a partir de lo idéntico se revela verdadero para Hegel, pues es él el que permite la intuición propiamente humana, que establece que a determinadas cualidades propias de un pájaro le debe corresponder necesariamente la configuración completa del mismo. De allí que para Hegel, esta dificultad no debe ser entendida como una limitación de nuestro modo de percibir según identidades formales, que violentaría extrínsecamente la multiplicidad de la experiencia, sino como el producto de una limitación de los propios animales prosaicos que no consiguen realizar completamente la forma individual para la que están destinados según su determinación cualitativa. Finalmente, la culpa es del ornitorrinco que no se decide a ser pájaro o cuadrúpedo y no del carácter rígido de nuestra percepción. Esto marca toda la concepción de la dialéctica idealista sobre la experiencia sensible y, por lo tanto, sobre la sustancia misma de la estética.

Encontramos ahora la articulación de las tres faltas que la dialéctica idealista encuentra en ese estrato de la naturaleza que se ve obligada a considerar horrible, aquello que, contra su propio método, tiene que ser excluido del despliegue de la verdad. Si la falta de movimiento y acción afirmativa es la causa de la imposibilidad de la individualidad estética, la ausencia de esta última será la causa de la obstrucción que padecerán las distintas estrategias de reconocimiento subjetivo en los objetos de la experiencia estética. Es porque frente a los animales horribles resulta absolutamente imposible la constitución de la imagen de una individualidad autónoma, que la experiencia de los mismos le impedirá al hombre darle forma a ese espejo en el que desea reconocerse. Este es el fundamento que la estética hegeliana encuentra para deducir de la Idea de lo bello un juicio taxativo contra esa esfera de la naturaleza que aparece determinada por su indeterminabilidad estética.

UNA ESTÉTICA DE ORIENTACIÓN SPINOZISTA?

¿Es posible elaborar una refutación, de orientación spinozista, a esta implacable lógica de la estética idealista? ¿Qué afinidades encontraría en la historia y la teoría del arte? ¿Qué es lo que nos enseña, en términos estéticos, el perezoso de Hegel? Desearía limitarme a plantear, para finalizar, sólo el esbozo de una estética que recoge críticamente los desechos de la dialéctica y articula la belleza natural y el devenir de la obra de arte de otra manera. Persiste, sin embargo, el rastro de Hegel, ya que aún allí donde su dialéctica resulta incapaz para pensar los desvíos que los problemas sugieren, no deja de sorprender el modo como es ella misma la que habla siempre en otro lugar. Ese otro lugar aparece ahora sugerido por Spinoza, allí donde necesita de la ironía para introducirlo en el campo de la estética.

Pues bien, contra lo que puede suceder en el campo de la racionalidad subjetiva e intersubjetiva (económica, moral y política), la disociación entre la materialidad del movimiento y las narrativas de la acción, lejos de lo que pudo pensar Hegel sobre nuestro pobre oso perezoso, ha resultado ser uno de los grandes descubrimientos de importantes movimientos de vanguardia en la danza, el teatro y fundamentalmente en el cine. Estos constituyen precisamente sobre esta pequeña fisura, esta interrupción que impide que el movimiento se transforme en acción, una gigantesca

interrogación sobre la naturaleza de la racionalidad práctica de los hombres. En el mismo sentido, grandes obras del cine moderno construyeron un tipo de movimiento autónomo que, al existir más allá de cualquier disyunción acción-pasión, desestructuraban el carácter cosificado de la racionalidad subjetiva, ese que la dialéctica de Hegel dice superar, pero que reaparece sin cesar en su teoría del arte.

Por otro lado, existe la posibilidad de pensar la individualidad estética sin que sea necesario acudir a los diversos modelos de la acción individualizadora. Muchos artistas del modernismo y de diversos movimientos del arte contemporáneo, preocupados aún con la noción de singularidad de la obra de arte, hacen surgir la misma de una especie de mimesis, que resulta ajena tanto al *modelo representativo* como al *trabajo formador* de la obra. De la mimesis surge una singularidad sin identidad individual que, sin deshacer al sujeto como instancia mediadora, lo solicita más allá de su propia identidad, allí donde el arte permite la experiencia en el sujeto de un núcleo de no-identidad que lo constituye.

Finalmente, este esbozo de una estética spinozista debería poner el acento sobre un horizonte utópico, implícito en toda obra de arte auténtica, que no se deja deslumbrar con las exigencias que siempre le sugieren al arte las estrategias del reconocimiento subjetivo. Forma parte del contenido de verdad del artificio estético el develamiento de la diferencia (imperceptible tanto para la razón subjetiva como para la intersubjetiva) que existe entre la *superación* de la naturaleza y la *reconciliación* con la misma.



O CONCEITO DE DEMOCRACIA EM ESPINOSA E ROUSSEAU

FABIO PEREIRA SOMA*

INTRODUÇÃO

A grande interrogação que surge em nossa mente, ao ler o título do presente trabalho, encontra-se na possibilidade de uma aproximação entre esses dois filósofos dentro do pensamento político e, ainda mais, na determinação de um conceito que muito tem preocupado os pensadores da modernidade e que ainda hoje se coloca como fonte de inspiração para muitos filósofos contemporâneos.

Essa inquietação surge do princípio teórico adotado para as construções filosóficas de cada um dos pensadores abordados. O primeiro, Baruch de Espinosa (1632 - 1677), parte do monismo, isto é, defende a idéia de que existe uma única substância e que as coisas existentes são modos pelos quais essa substância se apresenta de modo determinado. Tal substância única para ele é Deus ou a Natureza. Já Rousseau (1712 - 1778) parte do dualismo cristão onde admite dois tipos de substâncias, a divina e a substância criada.

Queremos, pois, nesse texto, esclarecer a distinção entre monismo e dualismo. Para isso faremos uma breve reconstrução desses conceitos dentro da história da filosofia para deixar mais bem acomodado o leitor durante o desenvolvimento do tema proposto. A partir dessas considerações introdutórias passaremos a demonstrar o princípio de autolegislação em Espinosa e em Rousseau, temos, nessa parte, o intuito de mostrar que mesmo dentro do monismo e do dualismo, é possível que o homem se autodetermine; e, por fim, demonstrar o conceito de democracia partindo da possibilidade de autolegislação e dos princípios monista e dualista, demonstrando assim, como se torna possível que ambos autores possam ter chegado a posições semelhantes no campo da política, partindo de princípios distintos.

É evidente que, por motivos cronológicos não é possível aprofundar muitos pontos importantes que fazem o que tornaria a compreensão do tema mais agradável e nos permita um conhecimento maior do pensamento dos autores. Porém, cremos que os pontos abordados estão adequadamente explicitados e que não ocasionarão nenhuma dificuldade para o leitor.

1 DISTINÇÃO ENTRE MONISMO E DUALISMO

Desde os antigos gregos até a filosofia moderna, com resquícios em nossa época, há uma discussão entre o princípio monista e o dualista. O primeiro refere-se à existência de uma única substância que é comum a tudo o que existe. Esse princípio teve sua origem com os pré-socráticos, principalmente com Parmênides. Para ele tudo é ser, tudo o que é não pode ser não-ser, dessa forma admite que só uma coisa é, e é o ser. Já Aristóteles em sua metafísica faz uma crítica a essa perspectiva de Parmênides, diz o Estagirita “[...] mas constrangido a seguir o real (*tois phaenomenénois*), admitindo ao mesmo tempo a unidade forma (*katà tòn lógon*) e a pluralidade sensível (*katà tòn áistesin*), estabelece dois princípios: quente e frio, vale dizer Fogo e Terra” (MET., I, 5. 986b 18 [DK 28 A 24]). Aqui fica clara a refutação de Aristóteles ao argumento de que só há um princípio, pois se eu admito que tudo é ser, tudo o que é, é ser. Assim, o quente que é não pode admitir o seu contrário, pois isso implica em sua negação. A negação do que é, é o não-ser.

Nessa perspectiva dualista a Filosofia Medieval assume principalmente uma postura dualista sob influencia do cristianismo e ainda, sofre a influência do neoplatonismo e do neo-aristotelismo. Com Santo Agostinho e Santo Tomás fica mais evidente essa postura. Santo Agostinho, numa postura neoplatonista, defende que existem duas substâncias (no mínimo), uma a substância divina e a outra a substância criada. No livro XIII das CONFESSÕES, Agostinho deixa bem

* Graduado em FILOSOFIA pelo CENTRO UNIVERSITÁRIO FRANCISCANO e ESPECIALISTA EM FILOSOFIA POLÍTICA E JURÍDICA pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA - UEL. Atualmente cursa mestrado em FILOSOFIA POLÍTICA E JURÍDICA na UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP.

clara a distinção entre substância divina e substância criada, diz o bispo de Hipona:

[...] foram feitas por Vós do nada, não, porém da vossa substância ou de certa matéria pertencente a outrem ou anterior a Vós, mas da matéria *concriada*, isto é, criada por Vós ao mesmo tempo em que elas, e que, sem nenhum intervalo de tempo, fizeste passar da informidade para a forma (CONFISSÕES. XIII, 33, 48).

A substância Divina é distinta da que é criada, pois Deus a fez não de si (imane), mas do nada. Tomás de Aquino aprofunda ainda mais esse princípio dualista a partir da concepção aristotélica de substância. O Aquinate divide a substância em simples e composta de acordo com os graus de perfeição do ser¹. Quanto maior simplicidade houver na substância tanto mais perfeita ela é. Desse modo, Deus que é a plenitude da simplicidade da substância pode existir por si só sem depender de outra causa exterior a si mesmo; já as substâncias criadas são compostas de essência e existência, matéria e forma². Já a substância simples, isto é, Deus, a Essência se confunde com a existência.

Com Descartes a corrente dualista se acentua. Com a definição de homem como *res cogitans* e *res extensa*; e definição de Deus como *res infinita*, Descartes coloca o dualismo novamente no cenário filosófico, dessa vez inspirados na geometria. A definição de Deus como *res infinita* demarca bem a problemática que Espinosa quer questionar. Pois, de acordo com a geometria, o todo é o conjunto das partes, porém se tirarmos uma parte do infinito, tal parte não será infinita, mas finita. Fica claro para o dualismo que Deus é criador e que cria do nada e não de si próprio, seria infundado afirmar que de algo infinito possa se tirar algo que seja finito. Isso seria o mesmo que admitir que algo é e não é ao mesmo tempo³, o que seria impossível visto que poderia então dizer que existe e não existe simultaneamente.

A dúvida metódica faz com que se chegue a essas conclusões; Descartes considera esses princípios, a *res cogitans* e a *res extensa*, como co-princípios originários que nos foram dados pela *res infinita* no ato da nossa

criação. Considerando Deus como sumo bem, as realidades materiais são dadas a nós e que as reconhecemos por meio das idéias claras e distintas. Porém, continua a existir a substância primeira (*res infinita*) e as substâncias criadas (*res cogitans* e *res extensa*).

Nesse cenário surge Espinosa defendendo o monismo, isto é, defendendo a idéia de uma só substância. Ele não concebe duas substâncias distintas, pois em sua concepção Deus não é um ser transcendente. Na ÉTICA fica bem claro que existe apenas uma substância e que essa substância é Deus, ou, nas palavras de Espinosa, é a Natureza, pois “Uma substância não pode ser produzida por outra substância” (ÉTICA, I, 6) isso implica na impossibilidade da existência de duas ou mais substâncias, pois, como demonstra Espinosa, duas substâncias se diferenciariam pelos atributos e afecções sendo cada um singular. Ora isso entra em concordância com a proposição que reza “Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância” (ÉTICA, I, 14). Assim, as coisas criadas são modos pelos quais a substância divina se apresenta, o que gera um panteísmo que levou Espinosa a duras críticas, a excomunhão e a banimento.

O panteísmo de Espinosa tenta dar uma resposta à mesma pergunta de Descartes, de como é possível que de algo infinito surjam coisas finitas. Descartes serviu-se do dualismo criacionista para responder essa questão; porém, Espinosa serviu-se do imanantismo afirmando que tudo o que existe possui a mesma substância, porém essa substância, igual a todos os seres, se apresenta de diversos modos e com diversos atributos. Conforme diz Espinosa “A substância é infinita e indivisível” (ÉTICA, I, 13); e ainda “Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito” (ÉTICA, I, 16); continua também dizendo “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva” (ÉTICA, I, 19). Poderíamos citar muitas outras passagens onde Espinosa expõe seu imanantismo. No entanto, consideramos suficiente essa exposição para mostrar a distinção entre dualismo e monismo, tendo em vista que nos propúnhamos nessa parte era estabelecer tal distinção conceitual. Com base nessa distinção, surge uma pergunta muito intrigante que pode ser aplicada tanto ao dualismo como ao monismo: se, no caso do dualismo, sendo cada um de nós criaturas não devemos guiar nosso agir segundo as ordens de nosso criador? E no caso do monismo, tendo todas as criaturas a mesma substância, e se regendo pelas mesmas regras,

¹ Cf. AQUINO. O ENTE E A ESSÊNCIA, cap II, §2.

² Convém ressaltar que Tomás de Aquino admite a existência de substâncias imateriais como os anjos, por exemplo. No entanto, essas substâncias imateriais são compostas no mínimo de essência e existência, pois a sua essência não se predica da existência como em Deus. (Cf. S, Th. II, TRATADO DE LOS ANGELES, q. 51 pp. 650-660.

³ Para uma melhor visualização desse problema do dualismo pode-se ler o SOFISTA de Platão. (Cf. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS).

poderiam os seres finitos agir de forma diversa do que à vontade da Natureza? No fundo, essas duas questões buscam responder a pergunta de se o homem pode ou não ser legislador de si. É essa a questão que queremos abordar logo abaixo.

2 A QUESTÃO DA AUTOLEGISLAÇÃO

No pensamento de Espinosa todas as coisas existentes são modos pelos quais os atributos da Natureza, ou seja, Deus, se manifesta de maneira determinada. O homem é, portanto, da mesma natureza que todas as coisas existentes, porém compartilha com Deus do atributo pensamento⁴. O corpo age segundo as leis da natureza sob as quais está determinado a agir por sua própria natureza. Da mesma forma, enquanto coisa pensante, pensa de acordo com o pensamento de Deus. Mas essa “mistura” de extensão e pensamento, ocasiona que o homem, ao ser afetado por coisas externas afete também o pensar, a alma. Quando essa afecção exterior impede que o homem tenha idéias claras e distintas o homem é passivo, isto é, sofre. O contrário, por sua vez, quando o homem tem idéias claras e distintas ele age, isto é, se alegra.

As idéias claras e distintas estão em conformidade com as idéias que existem em Deus, eis o motivo pelo qual são causa de alegria; as idéias que não são claras, nem distintas, estão mutiladas pelas afecções exteriores. Com isso, parece que o homem se autolegisla quando adquire idéias claras e distintas, quer dizer, quando o homem conhece as causas das afecções. O homem é livre, portanto, quando tem a idéia clara e distinta, isto é, o conhecimento, das causas que originam as afecções. Assim, segundo Espinosa “[...] os homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados” (ÉTICA, II, 35, esc. 2º). Parece que a ignorância é a causa da idéia de liberdade. Isso fica mais evidente pela proposição que diz que

Na alma não existe vontade absoluta ou livre; mas a alma é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que também é determinada por outra, e essa outra, por sua vez, por outra, e assim até o infinito (ÉTICA, II, 48).

⁴ Assim temos, como fica evidente, um “dualismo” de modos na existência do homem: por um lado ele é extensão, corpo, e por outro ele é pensamento, alma.

A partir dessa proposição podemos ainda nos perguntar se o homem age livremente e se é capaz de se autodeterminar, de se autolegislar? Sim é possível. O homem age de modo a perseverar no ser, isto é, a existir e eliminar tudo o que possa lhe destruir. Para Espinosa o perseverar no ser é a virtude por excelência. Dessa forma, o homem age livremente quando busca continuar a existir. Uma vez que o homem não pode agir contrariamente a sua natureza, e isso repugna a razão,

[...] a Razão não pede nada que seja contra a Natureza, ela pede, por conseguinte, que cada um se ame a si mesmo; procure o que lhe é útil, mas o que lhe é útil de verdade; deseje tudo o que conduz, de fato, o homem a uma maior perfeição; e, de uma maneira geral, que cada um se esforce por conservar o seu ser, tanto quanto lhe é possível (ÉTICA, IV, 19, esc. 1º).

Desse modo o homem deve autodeterminar-se para agir de modo que preserve sua existência, isto é, procurando tudo o que lhe for mais útil para sua preservação. No entanto, as coisas que são mais úteis à preservação do ser do homem são ditadas pela Razão. Assim, o princípio de autolegislação para Espinosa, podemos dizer que é o agir guiado pela Razão de modo a conduzir o indivíduo a perseverar no ser buscando o que for mais útil para isso. O que é mais útil para a preservação do ser do indivíduo é viver em sociedade, tal como exprime Espinosa:

Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos, absolutamente da mesma natureza, se unem um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem (ÉTICA, IV, esc. 1º).

A Razão conduz o homem a buscar viver juntamente com outros homens de modo a preservar seu ser, porém essa união que forma o Estado não pode ser despótica, nem conduzida por alguns (aristocrática) deve ser democrática, pois sendo todos constituídos da mesma substância, participantes atributo pensamento, sujeitos as mesmas leis da Natureza pela qual são determinados no seu existir, devem buscar as formas mais úteis para preservar o seu ser, formas estas que são dadas pela Razão. E que um homem seja guiado pelas paixões de modo a preservar seu ser seja compreensivo, todos os homens, em unidade, não podem viver segundo as paixões que são sentidas particularmente, mas deve viver segundo os ditames da Razão.

3 A DEMOCRACIA

Após esses conceitos introdutórios podemos responder a questão proposta no título desse trabalho, sobre o conceito de democracia em Espinosa e em Rousseau, tendo em vista que o primeiro parte de um princípio monista (existência de uma única substância) e o segundo de um princípio dualista (existência de duas substâncias) como é possível que eles chegassem a considerações parecidas sobre a política e defendendo a democracia com a forma de governo mais conveniente aos homens. O que vamos expor agora é como cada autor compreende a democracia.

Para Espinosa, como já vimos acima, o homem busca perseverar no ser procurando o que lhe é mais útil para preservar sua existência. Essa busca é a busca pela alegria, pois como nas definições das afecções (definição II) da parte III “A *alegria (laetitia)* é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior”. Assim, a vida solitária do homem não contempla o ditame da Razão, uma vida virtuosa é aquela que se vive em busca do que é útil para preservar o seu ser. Nessa condição solitária o homem fica submetido ao medo e as demais afecções oriundas dele, de modo que não pode seguir a Razão. Vive com medo, pois, segundo o axioma da parte IV da ÉTICA, “Não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista em outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída”. Em outra passagem Espinosa vai dizer que os homens se unem para formar um terceiro mais poderoso que um homem sozinho. Eis o porquê que o homem busca a vida em sociedade. Busca viver assim porque busca o que é mais útil para preservar no seu ser. Dado isto, fica suficientemente demonstrado que a vida em sociedade é mais útil que a vida solitária. O que se pode perguntar agora é como essa vida em sociedade é organizada para melhor preservar o indivíduo no ser.

Espinosa, como todos os que na modernidade trataram de política, em seu TRATADO POLÍTICO⁵ divide as formas de governo em três: Monarquia, Aristocracia e Democracia. Para esse autor o homem é guiado mais

pelos desejos do que pela Razão o que mostra uma heteronomia da vontade em determinar o que é útil para perseverar no ser. Desse modo, o direito natural, portanto, que Espinosa define como “[...] as próprias leis ou regras da natureza” (TP.⁶ II, 4), não é determinado pela Razão, mas “[...] por uma vontade que os determina a agir através da qual se esforçam por se conservar” (TP. II, 5). Não está no poder do homem viver sempre pelos ditames da Razão, porém sempre busca preservar seu ser, quer seja movido pelo desejo ou pela Razão. Toda essa argumentação fica mais explícita se prestarmos atenção no parágrafo 15 do capítulo II do TP:

Como (consoante ao § 9 deste capítulo) no estado natural cada um é senhor de si próprio, enquanto pode defender-se de forma a não sofrer a opressão de outrem, e porque, individualmente, o esforço de autodefesa se torna ineficaz sempre que o direito natural humano for determinado pelo poder de cada um, tal direito será na realidade inexistente, ou pelo menos só terá uma existência puramente teórica, porquanto não há nenhum meio seguro de o conservar. É também certo que cada um tem tanto menos poder e, por conseguinte, menos direito quanto mais razões têm para temer. Acrescentamos que sem mútua cooperação os homens nunca poderão viver bem e cultivar a alma.

Existe em Espinosa um estado de natureza tal como em Rousseau. Para Rousseau o estado de natureza⁷ é uma idealização⁸ que não pode ser descrita com um estado de paz nem como um estado de guerra porque não há relações suficientemente fortes entre as pessoas, pois tanto a paz e a guerra se dão entre Estados constituídos. No estado de primitiva independência – Estado de Natureza – a guerra ou a paz se dão pelo modo como o estado de coisas se apresenta não pelo estado das pessoas, isto é, as disputas entre homens só se dão – e para Rousseau se dão de modo muito raro – para satisfazer uma necessidade momentânea. O que não implica em dominação de

⁶ Por “TP” queremos sempre nos referir ao TRATADO POLÍTICO.

⁷ Para uma melhor visualização do que Rousseau entende por Estado de Natureza. Cf. o DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS. (Cf. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS).

⁸ Não se pode afirmar que este estado existiu de fato. Para Rousseau, essa idealização é uma tentativa de mostrar, de modo hipotético, como os homens viviam antes do Estado Civil. Cf. nota 26 do prefácio do DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS. (Cf. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS).

⁵ Convém uma nota sobre esse texto. O TRATADO POLÍTICO é uma obra inacabada, pois, segundo uma nota de Manuel de Castro, Espinosa morreu antes de completar essa obra, e morreu justamente quando escrevia o décimo capítulo onde trataria da Democracia. Porém, a partir da leitura da ÉTICA e do TRATADO POLÍTICO é possível intuir o que Espinosa entende por Democracia. É esse o objetivo desse capítulo.

um sobre o outro, pois o homem, no Estado de Natureza não tem noção dos conceitos de “meu”, “teu” e de “justiça”; o homem é simplesmente inocente, livre, sereno e feliz. A necessidade da passagem do Estado de Natureza para Rousseau foi à superação dos obstáculos postos pela natureza para sua própria sobrevivência. Esses obstáculos constituem-se em: animais ferozes, que logo o homem aprende como vencê-los; a infância e a velhice, pois nessas fases da vida do homem há uma deficiência de habilidades necessárias para a sobrevivência. E por fim, as doenças que, para Rousseau são frutos da sociedade civil. No Estado de Natureza não é a razão que conduz a ação dos homens, mas para Rousseau é a voz do impulso físico e o direito do apetite⁹.

Rousseau admite que um grupo se torne povo antes de submeter-se à autoridade, quer imposta pela força ou quer seja consentida pelo povo. Desse modo a passagem do Estado de Natureza não está no contrato, mas sim numa associação de pessoas para superar as dificuldades. O contrato social, portanto, vai se justificar pela necessidade de que esse grupo caminhe, isto é, seja governado pelo interesse comum e não pelo interesse particular de um homem – o que caracteriza o poder monárquico. Esse interesse é a superação das dificuldades e dos obstáculos naturais (animais ferozes, infância, velhice e as doenças); esses obstáculos naturais dizem respeito, diretamente, a todos os indivíduos e não a um indivíduo em particular.

O interesse particular está vinculado aos apetites e por isso a força física. Ora, isso não garante a conquista do desejado, pois a força física pode ser superada. Por isso, o direito do mais forte tem que se tornar um direito de fato, e a obediência pela coação da força, um dever. Quem cede a força de outro, cede por necessidade não por vontade, cede por prudência e isso não é um dever. A força não se predica de direito, o contrário seria legitimar que o ceder a força é um dever o que é falso, pois a força de um cessa quando um segundo tem força maior e assume o lugar do primeiro. Portanto, a força física não produz direito algum de um homem sobre outros ficando a convenção como base para toda a autoridade legítima.

⁹ Rousseau defende que o homem não é um ser beligerante, mas um ser que tem um sentimento de piedade natural. É esse sentimento que faz com que o homem não busque prejudicar alguém, mas sim ajudá-lo. Para Rousseau o direito do apetite nunca pode destruir a outro, pois é regulado pela piedade natural. Salvo o caso em que a preservação de si próprio esteja em jogo.

A convenção, neste caso, para Rousseau, significa estabelecer uma vontade geral¹⁰ que promulgue uma necessidade e as condições para que essa necessidade seja saciada. Assim, só pela vontade geral, e unicamente por ela, é que pode ser estabelecido um Estado, pois a vontade geral é a cláusula pétrea do contrato social, isto é, o contrato social não pode ser legítimo se a vontade geral for contrária à formação de um Estado Social. O contrato social, em Rousseau, deve ser uma forma de associação que

[...] defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pelo qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre como antes (ROUSSEAU, 1973, p. 38).

Dessa forma, a democracia se mostra para Rousseau como a melhor forma de governo, pois no governo de um (a monarquia) ou no governo de alguns (aristocracia) é possível que ocorra a corrupção e a vontade geral seja suprimida pela vontade particular. Por isso, Rousseau coloca nas mãos do povo o poder legislativo e o soberano. O povo é que se faz Soberano, que se faz corpo político, pois todo o poder e toda a lei devem emanar do povo por meio do consenso na instauração da vontade geral.

¹⁰ O substrato comum que existe entre as diversas opiniões particulares é o que gera a vontade geral. Tenhamos por exemplo um caso fictício: um homem “X” deseja “Y” e um outro homem “A” deseja “B”. A vontade geral será o que há de comum entre “Y” e “B” que são, respectivamente, o objeto de desejo de “X” e “A”. Sendo que, tanto em “Y” como em “B” há algo comum que é desejado por “X” e por “A”. Dessa forma a soma dessas diferenças entre “Y” e “B” estabelece a vontade geral. A vontade geral deve ser aquela vontade consensual de todos os membros que formam o corpo soberano, isto é, para Rousseau, todos os adultos que compõem a sociedade. Assim, uma lei só pode ser legítima quando contempla a todos os membros da sociedade sem excluir um se quer. Giovanne Reale, em seu compendio de HISTÓRIA DA FILOSOFIA, v. III, define a vontade geral como “[...] uma realidade que brota da renúncia de cada um aos seus próprios interesses em favor da coletividade” (1990, v. III, p. 770). Reale não distingue a vontade geral da vontade de todos. A renúncia da vontade particular não se impõe em favor da realização da vontade geral, sendo que esta – a vontade geral – visa a concretização daquela – a vontade particular – sem que ninguém fique prejudicado e todos tenham sua vontade respeitada e atendida. Renunciar a vontade particular seria entregar a liberdade individual a um terceiro e não a coletividade, neste ponto, pensamos que Reale se equivoca em não ter presente que a não atenção à vontade particular descaracteriza o princípio originário do Contrato Social que visa a preservação da liberdade individual.

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia, e que por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade (ROUSSEAU, 1973, p. 39).

O poder soberano está no povo, no entanto, este povo pode determinar alguém para que garanta a execução da vontade geral e que esta seja respeitada. Surge assim, a figura do governante que possui o poder de governar, mas não a soberania, pois, tal como a liberdade, ela é inalienável. Sempre o povo será Soberano.

Para Espinosa o Estado democrático – e ele admite vários tipos de democracia tal com faz Aristóteles na *POLÍTICA*¹¹ – é preferencialmente aquele

[...] em que todos os que são governados unicamente pelas leis do país não estão de forma alguma sob a dominação de outro, e vivem honrosamente, possuem o direito de sufrágio na assembléia suprema e têm acesso aos cargos públicos (TP, XI, 3).

No entanto para chegar a essa concepção de democracia, Espinosa vai dizer que “[...] para que os homens possam viver de acordo com e ajudar-se uns aos outros, é necessário que renunciem ao seu direito natural e assegurem uns aos outros que nada farão que possa redundar em dano a outrem” (*ÉTICA*, IV, 37, esc. 2º). O direito natural passa a ser direito civil dentro do Estado, desse modo, torna-se direito de fato e válido, pois é legitimado por todos os que vivem na sociedade. Isso é importante porque a vontade geral, que Espinosa cita no TP, no capítulo II, parágrafo 17, só se faz quando todos os que se reúnem possuem o mesmo direito e, a partir disso, podem deliberar sobre a melhor forma de buscar a preservação de si em conjunto, isto é, podem deliberar as leis que conduzirão o Estado à alegria, em outras palavras, as leis que possibilitarão aos cidadãos passarem de uma perfeição menor para uma maior, que possibilitarão a alegria.

Daí se percebe que a democracia é a forma mais apropriada pela qual os indivíduos podem viver alegremente, passando de uma perfeição menor para outra maior por meio da busca do que é útil para a preservação do ser em conjunto. Se para Rousseau a alegria (perfeição) estava no estado de natureza para Espinosa ela está no Estado, pois este é a forma pela qual a Razão pode ser mais bem cultivada a fim de conhecer as causas das afecções o que caracteriza o agir livre do homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aqui chegamos ao fim dessa tentativa de demonstrar como Rousseau e Espinosa puderam chegar ao conceito de democracia partindo de princípios tão distintos: Espinosa do monismo e Rousseau do dualismo cristão. Fica claro que apesar dessas duas concepções originárias do existir, o objetivo final é o mesmo, elevar os homens do pior ao melhor. Rousseau concebe que a união dos indivíduos em sociedade se dá por meio da necessidade de superar as dificuldades da vida (doenças, velhice, animais ferozes, etc.), já para Espinosa a necessidade de uma associação civil é a busca pela perseverança no ser. Na realidade, não há muita distinção nessas duas posições, o que difere é o fundamento primeiro, enquanto para o Rousseau esse fundamento primeiro está na sobrevivência do homem, em Espinosa está na concepção de que sua natureza foi determinada a agir desse modo, pois o homem é um modo pelo qual os atributos da Natureza divina (pensamento e extensão) se manifestam determinadamente.

Outra consideração que podemos fazer é que o conceito de democracia de ambos implica na participação de todos enquanto sujeitos racionais na determinação das leis do Estado. Se para Rousseau as leis devem ser determinadas por todos para que ninguém obedeça a não ser a si mesmo, para Espinosa todos devem participar da escolha das leis porque devem procurar perseverar no ser, isto é, buscar o que é útil para sua conservação. Este parte da premissa de que um ou alguns no governo podem ser guiados pelo desejo que é sentido de modo particular, impellido, assim, que a Razão seja o guia das ações dos homens e com isso permaneçam todos na escravidão, pois, como vimos anteriormente, só é livre o homem que conhece as causas das afecções, isto é, que se guia pelos ditames da Razão.



¹¹ Cf. ARISTÓTELES. *A POLÍTICA*, livro VI cap. 4.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J e A. Ambrósio de Pina, S. J. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 204.

AQUINO. Tomas de. **O Ente e a Essência**. Tradução de Luiz João Baraúna. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 22-53.

_____. **Suma Teológica**. v. II e III. Tradução da comissão de PP Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo, OP. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1959.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. In: Pré-socráticos. Tradução de Remberto F. Kuhnen. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

ESPINOSA, Baruch de. **Correspondência (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34 e 50)**. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Ética**. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Pensamentos Metafísicos**. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Tratado da Correção do Intelecto**. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Tratado Político**. Tradução de Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

Habermas. J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Berro Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

Platão. Diálogos. **Sofista. Político. Filebo. Timeu. Crítias**. Martins: Europa-América, 19—.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Humanismo a Kant**. São Paulo: Paulus, 1990 p. 504-528 e 755-777.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social. Ensaio Sobre a Origem das Línguas. Discurso Sobre as Ciências e as Artes. Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Tradução de Lourdes Santo Machado. São Paulo: Abril Cultural, v. XXIV, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 7-151 e 209-326.



A POESIA-DEDICATÓRIA DOS *PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA*

HOMERO SANTIAGO *

Como sabemos pela correspondência de Espinosa, quando ele cede aos pedidos de amigos para que autorize a publicação do material que constituirá os *PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA (PPC)*, o faz sob a condição de que cuide da edição do texto, aperfeiçoem o estilo e lhe acrescentem um prefácio. Todas essas tarefas foram diligentemente cumpridas por Luís Meyer.¹ Não obstante, haverá pelo menos mais um amigo de Espinosa que contribuirá para a edição dos *PPC*, compondo um poema dedicado à obra e publicado junto dela. É esta peça, esquecida pela maior parte das traduções contemporâneas dos *PPC*, que gostaríamos aqui de dar a conhecer ao leitor.

A POESIA

Na primeira edição dos *PPC*, em 1663, a poesia-dedicatória é situada logo depois do prefácio de Meyer, numa página não numerada, antes do “Índice de proposições, lemas e corolários”; o texto não é assinado e sob ele encontramos apenas a indicação “I.B.M.D.” Quando da tradução dos *PPC* ao holandês em 1664, realizada por P. Balling e supervisionada por Espinosa, os versos latinos serão traduzidos e a eles virá juntar-se um segundo poema, em holandês, assinado “H. v. Bronchorst, M. D.”²

Embora as mais recentes edições dos originais das obras de Espinosa (Vloten & Land, Gebhardt) tragam o poema, não o fazem a maior parte das traduções que pudemos consultar, à exceção das edições de Atilano Domínguez e de Emanuela

Scribano. É verdade que não se trata de uma peça crucial para a interpretação do espinosismo (ver abaixo uma avaliação de seu conteúdo) e sequer podemos aventar grande qualidade literária, mas nem por isso deixa de ser questionável a prática de amputar deliberadamente uma obra, julgando o que é ou não de interesse e privando assim o leitor do contato com o texto tal como publicado em vida do autor.

A seguir, oferecemos o texto latino do poema e uma tradução, tão literal quanto possível; a única dificuldade a destacar-se é o jogo dos dois primeiros versos com o prenome de Descartes (*Renatus*, isto é, Renato ou renascido), que nos pareceu impossível manter sem prejuízo do sentido.

AD LIBRUM

Ingenio seu te natum meliore vocemus,
Seu de Cartesii fonte renatus eas,
Parve Liber, quidquid pandas, id solus habere
Dignus, ab exemplo laus tibi nulla venit.
Sive tuum spectem genium, seu dogmata, cogor
Laudibus Authorem tollere ad astra tuum.
Hactenus exemplo caruit, quod praestitit; at tu
Exemplo haud careas, obsecro parve Liber;
Spinozæ at quantum debet Cartesius uni,
Spinoza ut tantum debeat ipse sibi.

I. B. M. D.

AO LIVRO

Quer te digamos nascido de um melhor engenho,
quer sigas da fonte de Descartes renascido,
quanto desvelas, pequeno livro, de tê-lo sozinho
és digno, do exemplo nenhum louvor te vem.
Olhe eu para teu gênio, ou para teus dogmas,
devo com louvores teu autor elevar aos astros.
O que ele fez, até então careceu de exemplo; já tu,
pequeno livro, oxalá não careças de exemplo.
E quanto deve Descartes só a Espinosa,
Que o deva o próprio Espinosa apenas a si.

I. B. M. D.

* Professor do Departamento de Filosofia da USP.

¹ Para tudo isso, remetemos o leitor à nossa apresentação do prefácio de Meyer indicado nas referências bibliográficas.

² Tanto a tradução de Balling quanto o texto do poema acrescentado em 1664 são dados por Gebhardt no aparato crítico de sua edição das obras de Espinosa (v. I, p. 614-615). Desconhecemos tradução do poema de H. v. Bronchorst; por isso mesmo, seria muito desejável vê-lo vertido ao português por algum colega que dominasse o holandês.

SEU AUTOR

A edição original dos *PPC* trazia sob o poema, como já alertado, somente a inscrição “I.B.M.D.” A edição de Bruder, que traz o texto no interior de seu próprio prefácio geral e não no lugar de origem, limita-se a falar de “algum amigo doutor em medicina” (v. I, p. XXIII). Como nos informa Gebhardt (v. I, p. 610), em meados do século XIX o poema foi atribuído a Johannes Bredenburg, mas sem dado probante. Em sua edição das obras de Espinosa de 1882-1883, Vloten & Land propuseram desdobrar as letras (“*ut videtur*”, dizem) em “J. Bresser Medicinæ Doctor”, remetendo às epístolas XXVIII e XXXVII, publicadas sem destinatário nas *Obras póstumas* e que acreditavam dirigidas ao mesmo Bresser. Em 1896, finalmente, na primeira edição holandesa de seu monumental estudo sobre o círculo espinosano, Meinsma sugeriu uma nova leitura, desdobrando “I.B.M.D.” em “Johannes Bouwmeester, Medicinæ Doctor”.³ Tal atribuição, ainda que não absolutamente confirmada, é hoje de ordinário acatada pelos estudiosos de Espinosa, que também passaram a dar Bouwmeester como destinatário das duas epístolas mencionadas.

Johannes, ou João, Bouwmeester nasceu em Amsterdã, estudou filosofia e medicina em Leiden à mesma época que Luís Meyer, de quem foi grande amigo e ao lado do qual dirigiu o teatro de Amsterdã e tomou parte nas atividades da sociedade literária *Nil volentibus arduum*. Ele verteu do latim ao holandês o romance *O FILÓSOFO AUTODIDATA*, obra do árabe-espanhol Ibn-Tufayal (ou Abentofail) que sustenta a salvação pelo conhecimento; a tradução foi publicada em 1672 por João Rieuwertsz, mesmo editor dos *PPC*. É provável que Bouwmeester tenha conhecido Espinosa na década de 50, quando com Meyer gravitava em torno do círculo de Van den Enden, mestre de latim cuja escola era freqüentada por Espinosa.⁴ Íntimo do filósofo e digno de sua confiança, Bouwmeester conheceu os textos espinosanos ainda inéditos; colaborou na edição das obras póstumas, em latim e em holandês, mas é incerta qual tenha sido sua função;⁵ na carta XXVIII aventa-se a possibilidade de que seja o tradutor da *ÉTICA* para o holandês.

³ Cf. Meinsma, *SPINOZA ET SON CERCLE*, p. 276.

⁴ Este sumário sobre Bouwmeester baseia-se nas informações de Atilano Domínguez, em sua tradução dos *PPC*, e de R. Bordoli, *RAGIONE E SCRITTURA TRA DESCARTES E SPINOZA*, p. 24-25.

⁵ Cf. Steenbakkers, *SPINOZA'S ÉTHICA FROM MANUSCRIPT TO PRINT*, cap. I.

SEU CONTEÚDO

Como sugerido acima, o poema de Bouwmeester não pode sem exagero ser tomado por uma peça-chave da interpretação espinosana, como o pode, por exemplo, o prefácio de Meyer. Será o texto, porém, totalmente despido de interesse? Não cremos. De certa forma, ele demonstra a perfeita compreensão do autor com relação ao projeto dos *PPC*, seus objetivos e seu significado para a carreira espinosana; e nessa medida é um documento que, ao lado de outros, pode nos ajudar a compreender a problemática do livro. A esse respeito, gostaríamos de sugerir quatro pontos:

1º Pelo seus versos iniciais, o poema aponta exatamente uma das questões fundamentais que, ao longo dos séculos, vão girar em torno da interpretação dos *PPC*: trata-se de mera exposição do cartesianismo (e nessa medida pode ser dita uma obra cartesiana, que se segue da “fonte de Descartes”) ou uma obra espinosana, que apresenta de alguma forma a filosofia espinosana (e portanto “nascido de um melhor engenho”)?

2º O poema aponta a singularidade da obra (ela não tem “exemplo”) e podemos confirmá-lo pela história da recepção do cartesianismo. Numa época em que essa filosofia situa-se num campo de batalha entre, de um lado, inimigos encarniçados que buscam a todo custo proibi-la e destruí-la, e de outro lado partidários que (Meyer o sugere) agem como se o francês fosse um Aristóteles redivivo, produzindo uma verdadeira escolástica cartesiana; é nesse campo de extremos que o livro de Espinosa dá um novo exemplo: “desvelar” seriamente a contribuição da filosofia cartesiana sem meramente sujeitar-se a ela, ou seja, trata-se de pensar com Descartes.

3º Por isso mesmo, é compreensível o desejo de que o livro, carente de exemplo, produza exemplos, isto é, uma seqüência de obras que no mesmo espírito possam avaliar a contribuição da filosofia moderna nascente, sem preconceitos, sem espírito de partido. É nessa medida que os *PPC* poderão, como afirma o prefácio, contribuir na indagação e na propagação da verdade.

4º Finalmente, há de se marcar a problemática posta pelos últimos versos, que retomam a temática dos primeiros, mas não sem uma asserção arguta: Descartes deve muito a Espinosa por uma obra

como os *PPC*, e Espinosa, por ter produzido uma obra tal, deve muito a si próprio. Podemos entender: produzir uma obra desse tipo é, ao mesmo tempo em que se pensa com e em outro, dar mostras de uma grande força de espírito e maturidade; a obra, assim compreendida, é um passo fundamental no itinerário filosófico espinosano.⁶



⁶ Todas estas observações, evidentemente, dependem de uma interpretação geral das relações entre espinosismo e cartesianismo. A fim de que não soem puramente arbitrarias, tomamos a liberdade de reenviar o leitor a um sumário das grandes linhas dessa interpretação em nosso artigo “Do cartesianismo ao espinosismo”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORDOLI, R. **Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla “Philosophia S. Scripturæ Interpres” di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione.** Milão: Franco Angeli, 1997.

ESPINOSA. **Opera quæ supersunt omnia.** Ex editionibus principibus denuo edidit et præfatus est Carolus Hermannus Bruder. Ex Officina Bernhardi Tauchnitz. Lipsæ MDCCCXLIII.

_____. **Opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land.** Hagæ Comitum apud Martinum Nijhoff MCMXIV (1. ed. 1882-1883).

_____. **Opera.** Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972 (1ª ed. 1925).

_____. **Princípi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici.** A cura di Emanuela Scribano. Bari: Laterza, 1990.

_____. **Renati des Cartes Principiorum Philosophiæ Pars I, & II, More Geometrico demonstratæ ...** Amstelodami, Apud Johannem Riewerts, in vico vulgo dicto, de Dirk van Assen-steeg, sub signo Martyrologii 1663.

_____. **Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofia de Descartes, Pensamentos metafísicos.** Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

MEINSMA, K. O. **Spinoza et son cercle: étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais.** Tradução de S. Roosenburg e J.-P. Osier. Paris: Vrin, 1983.

MEYER, L. Prefácio dos Princípios da filosofia cartesiana. Introdução e apresentação de Homero Santiago. **Revista Conatus**, Fortaleza, v. 1, n. 1, 2007.

SANTIAGO, H. Do cartesianismo ao espinosismo. **Cult**, São Paulo, n. 109, dezembro de 2006.

STEENBAKKERS, P. **Spinoza’s Ethica from manuscript to print. Studies on text, form and related topics.** Assen & Utrecht: Van Gorcum & Universiteit Utrecht, 1994.



TWO PROBLEMS WITH SPINOZA'S ARGUMENT FOR SUBSTANCE MONISM *

LAURA ANGELINA DELGADO **

In Part I of the *ETHICS*, Spinoza presents his central metaphysical thesis that there is only one substance in the universe.¹ This substance is identified with God, or Nature, and is thought of as numerically one, infinite and necessarily existing. The argument for this conclusion is presented in propositions 1 to 14 that are each purported to be inferred from some combination of previous propositions, the definitions and the axioms. The conclusion of the argument is stated in IP14, "There can be, or be conceived, no other substance but God." IP5, "In the universe there cannot be two or more substances of the same nature or attribute", is crucial for the argument, as most commentators would agree²; this is because in order to prove that there is only one substance in the universe, Spinoza needs to rule out that there are two or more substances. The existence of two or more substances requires there being a way to distinguish them. There are then three possible scenarios, namely, either (a) two (or more) substances sharing every attribute, (b) two (or more) substances not sharing any attribute, and (c) two (or more) substances sharing some but not all attributes. Jonathan Bennett argues that, essentially, the argument for substance monism, the thesis that there is only one infinite and necessarily existing substance in the universe, rest on two premises.³ These are (1) "There must be a substance with every possible attribute", and (2) "There cannot be two substances with an attribute in common", from which the conclusion "There cannot be more than one substance" follows.⁴ I adopt Bennett's structure because in this essay I would like to argue that: (I) the

demonstration of IP5 does not fully rule out scenarios (a) and (c) to the conclusion (2), and (II) although (1) rules out (b) (because there being a substance that has all the possible attributes would make it impossible for a substance sharing no attribute with it to exist), Spinoza does not provide an independent argument to rule out (b) to the conclusion (1).

I will therefore attempt a reconstruction of the steps leading to the conclusion in IP14 focussing especially on IP5d in order to establish whether IP5d suffices to rule out (a) and (c) and whether (1) is justified. If I succeed it would seem unjustified for Spinoza to conclude that there cannot be more than one substance from the premises available.

In order to claim that there is only one substance, Spinoza needs to rule out that two or more substances exist. He starts by giving some definitions of substance, attribute and mode. His understanding of substance, "that which is in itself and is conceived through itself" (ID3) is closely related to his understanding of attribute, "that which the intellect perceives of substances as constituting its essence" (ID4), that it is possible to read some sort of identification between substances and attributes. In Bennett's view, Spinoza does not make a difference of content between substances and attributes, but only a difference of logical form, that is, in the way we use the concepts so that we can think of substance as *what has an attribute*, and of attribute as *what is had by a substance*.⁵ The attribute is, by being the essence of the substance, what Bennett calls "basic way of being".⁶ Nadler says, "[a]n attribute is the most general and underlying nature of a thing".⁷ This would mean that we conceive of a substance *as* being in a certain way; we could not conceive of the substance without conceiving what the substance *is*; though substance and attribute remain conceptually different. Modes on the other hand are defined as the "affections of a

* I am very grateful to ANDREAS STOKKE and ELIA ZARDINI for very helpful discussion and for their comments on drafts of this paper. I would also like to thank ELIANA AQUEVEQUE DE DELGADO for invaluable linguistic contribution.

** DEPARTMENT OF PHILOSOPHY. UNIVERSITY OF ST ANDREWS - UK. I am currently a student doing a MA in PHILOSOPHY.

¹ Spinoza (1677/2006).

² See for example, Bennett (1984), Curley (1988), Nadler (2006).

³ Bennett (1984), 70.

⁴ Ibid.

⁵ Bennett (1984), 63.

⁶ Bennett (1984), 61.

⁷ Nadler (2006), 56.

substance, that is, that which is in something else and is conceived through something else" (ID5). Modes or affections are thus non-basic, particular and determinate ways of being which a substance can assume. Nadler explains, "the modes of a thing are concrete manifestations of the attribute or nature constituting the thing" and consequently they cannot be conceived without also conceiving the attribute of which they are a mode.⁸ An attribute determines the *kind* of modes by which it can be manifested, but does not determine that it will be manifested in some specific mode, for example, the attribute of extension in a substance does not determine what size, shape or colour that substance is going to have, though it does determine that whatever modes it has will be of the sort by which 'extension' is manifested.

After the definitions are presented the next step in the argument is to address the scenarios in which there are two or more substances. In IP4 Spinoza lays out a requirement for there being two or more distinct things in the universe, that is, that there be a way of differentiating them. He explains that there being nothing external to the intellect than substances/attributes and their affections, the only possible way of distinguishing two or more substances is either by a difference in their attributes or by a difference in their affections (IP4). Spinoza then proceeds to claim in IP5 that "In the universe there cannot be two or more substances of the same nature or attribute." (IP5) Assuming this conclusion is correct would rule out (a) and possibly (c), though he does not explicitly mention the later possibility; I will discuss this argument in more depth later in the essay. From here Spinoza moves on to claim that a substance cannot be caused by another substance (IP6), because causation between substances would need them to have something in common (IP3). Therefore by IP2, understood as something like 'unless two substance share attributes they have nothing in common', and by IP5, it follows that substances cannot have anything in common, from which IP6 in turn follows.

In propositions 7 to 11, Spinoza develops a version of the ontological argument to prove the existence of a substance that necessarily exists based on the claims that this substance is self-caused (IP7), infinite (IP8), and has infinite attributes (IP9-11) to the conclusion expressed in P14 that "there can be, or be conceived, no other substance but God". I am not

concerned here with assessing the ontological argument, but with examining how (1), that is, "there must be a substance with every possible attribute", is obtained. Even if the ontological argument works here it seems clear to me that in that case we will only have a substance that necessarily exists, but we will not have a substance that possesses all the attributes. Spinoza arrives to the latter claim through arguing for the infinitude of the substances. The proof of IP8 claims that a substance could not be finite because to be so, "it would have to be limited by another substance of the same nature" (ID2) and since the existence of another substance of the same nature has been ruled out by IP5 then the substance exists as infinite. Note here that a substance will only be infinite "in its own kind" because, even if substances of other natures, i.e., other attributes exist, they could not be a limit to the former substance. There is no limitation across substances of different attributes. Therefore, establishing that substances are infinite in their own kind, still allows (b), that is, that different substances with different attributes could exist. Nadler agrees that after establishing IP8, "it is still possible that there are a great many substances, each with one attribute, each necessarily existing, each eternal, and each infinite in its own kind."⁹ Nadler also points out that what Spinoza wants to have is not this 'relative infinitude' but 'absolute infinitude'.¹⁰ The argument continues with a strange claim in IP9 that, "the more reality or being a thing has, the more attributes it has" with no further explanation but a reference to ID4. However, this proposition seems to lead Spinoza to claim in the scholium of IP10 that "in Nature there exist only one substance, *absolutely* infinite (my emphasis). But what ID4 implies is only that if the nature of a substance is such and such then, if it exists, it will have the attributes that would express that essence, that 'way of being'. Therefore, if it is in the essence of a substance to possess all possible ways of being then, if it exists, that substance will have all possible attributes. But merely this does not demonstrate why, or how, it is that *there is* a substance with such nature as to possess all attributes.

I think it will be trivial to argue at this point that since I can conceive such substance as existing then it exists (by IP7) because in the same way I could have conceived of two substances existing, or a

⁸ Nadler (2006), 58.

⁹ Nadler (2006), 67.

¹⁰ Ibid.

substance not possessing all attributes; insofar as the are possible substances, i.e., not self-contradictory ones, then, by IP7, they will also exist. I think, however, that this is what Spinoza does. It seems to me that the reasoning through which Spinoza arrives to IP11, "God, or substance consisting of infinite attributes, each of which expresses eternal and infinite essence, necessarily exists", involves arguing at IP10sch that if a absolutely infinite entity exists then, "it must necessarily be defined (ID6) as an entity consisting of infinite attributes". Therefore, since Spinoza will identify the one substance of his argument with God, and the definition was given that God was an absolutely infinite being, then it follow that if God exist, (and the ontological argument has presumably proven that it does) then the God that exists is the God that was defined as an absolutely infinite being, and consequently a being consisting in infinite attributes.

Let me now go back to IP5d and examine its argument. The existence of two or more substances requires there being a way to distinguish them, and at IP4 he establishes the only two ways to distinguish them, namely, by a difference in their attributes, or by a difference in their affections. Regarding the first possibility, Spinoza responds that if two substances are distinguished only by a difference in their attributes then, "it will be granted that there cannot be more than one substance of the same attribute". Thus he rules out scenario (a). Here, however, an objection was raised originally by Leibniz, and restated by Bennett, namely that Spinoza ignores the possibility that substances may share *some* attributes but not others, situation I sketched in scenario (c).¹¹ Regarding the second possibility, Spinoza responds that if two substances are distinguished only by a difference in their affections, since these affections can be disregarded, we will be left with the same attribute or substance, and so they would not really differ or could not be distinguishable from one another. A common reaction to this claim is that it seems arbitrary or unjustified to disregard precisely the features that make for a distinction between substances to then claim that they do not really differ.¹² An objection raised by Bennett (and others) against Spinoza's second answer is that a substance 'truly' has affections; hence conceiving of it 'truly' is to conceive of it *with* its affections.¹³

¹¹ Garrett (1990), 71.

¹² Nadler (2006), 62.

¹³ Garrett (1990), 73.

In the response to the second possibility, Spinoza mentions that the reason why the affections can be disregarded is that "substance is prior to its affections" (IP1). Bennett can only think in one interpretation for this claim but argues that it results in a fallacy. His interpretation is that it is because of the accidental character of the affections that they can be put aside, "for if [substances] are unlike only in respect to their accidental properties they could become perfectly alike ... and so identical."¹⁴ This is a fallacy because it cannot be inferred from the fact that some properties are accidental, and thus they could have been different, that they could have been possessed by two objects at the same time, since one substance possessing a property may preclude other substances from also possessing it.¹⁵ Garrett attempts to rescue Spinoza's argument by explaining that the relation of "being in and conceived through" between modes and substances requires that the modes be completely conceived through its substance to the extent that "any difference of affections would have to be conceived through a difference of substance."¹⁶ Otherwise, Garrett claims, "there will be something about the affection of x that cannot be completely understood solely through conceiving the nature of substance x, namely, the *reason or cause...* [for x's affections]" Therefore, this would justify disregarding the affections since any difference of them would also be a difference of substance. I reject Garrett's view for the following reason. If what Garrett proposes was right then in the world there would have to be either as many substances as there are affections or only a single affection corresponding to the one substance that has it. But no one would deny that there are many, perhaps even infinite possible affections in the universe, i.e., sizes and shapes are many, particular thoughts, memories, imaginations are many. What is required for the relation of "being in and conceived through" is perhaps that the conception of substance contains or includes a conception of all the modification that substance is capable of.

With respect to the first objection by Leibniz and Bennett, Garrett's way to defend Spinoza is by arguing against the possibility of two substances sharing an attribute, which will in turn preclude the possibility that two substances may share some attributes but not all.¹⁷ I

¹⁴ Bennett (1984), 68.

¹⁵ Ibid. Bennett states the modal fallacy thus: (P and possibly Q) → possibly (P and Q).

¹⁶ Garrett (1990), 80.

¹⁷ Garrett (1990), 95.

will not examine his argument here, but would only state that this argument relies on Garrett's previous point that any difference of affections would have to be conceived through a difference of substance, and to that extent it may fail. It would suffice to my purpose in this essay to suggest that IP5d does not *fully* rule out scenarios (a) and (c) to the conclusion of (2) of the argument presented in the introduction, since the solutions offered by the commentators are not satisfactory, and therefore it is still possible to argue, for example, for the view that two substances sharing an attribute may differ in their affections.

Even if IP5d succeeds, we are still left with the possible scenario (b). It is only when the thesis that there is one substance possessing all attributes is brought up that this possibility vanishes. However this thesis should be the result of having previously ruled out that possibility. In other words, we could ask, why is it impossible for two substances to share an attribute? And then we will answer that, by IP5d, this is because they could not be distinguished from each other; there being a way to distinguish them seems to be a condition for conceiving them as two. But, on the other hand, if we ask, why is it impossible for two substances to exist while having different attributes, what will our answer be? There is no reason, no logical impediment or requisite that makes it impossible that this should be the case, except of course there being a substance that possesses all the attributes. But the order of the reasoning should be that *because* it is impossible for two substances to exist while having different attributes, then, since all the attributes need to be instantiated¹⁸, there must be one substance that instantiate them all. Otherwise, it would seem that Spinoza is arguing for his substance monism simply by defining into existence one substance that has all the attributes and thus precluding all other possibilities. Bennett also points out that "it is *built into* the definition of 'God' that God has every attribute" and objects that likewise one could prove the existence of any other property in a thing.¹⁹

Spinoza presents his argument as if he had an *independent* reason for claiming that there is one substance that possesses all attributes, and I think if he had then he would be entitled to rule out the

possibility that two substances exist having different attributes (b). But I do not think he has. I would suggest that the definition of God as 'absolute infinite being' is a theological import into the concept of the one necessarily existing substance that occurs when Spinoza replaces 'substance' by 'God' in his ontological argument. I do not think that Spinoza can establish the premise (1) of the argument through the reasoning presented in IP7-IP11, and therefore scenario (b) is not ruled out. Furthermore, I do not think IP5d conclusively rules out scenarios (a) and (c) by the interpretations offered, although I have not fully explored other ways in which IP5d could rule out at least one of these scenarios. I conclude that Spinoza's thesis for substance monism is not fully justified.



¹⁸ Bennett explains this premise by saying that every basic way of being must be instantiated in the actual world, for if an attribute was not instantiated there could be no explanation for it. Bennett (1984), 77.

¹⁹ Bennett (1984), 75, my emphasis.

BIBLIOGRAPHY

BENNETT, Jonathan. (1984). **A study of Spinoza's Ethics.** Cambridge: Cambridge University Press.

CURLEY, Edwin M. (1988). **Behind the geometrical method: a reading of Spinoza's *Ethics*.** Princeton, N. J. : Princeton University Press.

GARRETT, Don (1990). **'Ethics IP5: Shared Attributes and the Basis of Spinoza's Monism'**. In: **Central themes in early modern philosophy: essays presented to Jonathan Bennett.** Edited by J. A. Cover, Mark Kulstad, Indianapolis: Hackett, p. 69-107.

NADLER, Steven (2006). **Spinoza's Ethics: an introduction.** Cambridge: New York: Cambridge University Press.

SPINOZA, Benedictus (1677/2006). **The essential Spinoza: Ethics and related writings.** Edited by Michael L. Morgan and translated by Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett.



A FIGURA DE ADÃO NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE ESPINOSA E NO CONCEITO DE ANGÚSTIA DE KIERKEGAARD: ALGUMAS APROXIMAÇÕES

MARCIO GIMENES DE PAULA *

A) KIERKEGAARD, LEITOR DE ESPINOSA

Segundo Malantschuk (1986), a primeira menção que Kierkegaard faz de Espinosa é num antigo drama irônico intitulado *A BATALHA ENTRE OS VELHOS E OS NOVOS DEPÓSITOS DE SABÃO* de 1836. Na obra *A ALTERNATIVA* (1843), o seu autor pseudonímico A faz uso de expressões similares a algumas utilizadas por Espinosa, tal como *aeterno modo*. Além disso, o pseudonímico Climacus, autor das *MIGALHAS FILOSÓFICAS* (1844) e do *POST-SCRIPTUM* (1846) igualmente faz claro uso de uma expressão de Espinosa: *sub specie aeterni*, mas aqui com a novidade de aplicá-la à filosofia de Hegel. Nesse sentido, a intenção kierkegaardiana é apontar que o sistema hegeliano é claramente um aprofundamento do modo espinosano de pensar.

A *ÉTICA* de Espinosa também sofre algumas críticas de Kierkegaard e, notadamente nas *OBRAS DO AMOR* de 1847, é possível notar como a proposta do autor dinamarquês se difere da proposta de Espinosa na medida em que ele ressalta a transcendência e o eterno, enquanto a proposta espinosana não pretende ir além do imanente.

Contudo, o pensador de Copenhague aprova profundamente Espinosa quando este afirma que o seu *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* não se constitui numa obra para as massas ou para o vulgo. O desejo de possuir um só leitor é aqui profundamente apreciado por Kierkegaard e, por isso, recebe elogios nos seus *DIÁRIOS*. Aliás, pode-se notar que boa parte do *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* de Espinosa bem poderia ter sido aprovado ou lido com proveito pelo autor nórdico. Diversas alusões como a idéia de verdade eterna, a busca de um ponto de partida que não seja a dúvida, a crítica de uma dada moral religiosa como teatral estão no texto de Espinosa e também podem ser percebidos nos escritos de Kierkegaard. Por isso é que podemos afirmar que, notadamente no ano de 1844, época em que o autor preparou *O CONCEITO DE ANGÚSTIA* (com o uso do pseudônimo Vigilius Haufniensis) e

MIGALHAS FILOSÓFICAS (com o uso do pseudônimo Johannes Climacus), a influência das leituras de Espinosa é claramente perceptível e, inclusive, importante para uma compreensão mais elaborada das reais intenções do autor. Com efeito, nosso intuito é aqui mostrar um pouco dessa ressonância, dando especial ênfase ao *CONCEITO DE ANGÚSTIA*, notadamente na leitura que ambos os pensadores realizam da figura de Adão, o primeiro homem.

B) KIERKEGAARD E O CONTEXTO DO CONCEITO DE ANGÚSTIA

Tal como avalia Gordon Marino (1998), o *CONCEITO DE ANGÚSTIA* é um dos livros mais difíceis de Kierkegaard e certamente poderia ser reescrito em qualquer época. Sua introdução, por exemplo, é uma tentativa de descrever a vertigem e bem pode ser tomada por um simples divertimento com conceitos e temas profundos. Seu texto possui, todos os elementos de uma farsa. Sua proposta ética, seguindo a senda socrática, é distinguir aquilo que sabemos daquilo que não sabemos.

Durante muito tempo vigorou o silêncio de alguns especialistas sobre o *CONCEITO DE ANGÚSTIA*, a despeito dele haver influenciado toda uma geração de pensadores como Heidegger, Sartre, Tillich, Barth e tantos outros. Por sua própria natureza, a obra parece própria para a psicanálise e para a psicologia. O pseudônimo autor do livro, um tal Vigilius Haufniensis antecipa algumas das teses de Freud como angústia e mal, angústia e pecado, demonstrando ainda afinidade com Santo Agostinho e com temas teológicos¹. Aliás, além de Marino, Valls já aponta para essa fecunda relação entre Freud e Kierkegaard² no que se refere a angústia:

¹ A relação entre Kierkegaard e Santo Agostinho é complexa e profunda. Para uma análise da questão do pecado original em ambos os pensadores, vale examinar: THULTRUP, N. 1980. Adam and original Sin. In: THULTRUP, Niels and Marie Mikulová (ed). *THEOLOGICAL CONCEPT IN KIERKEGAARD*. Copenhagen, C.A. Reitzels Boghandel, p. 122-156.

² A relação entre Kierkegaard e Freud é complexa e profunda. Para uma análise da angústia em ambos os pensadores vale examinar: VALLS, Álvaro Luiz Montenegro, 2002. *A dimensão transcendental do Conceito Angústia* (S. Freud e S. Kierkegaard). In: KIERKEGAARD CÁ ENTRE NÓS. VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Porto Alegre, texto digitado, p. 74-85.

* Professor do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA da UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE - UFS.

Percebemos inicialmente que Kierkegaard pertence a uma geração anterior a de Charles Darwin, e não esperamos de Kierkegaard coisas que só Freud fez. Aceitamos a afirmação de que ele tem uma influência na psicologia profunda e na filosofia da existência, e procuremos mostrar que tais nuances têm, que tipos de descobertas, e qual a sua intenção. Mostraremos que em alguns pontos os enfoques são muitos semelhantes e aqui e ali há coincidências ricas, mas que também há, digamos, intenções diferentes (VALLS, 2002: 75).

Entretanto, surge aqui a pergunta: quem é Vigilius Haufniensis? Curiosamente, sabemos que ele publicou o *CONCEITO DE ANGÚSTIA* em 17 de Junho de 1844 e *MIGALHAS FILOSÓFICAS* em 13 de Junho de 1844. Em outras palavras, apenas quatro dias separam as teses das duas obras e, nesse sentido, poderíamos nos questionar, até que ponto o pseudonímico Johannes Climacus, autor das *Migalhas Filosóficas*, não repercute no seu texto algumas das teses da obra de Vigilius Haufniensis e até que ponto também as teses de Haufniensis não repercutem no texto de Climacus, tal como já suspeita Clair: “Desse modo, ao publicar simultaneamente essas duas obras, esses são dois pontos chaves para a compreensão da existência, as duas pontas do caminho da vida, que Kierkegaard acentua ao mesmo tempo” (CLAIR, 1976: 170). Seus antecedentes são *A ALTERNATIVA*, *A REPETIÇÃO* e *TEMOR E TREMOR*, todas publicadas em 1843. Além disso, foram publicados de forma intercalada, nesse ínterim, vários *DISCURSOS*.

Segundo Marino, a obra é, a despeito do uso de um pseudônimo, uma comunicação direta no meio de textos indiretos. Aliás, até mesmo o pseudônimo desaparece depois dela: “Diferentemente de Johannes Climacus e Anti-Climacus, Vigilius Haufniensis escreve apenas um livro e desaparece da cena literária” (MARINO, 1998: 310). O texto se configura como uma verdadeira trama de conceitos e de humor. Um desses exemplos é quando seu autor aponta que a lógica não é capaz de abordar a existência e por isso não pode ser chamada de *realidade* como faz Hegel.

Ao optar pelo pecado como ponto de partida, Kierkegaard deixa clara a sua afinidade com a herança agostiniana e demonstra o seu ponto de vista religioso, bem como demonstra sua clara oposição a Hegel ao abordar o conceito de queda e afirmar o Gênesis. Desse modo, o objetivo tanto do *CONCEITO DE ANGÚSTIA* como das *MIGALHAS FILOSÓFICAS* é abordar o homem como uma síntese de corpo e alma.

A indagação central da obra reside em torno da afirmação de que Adão é ignorante. Contudo, se ele é ignorante como pode distinguir o bem do mal? Com efeito, existe, no entender de Kierkegaard, claros limites da psicologia para entender o primeiro homem. Adão oscila entre a angústia, a inocência e a culpa. Desse modo, parece impossível, segundo avalia o pensador dinamarquês explicar o fato do pecado, visto que nós apenas podemos nos aproximar da sua angústia.

Nesse sentido, a angústia é sempre uma possibilidade de liberdade, a liberdade como realidade, pois a liberdade plena é algo nunca possível. Não fortuitamente três temas estão presentes o tempo todo nas reflexões do pensador: a consciência de si, a liberdade, o pecado. A angústia aparece, portanto, como a possibilidade da possibilidade de liberdade e como forma paradoxal de fé. Notemos que, não despropositadamente, o tema da consciência de si é aqui uma resposta kierkegaardiana ao posicionamento hegeliano, notadamente aquele exposto na *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*. Por isso, Lacan, leitor de Kierkegaard e de Hegel, já observou com argúcia a relação que deve haver entre esses dois pensadores no que concerne à angústia: “A verdade da formulação hegeliana, quem a dá é Kierkegaard” (LACAN, 2005: 35)³.

Valls avalia que *O CONCEITO DE ANGÚSTIA* é um livro mais profundo do que aquilo que costumeiramente se imagina. Ele trata do pecado, mas o pecado não é assunto científico, nem psicológico, nem histórico ou ético, antes se constitui em objeto da teologia. Por isso, no seu entender, a obra de Haufniensis é um texto de filosofia transcendental: “O livro *CONCEITO DE ANGÚSTIA*⁴, não se assustem, é uma meditação transcendental, um texto de filosofia transcendental, sobre as condições de possibilidade para que o homem possa agir livremente. Como é que o homem age livremente? Numa liberdade que se enreda, que se enrosca e se atrapalha consigo mesma” (VALLS, 2002: 80). Esta parece ser a história de Adão, esta parece ser a história de cada um dos homens.

³ A relação entre Kierkegaard e Santo Agostinho é complexa e profunda. Para uma análise da questão do pecado original em ambos os pensadores, vale examinar: WESTPHAL, Merold. 1998. Kierkegaard and Hegel. In: *THE CAMBRIDGE COMPANION TO KIERKEGAARD*. HANNAY, A. e MARINO, G. (ed). Cambridge, Cambridge University Press, p. 101-124.

⁴ Valls opta pela tradução *Conceito de Angústia* e não *Conceito de Angústia* como procedem os demais tradutores aqui mencionados.

C) ESPINOSA E SUA INTERPRETAÇÃO DE ADÃO NO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*

Há no *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* de Espinosa, notadamente no capítulo IV, intitulado da *Lei divina*, uma instigante investigação acerca da figura de Adão e da temática do livre-arbítrio e da consciência, tal como se pode observar:

Desse modo, dizer a respeito de Deus que ele quis e decidiu, desde toda a eternidade, que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou dizer que ele entende essa mesma verdade, equivale a dizer a mesma coisa. Donde segue que as afirmações e as negações formuladas por Deus envolvem sempre uma necessidade, ou seja, uma verdade eterna. Se, por exemplo, Deus disse a Adão que não queria que ele comesse do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, seria contraditório e, por conseguinte, impossível que Adão comesse, uma vez que o decreto divino deveria implicar eterna necessidade e verdade (ESPINOSA, 2003: 72-73).

Em outras palavras, tudo aquilo que é necessário para Deus é uma verdade eterna e o ser divino move-se exatamente em função disso. Desse modo, Espinosa tem um problema quando precisa explicar por qual motivo Adão teria desobedecido (se é que é possível aqui falar assim) um decreto divino que implica necessariamente em algo verdadeiro e imutável. Por isso, é preciso analisar um pouco mais o seu argumento para poder chegar próximo ao que ele denomina como a atitude de Adão: “Como, porém, a Escritura narra que Deus proibiu Adão e que, mesmo assim, ele comeu, temos forçosamente de admitir que Deus só revelou a Adão o mal que necessariamente lhe aconteceria se ele comesse e não a necessidade com que esse mal viria a seguir” (ESPINOSA, 2003: 73). Com efeito, Adão tinha uma idéia da conseqüência do mal e não do mal em si: “Por isso é que Adão entendeu essa revelação, não como uma verdade eterna e necessária, mas como uma lei, isto é, como algo instituído a que se seguiria um prêmio ou um castigo, não pela necessidade e pela natureza da ação perpetrada, mas unicamente pelo capricho e pela autoridade absoluta de um príncipe” (ESPINOSA, 2003: 73).

Desse modo, a chave explicativa aqui está em torno daquilo que Espinosa entende como verdade eterna e necessária. Em outros termos, se Deus é uma verdade eterna e necessária, Ele é algo que sempre foi e que sempre será, pois esta é sua natureza. Logo, trata-se de algo não sujeito a nenhuma alteração. Pode-se, inclusive, relacioná-lo com a lei natural, isto é, uma

espécie de lei natural suprema. Contudo, Adão não era capaz de entender tal coisa, mas entendeu apenas uma lei ao modo da relação entre castigo e premiação e ao modo de obediência a um superior. Em outras palavras, Adão nada compreendeu da verdade eterna e necessária:

Assim só na perspectiva de Adão e em virtude da sua falta de conhecimento é que essa revelação foi uma lei e Deus surgiu como legislador ou príncipe. Por essa mesma razão, isto é, por falta de conhecimento, o Decálogo foi uma lei só na perspectiva dos hebreus, já que, não conhecendo eles a existência de Deus como uma verdade eterna, tinham de tomar por uma lei aquilo que lhes foi revelado no Decálogo, a saber, que Deus existe e só a ele se deve adorar (ESPINOSA, 2003: 73).

A oposição aqui é clara entre obedecer por se tratar de algo ordenado por instâncias superiores e, nesse sentido, obedecer por medo do castigo, e ter consciência de uma revelação divina que é a própria verdade eterna. Para Espinosa, nem Adão e nem os hebreus sabiam o que isso significava: “Porque se Deus lhes tivesse falado diretamente, sem recorrer a meios corporais de espécie nenhuma, não o teriam entendido como uma lei, mas sim como uma verdade eterna” (ESPINOSA, 2003: 73).

Espinosa não usa, em nenhum momento da sua definição da figura de Adão no *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*, a palavra *angústia*. Aliás, tal palavra parece mais apropriada ao léxico filosófico do século XIX, notadamente na tradição do romantismo, do que no século XVII. Não poderia ainda haver nesse período uma idéia de angústia como nada, como algo que precede a culpa e o pecado ou como algo que aponta para a escolha e sua eterna insatisfação. Contudo, o pensador, seguindo também outros autores do seu tempo, como Hobbes, por exemplo, aponta com argúcia o medo existente no primeiro homem:

O primeiro texto que aí encontramos é precisamente a história do primeiro homem, onde se conta que Deus ordenou a Adão que não comesse do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, o que aparentemente significa que Deus ordenou a Adão que fizesse e procurasse o bem pelo bem e não por ser contrário ao mal, isto é, que procurasse o bem por amor do bem e não por receio do mal (ESPINOSA, 2003: 76).

Para Espinosa, tal ordem divina deveria ser entendida como uma espécie de lei natural, algo que tem a sua validade em si e não depende de nada exterior.

Contudo, como a visão de Adão só pôde compreender Deus ao modo de um legislador, ele temia os seus castigos e punições. Logo, a imagem que ele faz do ser divino jamais será capaz de lhe fazer justiça:

Quem, com efeito, faz o bem, como já mostramos porque o conhece e ama, age livremente e de ânimo perseverante; quem, todavia, o faz por reccar o mal, age servilmente e coagido pelo mal, vivendo, portanto, às ordens de outrem. Só esse preceito dado por Deus a Adão já contém em si, por conseguinte, toda a lei divina natural e concorda inteiramente com o que manda a luz natural. Nem seria difícil, de resto, explicar com base em tal fundamento toda essa história ou parábola do primeiro homem (ESPINOSA, 2003: 76).

D) A INTERPRETAÇÃO KIERKEGAARDIANA DE ADÃO: UMA ANÁLISE DO PRIMEIRO CAPÍTULO DO *CONCEITO DE ANGÚSTIA*

Um dado que parece saltar aos olhos para todos os interessados na filosofia kierkegaardiana é o apreço do pensador por alguns personagens bíblicos. A história de Abraão e do sacrifício do seu filho Isaque é o principal motivo da sua obra *TEMOR E TREMOR*, as desventuras de Jó se constituem no tema central da primeira parte da *REPETIÇÃO*. Além disso, são inúmeras as alusões a Paulo, a Cristo, aos profetas, aos evangelistas e aos demais apóstolos no decorrer de toda a sua obra. Contudo, chama especialmente nossa atenção aqui o cuidado dispensado por Kierkegaard a figura de Adão que, mesmo não sendo um personagem bíblico de comprovada existência histórica, representa aqui o homem como pecador ou capaz de pecar. Por isso, não despropositadamente, poderíamos dizer que Adão é o tema por excelência do *CONCEITO ANGÚSTIA*.

O primeiro capítulo do *CONCEITO ANGÚSTIA* intitula-se *a angústia como suposto do pecado original e como meio de seu esclarecimento, precisamente retrocedendo em direção a sua origem*⁵. O título, por si mesmo, já parece apontar a angústia como algo que antecede o próprio pecado original. Por isso, a primeira subdivisão desse capítulo almeja avaliar as indicações históricas acerca do pecado original e, nesse ponto, o autor faz referência a diversos

⁵ Apesar de utilizarmos em nossa análise a edição brasileira de Torrieri Guimarães (1968), que é, por sua vez, baseada na tradução francesa de Ferlov e Gateau (1935), optamos aqui pela tradução espanhola de Demetrio Rivero, nesse ponto específico e também como fonte de comparação com a tradução utilizada. Tal tradução, baseada no original dinamarquês, parece fornecer melhor o significado proposto pelo autor, tal como também ocorre com a tradução francesa de Tisseau (1973).

aspectos dogmáticos que abordam tal questão e assemelham o pecado de Adão ao pecado original. Seu intuito é operar a crítica de uma dada teologia que não considera seriamente o pecado de Adão, a despeito da impossibilidade de explicá-lo racionalmente, pelo menos dentro de uma dada corrente interpretativa de racionalidade, a história eclesiástica está repleta de exemplos, no entender de Haufniensis, que apontam para dados muitos claros que não podem ser menosprezados.

Sempre que se discute a temática do pecado original, inevitavelmente nos confrontamos com o choque do indivíduo com a humanidade, isto é, Adão é um indivíduo concreto ou representa a humanidade? No seu significado hebraico, seu próprio nome evoca uma semelhança com a terra e com alguém que é proveniente dela. Nesse sentido, para Haufniensis, ele é o homem e humanidade simultaneamente:

Adão é o primeiro homem, e isto significa que ele é simultaneamente ele mesmo e o gênero humano. Não será a beleza estética que nos identifica com ele, nem um sentimento de bondade o que nos induz a aderir a Adão, obstando-nos de o considerar um bode expiatório; não será, igualmente, por um impulso de simpatia ou por piedade forçada o que nos obriga a agüentar o que, no fim das contas, nos está por fatalidade destinado. É através do raciocínio que damos nossa adesão a Adão. Desse modo, sempre que, conforme as fórmulas dogmáticas, tentamos explicar o que significa Adão para o gênero humano como *caput generis humani naturale, seminale, foederale*, diferente do gênero humano, que, se assim fosse, jamais existiria, nem se confunde com ele, o que traria como consequência, do mesmo modo, a inexistência do gênero humano. Adão é, na verdade, ele mesmo e o gênero humano. Por isso, aquilo que dá a explicação de Adão dá igualmente a explicação do gênero humano, e reciprocamente (KIERKEGAARD, 1968: 33).

Se há, portanto, um pecado original, surge a dúvida se os demais pecados, posteriores a esse, seriam conseqüências do pecado de Adão. Por isso, cabe uma definição, antes de mais nada, sobre o que se entende por pecado original. Em outras palavras, seu conceito deve superar a história ou o meramente cronológico. Caso contrário, no entender de Haufniensis, Adão ficaria desligado do gênero humano:

Dando-se ao primeiro pecado o sentido numérico de *um* pecado, não haverá mais história e o pecado não possui história nem no indivíduo e nem na humanidade, visto que a condição para isso é a

mesma, o que não significa que, enquanto história, a da humanidade coincida com a do indivíduo, nem aquela do indivíduo seja a da humanidade, a não ser no sentido de que a contradição exprima sempre o problema (KIERKEGAARD, 1968: 34).

O pecado original é pecado enquanto qualidade, não é quantitativo. O conceito da história do pecado se dissolve e perde a importância na medida em que o pecado de Adão é equivalente a todo pecado que ocorre posteriormente. Por isso, não importa aqui o conflito entre mito e razão. Antes cabe observar, como a pecaminosidade⁶, isto é, a capacidade de pecar ou pecabilidade, penetrou em Adão e fez com ele pecasse:

Com o pecado original de Adão, *o pecado entrou no mundo*. Ainda que tal afirmação seja comum, traduz um juízo de certo modo superficial que muito ajudou para o nascimento de equívocos cheio de erros. Não há dúvida de que o pecado entrou no mundo, porém sob esta formulação o fato não é concernente especificamente a Adão. Para sermos estritos e corretos, antes deveremos afirmar que, com o pecado original de Adão, a pecabilidade entrou em Adão (KIERKEGAARD, 1968: 36).

Para Haufniensis, Adão comporta em si um curioso debate entre indivíduo e história, espécie e gênero. Se afirmarmos que ele é importante apenas para o gênero humano, há uma destruição do indivíduo, já se afirmarmos que ele é apenas um indivíduo, as coisas também parecem se confundir e fica a pergunta como é possível conciliar Adão com a história:

O pecado original, porém, considerado em Adão circunscreve-se a este primeiro pecado. Será, portanto, Adão o único sujeito sem história? Em tal caso, se faria principiar o gênero humano por um indivíduo que não o é, o que destrói os conceitos de gênero e de indivíduo. Se qualquer indivíduo do gênero humano pode, por sua história, importar à história do gênero, Adão igualmente importará; porém, se a importância de Adão advém tão somente daquele primeiro pecado, o conceito de história é que se despedaça – e a história teria acabado no instante em que principiou” (KIERKEGAARD, 1968: 37).

Há aqui um claro choque entre o gênero humano e indivíduo. Contudo, o mito da razão não consegue, no entender de Haufniensis, mostrar como

Adão é responsável pelo pecado original do homem se ele sequer pertence, nessa perspectiva, ao gênero humano: “Colocar o princípio do gênero humano em um indivíduo que não tem participação nesse gênero é apenas um mito da razão, do mesmo modo que fazer principiar a pecabilidade abstraindo-se o pecado” (KIERKEGAARD, 1968: 37).

Juntamente com o conceito de pecado original, temos agora a problemática do conceito de inocência. Segundo nosso autor, a lógica de Hegel destrói, a despeito de ter boa aceitação entre alguns teólogos ortodoxos, toda imediatidade da fé e, por isso, é problemática para a afirmação do cristianismo:

Se, atualmente, desejarmos achar uma definição dogmática a propósito deste ou de outro ponto qualquer, o melhor procedimento é fazer tábua rasa das descobertas de Hegel em favor da Dogmática. Sente-se um estranho incômodo quando se constata que alguns teólogos, muito embora preocupados em continuar ortodoxos, aceitam a determinação favorita de Hegel, segundo a qual o imediato está fadado a ser abolido, como se existisse total identidade entre imediação e inocência (KIERKEGAARD, 1968: 38).

Ainda nesse mesmo sentido, a lógica hegeliana não tem importância alguma para a afirmação de aspectos do religioso relacionados com o imediato. Hegel, no entender do nosso autor, se equivocou ao colocar o imediato na esfera da lógica. Por isso, cabe afirmar a ética com a esfera para a discussão apropriada do conceito de inocência:

Está claro que Hegel, com a sua Lógica, pulverizou todo e qualquer conceito dogmático, exatamente o suficiente para lhe poder conferir a existência reduzida de simples expressão lógica. Não tínhamos a necessidade de Hegel para conhecer que o imediato precisa ser abolido nem enxergarmos o seu mérito imortal ao proclamar isso, mesmo porque, do ponto de vista lógico, a afirmação não é procedente: logicamente, não se deve anular o imediato, pelo singelo motivo de que este jamais existe. Se o conceito de imediatividade pertence ao domínio da Lógica, o de inocência recai sobre a jurisdição da Ética, e é preciso falar que qualquer que seja o conceito de acordo com a ciência a que respeita, quer seja que respeitar a ciência tenha o significado, para o conceito, de desenvolver-se verdadeiramente de acordo com essa ciência, seja que signifique que nos satisfazemos em o pressupor para o desenvolvermos (KIERKEGAARD, 1968: 38-39).

⁶ Seguindo a tradução apontada por Álvaro Valls opto, a despeito de a tradução brasileira utilizar o termo *pecabilidade* pelo termo *pecaminosidade*. Desse modo, todas as vezes que a tradução utilizada apontar *pecabilidade*, leia-se *pecaminosidade*.

O fim da nossa inocência, tal com o fim da inocência de Adão, é marcado, portanto, não pelo pecado, mas pela consciência da culpa. A culpa humana se configura aqui como consciência do pecado: “Do mesmo modo que Adão, é através da culpa que cada um de nós perde a inocência. Não fosse assim, também não seria a inocência o que perderíamos, e, não sendo inocentes antes de culpados, como nos tornaríamos culpados?” (KIERKEGAARD, 1968: 39). Por isso, seria tola a pergunta que questiona o que teria ocorrido no mundo se Adão não tivesse pecado:

O tempo que, inúmeras vezes, fizemos perder à Dogmática, à Ética e a nós mesmos, refletindo no que aconteceria se Adão não cometesse pecado, mostra somente que tínhamos arraigado em nós um sentimento falso. Ao inocente jamais ocorreria tal indagação, porém, o culpado, quando a faz, peca, porque pretende, em sua curiosidade estética, ignorar que ele mesmo introduziu a culpabilidade no mundo e perdeu, devido à culpa, a inocência (KIERKEGAARD, 1968: 40).

Ou como também observa Valls sobre a intenção de Haufniensis:

[...] o autor quer mostrar que o Adão é cada um de nós. Pois Adão não é o número zero, que não tinha pecado, depois pecou e todos nós pecamos em Adão. Não! O pecado sempre entra por cada um, cada um é um novo Adão. Adão é ele mesmo e todo o gênero humano. Cada um é também ele mesmo e todo o gênero humano. Se somos parte do gênero humano, apenas, não temos liberdade de indivíduos realmente responsáveis. Por outro lado, se cada um de nós fosse uma mônada totalmente separada do gênero humano, não existiria geração ou hereditariedade (VALLS, 2002: 81).

Por isso é que a inocência, enquanto estado, não pode ser captada pela lógica e ela será sempre o equivalente da ignorância:

A inocência é uma qualidade, é um *estado* que pode perfeitamente perdurar, e daí que para nada sirva a pressa da Lógica em a desejar abolir; efetivamente, faríamos bem se nos déssemos pressa ainda mais na Lógica, porquanto, aí, mesmo surgindo como um relâmpago, chega-se sempre muito tarde (KIERKEGAARD, 1968: 40-41).

Para melhor elucidar o conceito de inocência, cabe avaliar o conceito de queda que, segundo nosso autor, deve ter uma ordem inversa daquela que

costumeiramente se pensa. Em outras palavras, é preciso primeiro pensar na culpa dos homens posteriores a Adão para, num segundo momento, pensar na culpa de Adão. Se for explicada a culpa de qualquer homem, ficará imediatamente clara a culpa de Adão: “[...] se eu conseguir explicar a culpa do homem que vem depois de Adão, poderei, do mesmo modo, explicar a culpa de Adão. Apenas por costume, e especialmente por irreflexão e estupidez ética, poderemos considerar aquela explicação mais singela do que esta última” (KIERKEGAARD, 1968: 42).

Com efeito, o pecado de Adão é igual ao pecado de qualquer homem e a história parece não ter aqui nenhuma importância e nem sequer serve de alguma coisa pensar as coisas de modo quantitativo. Aqueles que pensam de modo diferente ainda compreendem o pecado ao modo estético e, por isso, buscam a culpa em Adão. Tal posicionamento seria impossível para qualquer homem. Somente Cristo, na qualidade de divino, é que poderia ter adotado tal postura, mas ele foi mais do que um homem:

O único cuja inocência ficou aflita foi Cristo, porém este condoia-se com a pecabilidade não como estando diante de um destino a suportar, porém na posição de homem que, por livre vontade, escolhera chamar a si todos os pecados do mundo e sofrer as suas penas. Não existe aqui atitude estética, porque Cristo foi mais do que um indivíduo (KIERKEGAARD, 1968: 42).

Teria sido, então, o pecado fruto da proibição divina? Seria ele uma escolha ou uma vontade humana de se tornar semelhante a Deus? Tais indagações são tão intrigantes quanto antigas, mas ainda não parecem, no entender de Haufniensis, resolver a contento a questão. Sua pista é a afirmação da concupiscência enquanto desejo carnal com o qual todos os homens nascem e, por isso, tal como sugere mais enfaticamente a tradição protestante, estão sujeitos ao erro:

Se formos explicar a queda através da proibição de Deus, transformamos tal proibição em um estímulo para a *concupiscentia*. Aqui, a Psicologia foi além dos limites de sua alçada. A *concupiscentia* é determinação do pecado e de culpa que antecede ao pecado e à culpa, porém que não coincide nem com a culpa nem com o pecado a não ser no sentido de ser instaurada por estes (KIERKEGAARD, 1968: 44).

Por tradição protestante, cabe notar aqui que a concepção kierkegaardiana refere-se, tal como observa Roos, a uma variedade de modelos dessa matriz:

O Conceito de Angústia descreve os vários modos pelos quais a teologia pós-reforma explicava a participação do indivíduo no pecado original. Dentre as que mais se destacavam estava a de que Adão não era um ‘universal real’, a forma ideal da humanidade na qual todos os indivíduos estariam contidos. Outra teoria sustentava que todos os indivíduos estavam seminalmente presentes na genitália de Adão e, portanto, de alguma forma, tinham participação em seu ato. A Teologia ou Dogmática Federal, por sua vez, propunha que Adão, através de um acordo especial com Deus, era o representante legal de todas as pessoas. Uma visão mais moderada argumentava que Deus prescreve a culpa de Adão a todos os indivíduos na medida em que eles declaram sua solidariedade com Adão através de seu pecado pessoal (imputação mediada). Outra visão moderada sugeria que Deus previa que cada indivíduo, se colocado na situação de Adão, teria pecado do mesmo modo como Adão pecara (ROOS, 2007: 132).

Com efeito, é aqui que começa a ser desenhado aquilo que a interpretação kierkegaardiana denomina de conceito de angústia. Para o pseudônimo Haufniensis, inocência equivale a ignorância, tal como também julgavam os antigos gregos. Na plena inocência tudo o que se pode observar é a falta de um espírito capaz de julgar. Por isso, nosso autor critica contundente a interpretação católica. Tal concepção julga que Adão está fora da história a partir do momento em que peca. No modo de entender de Haufniensis não se pode ver, no homem inocente, alguém capaz de escolher, julgar e avaliar:

A inocência é a ignorância. Inocente, o homem ainda não está determinado como espírito, ainda que a alma conserva uma unidade imediata com o seu ser natural. Nele, ainda o espírito sonha. Tal interpretação está inteiramente de acordo com a Bíblia, que, não concedendo ao homem em estado de inocência a capacidade de discernir entre o bem e o mal, condena todas as meritórias fantasias católicas (KIERKEGAARD, 1968: 45).

Se o que existe é a inocência e nele não pode ainda haver nem escolha e nem qualquer capacidade de julgamento, o que se afirma, a partir disso, só pode ser o nada, isto é, inocência, antes de se tornar culpada, cede seu lugar para a angústia que, por sua vez, só pode se afirmada enquanto angústia de nada:

Em tal estado, existe calma e descanso; porém existe, ao mesmo tempo, outra coisa que, entretanto, não é perturbação nem luta porque não existe nada contra que lutar. O que existe então? Nada. Que efeito produz, porém, este nada? Este nada da nascimento à angústia. Aí está o mistério profundo da vida: é, ao mesmo tempo, angústia. Sonhador, o espírito projeta a sua própria realidade, que é um átimo, e a inocência vê sempre e sempre, diante de si, este nada (KIERKEGAARD, 1968: 45).

Com efeito, a angústia é uma determinação espiritual e ocupa lugar importante na psicologia. É ela quem estabelece a distinção entre o eu e outro eu de mim. Sua realidade surge como uma possibilidade e jamais pode ser comparado com temor, que se relaciona a algo exato e concreto. A angústia é algo que diferencia homens e animais, isto é, é uma determinação humana a capacidade de escolher e se angustiar diante do escolhido:

A angústia é a determinação do espírito sonhador, e, a tal respeito, ocupa lugar na Psicologia. A vigília estabelece diferença entre mim mesmo e o outro-em-mim, o sono deixa-a suspensa, o sonho traz a sugestão dela como um vago nada. A realidade espiritual aparece sempre como algo que tenta a sua possibilidade, porém que some assim que a desejamos captar. Não pode mais do que isso, enquanto apenas se mostrar. Poucas vezes encontra-se analisado, em Psicologia, o conceito de angústia e, desse modo, não posso deixar de assinalar bem a completa divergência entre este e outros conceitos idênticos, como o de temor, que sempre remontam a alguma coisa exata, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como puro possível. Por essa razão é que não a achamos no animal, cuja natureza não tem, precisamente, a determinação espiritual (KIERKEGAARD, 1968: 45).

Cabe notar, que a angústia não pode ser confundida com culpa: “A angústia formada na inocência se constitui, pois, em primeiro lugar uma culpa e, depois, um fardo que nos seja pesado, nem um sofrimento contraposto à beatitude da inocência” (KIERKEGAARD, 1968: 46). Curiosamente, a angústia é vista como algo que só pode ocorrer em espíritos. Por isso, com ironia, Haufniensis observa que mesmo que alguém possa afirmar que ela não existe nas crianças (em algumas delas) isso nada prova, pois ela também não se afirma no animal e “quanto menor o número de espíritos, menos angústia (KIERKEGAARD, 1968: 46). Nosso pseudônimo autor estabelece, a partir

daqui, as bases para uma forte relação entre angústia e melancolia: “Neste nível, a angústia tem o mesmo nível que a melancolia num estado já muito ulterior, quando a liberdade, após ter passado pelas formas mais imperfeitas de sua história, tornou a conquistar-se no mais profundo de si mesma” (KIERKEGAARD, 1968: 46).

Se a angústia é, portanto, a forma imperfeita da liberdade, ela se configura como algo intermediário entre a inocência e a culpa. Por isso, a chave kierkegaardiana para a explicação da angústia reside na afirmação do espírito como um terceiro elemento entre a síntese alma e corpo: “O ser humano é uma síntese de alma e corpo; apenasmente, esta se torna inimaginável se ambos os elementos não se reunirem em um terceiro. O terceiro é o espírito” (KIERKEGAARD, 1968: 47).

No estado de inocência o homem não é apenas o bruto, mas alguém que possui um espírito que sempre o inquieta: “O espírito não pode estar contente com ele mesmo, nem apreender-se, enquanto o seu eu se conservar exterior a si mesmo; menos ainda o homem pode naufragar na existência vegetativa; visto que se determina como espírito, o fugir a angústia não é possível porque a ama...” (KIERKEGAARD, 1968: 47). Nesse momento, no entender do nosso autor, a angústia chega ao seu ápice e mostra toda a sua ligação com uma espécie de nada, visto que ainda não se pode aqui falar em consciência:

Em tal instância, a inocência chega ao ponto máximo. É ignorância, porém não animalidade bruta; trata-se de uma ignorância determinada pelo espírito e, entretanto, não deixa de ser angústia, desde que essa ignorância se abre sobre o nada. Não existe aqui conhecimento do bem e do mal, etc., a realidade completa do saber projeta-se na angústia como o infindo nada de ignorância (KIERKEGAARD, 1968: 47).

Logo, o pecado de Adão se afirma aqui como a vontade e como desejo reprimido. Trata-se da vitória do nada da angústia, algo que precede a consciência. Aqui não se pode afirmar a consciência de Adão. Quando Deus o proíbe de comer os frutos da Árvore do Bem e do Mal, ele sequer poderia distinguir o que era bom e mau. A rigor tal distinção só faz sentido depois dele ter efetivamente saboreado os frutos. Do mesmo modo, ele também não é ainda capaz de entender a sentença divina que o ameaça de morte se desrespeitar a lei. Para Haufniensis, o pavor de Adão só pode derivar da angústia:

Seguindo os termos da proibição, vão os do julgamento ‘por certo morrerás’. O que significa

morrer. Adão certamente não o entenderia, ainda que nada obste, admitindo que tais palavras lhe fossem dirigidas, que tivesse formado certa idéia a respeito do horror que elas envolvem. A tal propósito, mesmo o animal pode entender a expressão mímica e o movimento de uma voz que lhe fale, sem compreender as palavras. Ora, se da proibição fez-se surgir o desejo, será necessário que a expressão do castigo faça surgir uma idéia de terror. Eis, contudo, onde está o erro. O pavor pode derivar apenas da angústia, visto como aquilo que foi dito Adão não o entendeu e a situação coloca-nos outra vez diante da ambigüidade da angústia. A possibilidade incomensurável de poder, originada pela proibição, cresceu pelo fato de esta possibilidade recordar uma outra como sua conseqüência (KIERKEGAARD, 1968: 48).

Curiosamente, este é o limite da psicologia: abordar a angústia até o seu ponto extremo e relacioná-la com a coisa proibida e com o castigo. Por isso, Haufniensis aqui encerra a sua primeira definição sobre a angústia, que precede a culpa (e o pecado original), deixando uma clara insinuação de que, talvez, deve haver algum outro meio para se aprofundar mais tais conceitos do que a psicologia. Desse modo, a angústia do pecado deve ser vista como conseqüência do pecado no indivíduo. Por isso, ao menos aos olhos de nosso pseudonímico autor, o problema não está em saber se o Gênesis possui ou não uma forma mítica, pois isso não muda em nada a explicação da questão “visto que o mito exterioriza sempre uma ação interior” (KIERKEGAARD, 1968: 50).

Aqui se configuram problemas muito pontuais: a serpente como sedutora, as figuras de Adão e Eva. A rigor, Eva também é inocente, pois provém de Adão e ambos parecem não conseguir compreender nada do que procede da serpente, mas aqui começa a se firmar a angústia que é presente tanto nos homens como nas mulheres. Em outras palavras, surge o problema da linguagem, isto é, como poderia Adão entender ou transmitir algo. Por isso, com algumas boas razões, Haufniensis parece desconfiar de tudo o que até então se afirmou da serpente sedutora numa dada tradição cristã:

Ainda temos a serpente. Não aprecio nem um pouco acrobacias *espirituosas* e, querendo Deus, hei de resistir às tentações de quem, como fez no princípio dos tempos, com Adão e Eva, jamais deixou de tentar, desde aquela época, os autores a cometerem essas acrobacias. Prefiro confessar, muito simplesmente, que não posso formar uma idéia exata a tal respeito. Aliás, a dificuldade com a

serpente é de outra ordem: efetivamente, a tentação, na narrativa bíblica, vem do exterior, o que contraria a doutrina da Bíblia expressa na passagem clássica de São Tiago, de acordo com a qual nem tenta nem é tentado por ninguém, e, ao contrário disso, cada pessoa é tentada por si mesma... todo homem é tentado por si próprio (KIERKEGAARD, 1968: 51).

Se a tentação é dada pela própria angústia de cada ser humano, a queda se constitui numa parte que a psicologia não é capaz de explicar, mas revela um salto qualitativo. Com efeito, a história antecede a possibilidade da liberdade, mas tal possibilidade não é uma capacidade de poder escolher entre o bem e o mal. Na lógica pode-se dispensar o intermediário, mas aqui tal coisa não é possível. Por isso, a angústia não pode ser explicada nem pela necessidade e nem pelo livre-arbítrio:

A angústia, se não é uma categoria da necessidade, igualmente não o é da liberdade; corresponde a uma liberdade obstaculada, em que a liberdade não é livre em si mesma porém cujo obstáculo se insere nela mesma e não na necessidade. Tivesse o pecado penetrado no mundo através da necessidade (o que constituiria uma contradição) não existiria angústia alguma. Se tivesse penetrado graças a um abstrato *liberum arbitrium* (que nem existiu depois nem no princípio, visto que não é mais do que uma inanidade) igualmente não haverá angústia. Pretender explicar de maneira lógica a entrada do pecado no mundo é uma estupidez que apenas pode ocorrer a pessoas ridiculamente apressadas em encontrar explicações a qualquer preço (KIERKEGAARD, 1968: 53).

Não há, portanto, ninguém que consiga explicar cabalmente o pecado, embora muito possam questionar sua entrada no mundo de forma absolutamente grosseira, mas Haufniensis nos aconselha, com ironia, a não debater com tais espíritos: “Sempre que um pateta vos endereçar perguntas, atentai bem para não lhe retrucar; de outra maneira, sereis ao menos tão imbecil quanto ele” (KIERKEGAARD, 1968: 53). Somente a psicologia pode, talvez, fornecer alguma pista: “A única ciência com a capacidade para contribuir um pouco para a explicação é a Psicologia, ainda que ela mesma confesse que nada explica, que não *pode* nem *deseja* dar mais explicações. Se existisse uma ciência capacitada a explicar a entrada do pecado no mundo, a confusão seria generalizada” (KIERKEGAARD, 1968: 54).

Logo, o homem é uma síntese de alma, corpo e espírito. Adão é seu representante por excelência. No estado de inocência, ele é tal como um espírito

que vaga e sonha, isto é, ele é alguém que não consegue realizar a síntese. Ao realizar a síntese ele supera a inocência e a sua própria animalidade, mas ele só é capaz de se afirmar homem na medida em que segue sendo um animal.

E) CONCLUSÃO: ENTRE A POLÍTICA E A ANGÚSTIA

Por uma delimitação previamente estabelecida para este artigo, infelizmente não pudemos nos alongar com mais vagar e profundidade na relação entre Espinosa e Kierkegaard. Tal estudo, certamente demandaria maiores pesquisas e esforços, coisa que não foi aqui o nosso objetivo. Afinal, poderíamos comparar muitos momentos da obra desses dois pensadores.

Nosso intuito foi realizar apenas um pequeno recorte, notadamente de trechos do *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* e trechos – mais aprofundados – do *CONCEITO DE ANGÚSTIA*. A idéia foi mostrar como ambos os autores compreendem a enigmática figura de Adão, o primeiro homem. Em outras palavras, como eles se posicionam diante de teses que ora advogam o determinismo absoluto e ora advogam o livre-arbítrio incondicional.

Espinosa, com seu método de leitura da Bíblia inovador em relação tanto ao judaísmo tradicional como em relação à Escolástica católica, parece apontar mais no sentido de um homem que deve vencer o medo e alcançar a plenitude de ser um só com a natureza. Jamais deveria o homem, no seu entender, simplesmente obedecer por medo ou coação, se Adão age assim é porque ainda não sabe o que é o bem em si.

Kierkegaard, na pele do pseudônimo Vigilius Haufniensis, também aponta para além de uma distinção entre determinismo e livre-arbítrio. Seu intuito é abordar a angústia, o nada que precede a culpa e o pecado. Desse modo, o homem é sempre um animal angustiado, o único com tal capacidade.

Espinosa fica na imanência e na política, Kierkegaard disserta sobre a transcendência e almeja ir além da política, mas ambos são pensadores à frente do seu tempo e desafiadores a quem quer que se aventure pelos caminhos do pensamento.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALTHASAR, Hans Urs Von. **O cristão e a angústia**. São Paulo: Fonte, 2004.

CLAIR, André. **Pseudonymie et paradoxe – la pensée dialectique de Kierkegaard**. Paris: J. Vrin, 1976.

ESPINOSA, Baruch. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, S. A. **El concepto de la angustia**. Madrid: Alianza, 2007.

_____. **Le concept de l'angoisse**. Paris: Gallimard, 1935.

_____. **Le concept de l'angoisse**. Paris: L'Orante, 1973.

_____. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Hemus, 1968.

LACAN, Jacques. **O Seminário** - livro 10- A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MALANTSCHUK, Gregor. Index Terminologique – principaux concepts de Kierkegaard – Søren Kierkegaard – **Œuvres Completes** – Tome XX. Paris: L'Orante, 1986.

MARINO, Gordon. *Anxiety in The Concept of Anxiety*. In: **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. HANNAY, A. e MARINO, G. (ed). Cambridge, Cambridge University Press, 1998. p. 308-328.

ROOS, Jonas. Angústia e pecado original em O Conceito de Angústia: uma interpretação. In: **Søren Kierkegaard no Brasil – festschrift em homenagem a Álvaro Valls**. REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge Miranda de e PAULA, Marcio Gimenes de (ed). João Pessoa: Idéia, 2007. p. 127-154.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. A dimensão transcendental do Conceito Angústia (S. Freud e S. Kierkegaard). In: **Kierkegaard cá entre nós**. _____. Porto Alegre: texto digitado, 2002. p. 74-85.



O PENSAMENTO DO SINGULAR EM ESPINOSA E LEIBNIZ:
ENTRE A DETERMINAÇÃO E A EXPRESSÃO *
MARIANA CECILIA DE GAINZA **

Numa de suas aulas sobre Leibniz, Gilles Deleuze nos apresenta o Deus leibniziano como um ser ao mesmo tempo lúdico e cruel¹. Deus cria o mundo calculando, do mesmo modo em que um jogador experiente planeja seus movimentos. E os jogos que este Deus prefere exigem sutileza para a medida, idoneidade arquitetônica e inteligência estratégica: o xadrez seria o melhor representante das preferências recreativas divinas. Não obstante, para compreender melhor a forma particular em que este Deus se relaciona com sua criação, resulta mais ilustrativo considerar aqueles jogos de engenho que consistem em cobrir uma superfície dada combinando um conjunto de figuras diferentes. Em tais jogos, o objetivo é conseguir a cobertura perfeita do plano ou, o que é o mesmo, reduzir ao mínimo o espaço vazio fazendo com que as peças de formas diversas se encaixem perfeitamente entre si. Assim, pode perceber-se – segundo a imagem que nos propõe o filósofo francês – qual é o melhor dos mundos possíveis para Leibniz: o melhor mundo é aquele que Deus escolhe por ser o mais *cheio*, quer dizer, aquele que lhe permite realizar o objetivo do jogo, obter um máximo de continuidade entre seus elementos constitutivos.

Ora, por que Deleuze nos diz que esse Deus que cria o mundo jogando é um Deus cruel? Por que o adjetivo “lúdico” – que tenderíamos a associar com certas propriedades ou atributos divinos como a potência livre e a inteligência – não alcança para caracterizá-lo, e tem que anexar-se crueldade a seu engenho? A crueldade deriva, precisamente, da regra fundamental do jogo, isto é, do critério que orienta a

eleição de Deus: o melhor mundo entre os infinitos possíveis é o mais *contínuo*, e não aquele onde não existe a dor ou onde o sofrimento é menor. Mas então, devemos nos perguntar que significa, para Leibniz, que o mundo seja contínuo. Como interpretar um dos princípios fundamentais de seu sistema, a “lei da continuidade”?

A Lei da Continuidade estabelece, precisamente, que *a natureza nunca salta*. Não existem *hiatos* na natureza, não existe no mundo descontinuidade alguma nem vazio. Ou, como diz Leibniz numa carta a Varignon: tudo no universo está ligado em virtude de razões metafísicas, de tal maneira que “*il règne une parfaite continuité dans l'ordre des successifs, ainsi il en règne une pareille dans celui des simultanés, laquelle établit le plein réel et renvoie aux régions imaginaires les espaces vides*”.² Entretanto, se considerarmos a centralidade de outro princípio defendido por Leibniz, o dos *indiscerníveis* (que estabelece que não há duas coisas que sejam totalmente iguais, pois até entre duas gotas de água – para citar o exemplo clássico – tem que haver uma diferença interna ou qualitativa em virtude da qual suas noções se distinguem)³, devemos assumir que a continuidade se dá necessariamente entre heterogêneos: o mundo perfeitamente contínuo está composto de uma infinidade de entes individuais e de fenômenos singulares de uma diversidade em princípio irreduzível. Daí que seja necessário garantir de alguma forma a absoluta compatibilidade de seres e acontecimentos diferentes, que se articulam tanto na “ordem da sucessão” quanto no da “simultaneidade”.

* Este texto é uma versão modificada e traduzida para o português de um texto em espanhol apresentado no SEGUNDO COLOQUIO INTERNACIONAL SPINOZA, e publicado em: TATIÁN, Diego (Comp.). *Círculo Spinoziano de la Argentina – Spinoza: Segundo Coloquio*. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

** * Doutoranda do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP - Bolsista FAPESP.

¹ G. Deleuze, *LES COURS DE GILLES DELEUZE À VINCENNES*, « LEIBNIZ », 22/4/1980, em <http://www.webdeleuze.com>.

² G.W. Leibniz, CARTA A VARIGNON, 16 de outubro de 1707, citado em F. Burbage y N. Chouchan, *LEIBNIZ ET L'INFINI*, Paris, PUF, 1993, p. 123.

³ O que faz que seja, inclusive, impróprio considerar essa distinção como uma diferença específica, “*car comme, selon moi, jamais deux individus ne se ressemblent parfaitement, il faudroit dire que jamais deux individus ne sont d'une même espèce*”. (G. W. Leibniz, “Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'Harmonie préétablie”, in *DIE PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN*, Volume IV, ed. C. Gebhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960, p. 566).

A continuidade, então, exige diminuir ao mínimo a distância que separa o que é realmente distinto ou, em outras palavras, encontrar um procedimento que permita tornar comensurável o incomensurável (e é nesse sentido que a invenção do cálculo diferencial por Leibniz não poderia ser considerada de maneira isolada de seus interesses metafísicos e teológicos). Assim, lemos em outra carta a Varignon:

[...] on peut dire de même, que les infinis et infiniment petits sont tellement fondés que tout se fait dans la Géométrie, et même dans la nature, comme si c'étoient des parfaites réalités, témoins non seulement nostre Analyse Géométrique des Transcendantes, mais encore ma loy de la continuité, en vertu de laquelle il est permis de considérer le repos comme un mouvement infiniment petit (c'est à dire comme équivalent à une espèce de son contradictoire), et la coïncidence comme une distance infiniment petite, et l'égalité comme la dernière des inégalités, etc.⁴

Repitamos: em virtude da lei de continuidade é factível considerar cada coisa como “equivalente a uma espécie de seu contraditório”, de modo que o repouso seria um caso limite do movimento – ou um movimento infinitamente pequeno –, a coincidência, uma distância infinitamente pequena (e aqui encontramos explicitada a intenção geral de *reduzir as distâncias* que quisemos ressaltar), a igualdade, o caso extremo na série das desigualdades... E podemos acrescentar outro exemplo leibniziano: um círculo seria a multiplicação infinita dos lados de um polígono, ou um caso limite do polígono.

Chegamos aqui onde pretendíamos. Quando Deleuze nos apresenta o Deus leibniziano como um lúdico arquiteto, ou um pertinaz matemático, que concebe o melhor mundo calculando as variações infinitamente pequenas que se dão entre as coisas – para conseguir que a passagem de uma para a outra, e para a subsequente, seja um movimento feito de modificações de minimíssimos graus, perfeitamente fluido e imperceptível –, e daí deriva sua crueldade, se refere precisamente a isso: “o círculo sofre quando só é uma afecção do polígono, assim como também sofre o repouso quando não é mais que uma afecção do movimento”⁵.

Poderíamos, entretanto, na busca de outra concepção de Deus, contrapor à “crueldade” leibniziana a “inocência” espinosana – inocência que fora alguma vez considerada como marca característica do esforço do grande racionalismo do século XVII por pensar o infinito positivo. E para prosseguir a inspiradora senda aberta pelo comentário de Deleuze, nos serviremos da antropomorfização de figuras geométricas, e procuraremos em Espinosa exemplos que possamos colocar junto àquele do círculo atormentado por ser tratado com a vara do polígono. Conforme acreditamos, jogam-se em tais exemplos algumas questões relevantes que remetem aos problemas da determinação e da expressão, e à possibilidade de pensar numa determinação expressiva.

Na CORRESPONDÊNCIA espinosana encontramos dois casos úteis para nosso propósito. Vejamos o primeiro: na carta 78 a Oldenburg, para ilustrar a posição errônea de quem se lamenta porque Deus não lhe outorgou certas propriedades que, na realidade, não pertencem a sua natureza, diz que essa pretensão é tão absurda, que seria como se um círculo “*se queixasse porque Deus não lhe deu as propriedades da esfera*”; pois, com efeito, “*à natureza de cada coisa não corresponde senão o que se segue necessariamente de sua causa dada*”⁶. E um segundo exemplo: na carta 56 a Hugo Boxel, Espinosa rejeita a imagem de um Deus com características humanas nos seguintes termos:

[...] quando você diz que, se eu negar que se dêem em Deus eminentemente os atos de ver, ouvir, atender, querer, etc., você não entende que Deus é esse que eu admito, suspeito que você acredita que não existe maior perfeição que a que pode expressar-se com os mencionados atributos. Isto não me surpreende, pois acho que o triângulo, se tivesse a faculdade de falar, diria isso mesmo, que Deus é eminentemente triangular, e que o círculo diria que a natureza divina é circular de modo eminente; e pelo mesmo motivo, tudo mundo atribuiria a Deus seus atributos e se faria similar a Deus e o resto lhe pareceria disforme.⁷

Do que se trata nestes absurdos que Espinosa tenta que seus correspondentes entrevejam, e como pode definir-se o problema aludido sobre o fundo contrastante que o caso leibniziano nos oferece? Se tivermos que identificar, em primeiro termo, a questão fundamental aludida nos três recortes considerados –

⁴ G.W. Leibniz, Carta a Varignon, 2 de fevereiro de 1702, in MATHEMATISCHE SCHRIFTEN, ed. C. Gebhardt, Volume IV, Hildesheim, Georg Olms, 1962, p. 93.

⁵ G. Deleuze, *op. cit.*

⁶ Spinoza, CORRESPONDENCIA, Madrid, Alianza, 1988, p. 403.

⁷ Spinoza, *Ibid.*, p. 403.

o leibniziano, e os dois espinosanos –, podemos formulá-la assim: Qual é a relação entre Deus e as essências singulares? Ou: como se determinam as coisas singulares a partir de certa concepção de Deus? Ou melhor, como se definem a essência divina e as essências das coisas existentes e, a partir disso, o que poderíamos afirmar de suas relações? Ou finalmente, para evitar as ressonâncias teológicas: que relação existe entre uma totalidade infinita e suas partes?

Mas comecemos por considerar o círculo leibniziano/deleuziano que sofre por ser tratado como um caso limite do polígono. Sua natureza de círculo resulta violentada porque ele é parte de um mundo concebido sob certa forma. Esse mundo atravessou a prova seletiva da perfeição, a prova divina que, para que ele acabasse sendo considerado como o melhor entre infinitos outros mundos possíveis (o mais pleno, o mais “cheio” – aquele dotado de mais essência), avaliou-o em sua totalidade segundo um princípio simples regulador – a lei da continuidade –, ficando estabelecido, a partir desse princípio, o papel específico que a toda parte tocara jogar. A continuidade, com efeito, é o que caracteriza à máxima multiplicidade concebível ordenada do melhor modo possível; e essa ordem, por sua vez, encontra seu princípio reitor na “harmonia preestabelecida”, manifestação do infinito poder e da imensa sabedoria divina. A harmonia perfeita, que garante que as diversas substâncias se acomodem as umas com as outras e que Deus não se disperse numa caótica heterogeneidade fenomênica, explica, ainda, que o mundo atual, assim como cada corpo e cada alma no seu interior, sejam *expressões* ou *espelhos* de Deus⁸. Se o fato de cada essência expressar

⁸ “Os corpos, não sendo átomos mas, pelo contrário, divisíveis e divididos ao infinito, e tudo sendo pleno, segue-se que o menor dos corpos pequenos recebe alguma impressão a partir da menor mudança de todos os outros, por mais afastados e pequenos que sejam, e deve ser então um espelho exato do universo”, de forma tal que um espírito infinitamente penetrante “poderá ver e prever em cada corpúsculo o que acontece e acontecerá nesse corpúsculo, e o que acontece e acontecerá em todos os lugares, dentro e fora do corpúsculo.” (G. W. Leibniz, “Reponse a ... M. Bayle”, em *DIE PHILOSOPHISCHEN SCRIFTEN*, op. cit. p. 557). E o que pode afirmar-se dos corpos, é ainda mais claro no caso das almas, mônadas ou substâncias simples, “pequenos Mundos”, “espelhos ativos indivisíveis”: “cada coisa ou porção do Universo deve afetar [*marquer*] todas as outras, de sorte que a alma, se considerarmos a variedade das suas modificações, deve ser comparada com o universo que ela representa segundo seu ponto de vista, e inclusive, de certa forma, com Deus, cuja infinidade ela representa finitamente (por causa de sua percepção confusa e imperfeita do infinito).” (*Ibid.*, 562).

a totalidade do mundo – sendo Deus, seu Autor, quem se expressa em última instância em cada essência – está rigorosamente articulado com a imperturbável harmonia do conjunto das relações que compõem esse mundo, podemos afirmar que a violência contra as essências singulares resulta, em primeiro lugar e virtualmente, da aplicação de um princípio homogêneo e universal⁹ que as unifica no seu ser expressões de uma Essência infinita, simples e idêntica (sendo a absoluta e última simplicidade testemunha da mais soberana perfeição). Mas, além disso, dado que o critério da continuidade *globalmente aplicado* expressa a essência divina na ordem uniforme do tempo e do espaço (que afeta não só às coisas deste mundo, mas também ao conjunto das possibilidades não realizadas), temos que considerar, em segundo lugar e atualmente, a violência específica que resulta de sua *aplicação determinada* aos existentes. Uma singularidade é definida como o caso limite de uma singularidade diferente, ou seja, de seu heterogêneo imediato (“*equivalent à une espèce de son contradictoire*”, dizia Leibniz): localiza-se na passagem de um algo determinado para um outro indeterminado ou no que às vezes se denomina uma “passagem ao limite”. A determinação do círculo se realiza através da passagem da determinação de um polígono à indeterminação de um quase círculo de uma infinidade de lados. Daí o sofrimento do círculo que, como dizia Deleuze, só é uma afecção do polígono.

No mundo do *Deus sive Natura* espinosano podemos encontrar também círculos que sofrem, mas as tristezas aqui não estão ligadas ao próprio ser das essências, nem à decisão de uma vontade onipotente, mas às relações que se dão entre as coisas existentes que, enquanto finitas, são externamente determinadas. Se considerarmos a carta 78 a Oldenburg, percebemos que é precisamente a realidade de tal determinação a que explica a constituição imaginária do modo finito homem e, então, o fato de que nosso segundo círculo antropomorfizado possa queixar-se porque Deus não

⁹ Na análise que passa dos corpos ou substâncias divisíveis, regidas por leis mecânicas, para as substâncias indivisíveis ou princípios ativos (fonte de todos os fenômenos que se lhes atribuem), para chegar ao princípio universal soberanamente perfeito, se comprova a onipresença da ordem, a continuidades e a harmonia. (Nas palavras de Leibniz, “[...] *quoyque le détail des phénomènes ait des raisons mécaniques, la dernière analyse des loix de mécanique et la nature des substances nous oblige enfin de recourir aux principes actifs indivisibles; et l'ordre admirable qui s'y trouve, nous fait voir, qu'il y a un principe universel, dont l'intelligence aussi bien que la puissance est suprême.*” (*Ibid.*, p. 560).

lhe deu as propriedades da esfera. Se a separação do círculo e sua própria essência era, no caso anterior, ontológica, aqui se trata de uma separação imaginária, pois este círculo não sabe reconhecer suas propriedades constitutivas nem as potências que lhe pertencem e, fora de si, contempla à esfera como modelo de perfeição – da comparação resultando sua tristeza e sua queixa. A base real do lamento circular, no entanto, estaria dada pelo fato de que a potência da esfera efetivamente ultrapassa a do círculo, pois está constituída por mais dimensões; ou para dizê-lo de maneira caricatural: a esfera, graças a sua constituição tridimensional, simplesmente poderia começar a rodar e atropelar ao círculo na sua existência plana. Só que essa eventualidade não está pré-desenhada por um intelecto infinito nem determinada pela providência. Pode efetivar-se dentro de certa articulação da ordem comum dos encontros, mas inclusive nesse caso o círculo conta com suas capacidades de ação, e com a possibilidade de capitalizar sua experiência (que necessariamente tem que ser experiência circular, nunca experiência esférica) para uma estratégia da sobrevivência (ou da perseverança em seu ser). Todo ser finito padece e atua, e da expansão das capacidades ativas provêm o outro aspecto ineludível da determinação: a autodeterminação ou determinação positiva, a afirmação da própria potência como causa adequada de seus efeitos necessários.

Se a relação imaginária do círculo invejoso com as outras coisas singulares era mediada por uma relação igualmente imaginária com Deus (aquele que podia, se quisesse, agraciá-lo com as propriedades esféricas que lhe faltavam e, entretanto, não o fez), em nosso terceiro exemplo – da carta 56 a Hugo Boxel – é a relação imaginária com Deus a que é diretamente tematizada. O círculo pensa que Deus é eminentemente circular, e aqui achamos o núcleo de toda imaginação referida à natureza divina. Podemos ver, com efeito, que o círculo que pensava que Deus podia voluntariamente outorgar-lhe ou retirar-lhe propriedades, na verdade estava hipostasiando em Deus a idéia que se fazia de seu próprio ser como círculo pensante: um ser pensante com entendimento e vontade livre. Deus, como ele, experimentaria desejos e exerceria vontades apoiando-se no seu entendimento das coisas, só que não de um modo limitado e sujeito a restrições, mas sim de maneira eminente: exercendo os mesmos sentidos e faculdades, só que numa forma infinitamente perfeita. Um círculo que quer ser esfera, é claro, não

pode realizar seu desejo. Deus, pelo contrário, por sua vontade livre infinita, poderia realizar essa ínfima expectativa. Só que o motivo pelo qual não a realiza permanece inexplicável para o limitado intelecto do círculo, que nunca poderá acessar as intenções de uma vontade inescrutável, nem compreender a verdadeira natureza divina, inexpugnável.

É essa concepção de um Deus antropomórfico e transcendente, assumida por teólogos e filósofos, a que Espinosa confronta e dismantela através de todas suas obras. Se prestarmos atenção ao contexto argumentativo em que utiliza as imaginações dos círculos pensantes, poderemos reconstruir brevemente o contorno das posições em conflito.

O tema comum do intercâmbio com Boxel e com Oldenburg é a impossibilidade para eles de compreender o Deus espinosano, de cuja natureza absolutamente infinita todo o existente se segue com inevitável necessidade. Que o mundo seja efeito necessário da natureza divina é inadmissível para Boxel, que entende que um Deus sem vontade e escolha livre, respondendo a uma necessidade cega e bruta, mais que um Deus soberano e perfeito, seria um monstro¹⁰. Essa monstruosidade espinosana se completa com os argumentos que o filósofo lhe deu para tentar convencê-lo do absurdo da crença em espectros: com tal fim, efetivamente, Espinosa desarticulou, uma por uma, as idéias de beleza, perfeição, harmonia e ordem universais, da criatura como imagem de Deus, e de Deus contendo eminentemente atributos humanos¹¹. Tampouco Oldenburg, embora menos horrorizado que

¹⁰ “Se você atribui necessidade a Deus e o priva de vontade ou escolha livre, cabe duvidar se você não descreve e representa o ser infinitamente perfeito na forma de um monstro.” (Carta 55 de Hugo Boxel a Spinoza, em Spinoza, CORRESPONDENCIA, op. cit., p. 324).

¹¹ “A beleza, distinguido senhor, não é tanto uma qualidade do objeto que se vê, quanto um efeito no sujeito que o vê. Se nossos olhos fossem mais cumpridos ou mais curtos, ou se nosso temperamento fosse diferente, as coisas que agora nos parecem belas, nos pareceriam deformes, e as que agora nos parecem deformes, nos pareceriam belas [...] De sorte que as coisas, consideradas em si mesmas ou em relação a Deus, não são nem belas nem deformes”. “A perfeição e a imperfeição são denominações que não diferem muito das denominações de beleza e deformidade”. “Entre o finito e o infinito não existe proporção alguma, de maneira que a diferencia entre a criatura superior e mais digna e Deus não é distinta da que há entre Deus e a criatura ínfima”. “Eu não sei o que possam ser esses graus superiores e inferiores que você concebe na matéria infinita, ao menos que acredite que a Terra seja o centro do universo” (Carta 54, CORRESPONDENCIA, Op. Cit., p. 319-321).

Boxel, consegue entender a necessidade ontológica espinosana, considerada por ele como um fatalismo com conseqüências funestas para a moral: “*Se somos guiados pelo destino—pergunta na carta 74—e se todas as coisas seguirem um curso seguro e inevitável, como se estivessem sob uma mão inflexível... que lugar resta para a culpa e as penas?*”¹².

E na mesma linha reencontramos Leibniz, pois, precisamente, nas anotações que faz comentando a correspondência de Espinosa com Oldenburg, acompanha as razões deste último, enfatizando que o verdadeiro erro de Espinosa está em supor que Deus se conhece e produz tudo sem intervenção da vontade: nesse caso, as coisas são abandonadas a uma bruta e cega necessidade que envolve a existência de todos os possíveis. Se todos os possíveis existem, omitindo-se a mediação da escolha divina que seleciona o melhor dentre eles, tanto os bons quanto os maus – equiparados na existência – tem que receber, fatalmente, um tratamento injusto. Sem critério para atribuir faltas e distribuir castigos aos merecedores, se chega então ao resultado que Oldenburg teme: a filosofia moral é destruída¹³.

Por isso, em contraste com estas posições, tem que ser situada a “inocência” espinosana a que nos referíamos acima: a inocência daquele que, por fora de toda normatividade moral, deseja conhecer a constituição diversificada da existência real sem violentar seus contornos. A busca exigente de um conhecimento da totalidade ou, o que é a mesma coisa, a tentativa de determinar a absoluta infinidade da natureza em seu movimento necessário e espontâneo como infinito positivo, nada tem a ver com a pretensão de que as coisas se acomodem a uma ordem e, na verdade, só pode realizar-se como crítica efetiva do espírito antropocêntrico com que a imaginação tende espontaneamente a organizar o conjunto do existente. Além dos diversos dogmas teológicos, é certa forma do pensamento, que repousa sobre a tranquilizadora concepção de um princípio universal organizador, a que tem que ser necessariamente submetida ao que hoje chamaríamos uma “crítica das ideologias”, e que provavelmente foi Espinosa o primeiro em realizar de forma intransigente e sistemática.

¹² *Ibid*, p. 389.

¹³ “Se tudo decorre da natureza divina com uma espécie de necessidade e se todos os possíveis existem, então bons e maus serão tratados muito mal e arruinada a filosofia moral”. Comentário de Leibniz à carta 75, em G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962. Citado por Marilena Chaui, em *A NERVURA DO REAL. IMANÊNCIA E LIBERDADE EM ESPINOSA. VOLUME I: IMANÊNCIA*, São Paulo, Companhia Das Letras, 1999, p. 139.

Para dizê-lo nos termos metafóricos que temos privilegiado aqui: é perfeitamente natural que um círculo pense que a estrutura que o suporta ou o universo que o contém ou o próprio Ser deva ser o Grande Círculo por antonomásia, cujo centro, garantindo a consistência e a articulação do conjunto, e sendo ao mesmo tempo o mesmo para cada uma das perspectivas particulares, seja a referência unitária para a comunidade de indentidade de todas elas, concebíveis assim como círculos menores convergentes. Ou retomando os termos leibnizianos: é perfeitamente natural que ele pense que as almas humanas – imagens de Deus, feitas para ser membros de uma sociedade ou de um Estado do que Ele é o chefe – compartilhem com todas as mónadas a característica de ser espelhos do universo ou “*centros que expressam uma circunferência infinita*”¹⁴. Entretanto, aquilo que é natural para a imaginação tem que ser compreendido de outro modo pelo entendimento: quem pensa adequadamente, diria Espinosa, sabe que a ordem nada é na natureza, e que só existe para a imaginação que o prefere à confusão. Um círculo que imagina um Deus circular – ou um homem que modela um universo harmônico – foge da “monstruosa deformidade” que significaria para ele uma natureza não circular, e do abismamento que implicaria o saber-se incluído num vasto mundo sem forma nem direção. Frente a isso, Espinosa – desarticulador de mitos ou crítico das ideologias – afirmaria a necessidade da experiência de tal abismamento para a expansão do conhecer, resultando daí sua monstruosa concepção do entendimento humano, irmanado com a deformidade.

Se a natureza de um ser absolutamente infinito não pode ser imaginada, mas deve ser entendida¹⁵, tal compreensão não pode abster-se de considerar os modos em que a imaginação opera, mas envolve como momento necessário a explicação das relações imaginárias que os homens mantêm com suas condições de existência: com os outros homens, com as coisas e, em geral, com um mundo que os excede.

¹⁴ “Il est vrai que toutes les Entelechies ne sont pas, comme nostre ame, des images de Dieu, n'estant pas toutes faites pour estre membres d'une société, ou d'un Estat dont il soit le Chief; mais elles sont tousjours des images de l'Univers. Ce sont des mondes en raccourci, à leur mode: des simplicités fécondes; des unités de substances, mais virtuellement infinies, par la multitude de leur modifications; des centres, que expriment une circumference infinie”. (G.W. Leibniz, “Reponse a ... M. Bayle”, en *DIE PHILOSOPHISCHEN SCRIFTEN*, op.cit. p.562).

¹⁵ Cf. Carta 56, *CORREONDENCIA*, *op. cit.*, p. 330.

Esse foi o sentido da crítica espinosana da teologia e da filosofia clássica. Sua concepção da substância única absolutamente infinita de cuja natureza o mundo se segue como efeito necessário, se sabe bem, atentava contra um conjunto de pressupostos assumidos por filósofos e teólogos como a Verdade – a sua própria, a de Deus, a do Universo: a pluralidade substancial, a separação entre Deus e a natureza, a criação *ex-nihilo* segundo a sabedoria do intelecto divino, a liberdade de sua vontade, e a bondade de seus fins, a contingência do mundo assim criado, a individualidade da alma humana, livre e imortal...

Mas com nossos exemplos pretendimos colocar a ênfase, precisamente, *na forma* de um pensamento circular que, além dos dogmas religiosos ou de qualquer contexto filosófico (neste caso, leibniziano) de enunciação, pode ser encontrado nas mais variadas modalidades discursivas contemporâneas. Se, neste contexto, acordássemos em assimilar essa forma do pensamento com uma *teoria idealista da expressão*, diríamos muito rapidamente que ela implica certa relação entre o todo e suas partes, em virtude da qual é possível compreender a expressão da totalidade à maneira da voz transcendente de um Sujeito cuja identidade compacta seria discernível nas distintas formas de seu discurso, isto é, na multiplicidade de suas expressões. A variedade e real diferença da multiplicidade de elementos que conformam tal totalidade, de fato, é subsumida na simplicidade última do mesmo princípio explicativo de todas as coisas¹⁶.

A concepção de uma casualidade estrutural imanente, não entanto, muda por completo a forma em que a questão da expressão se coloca. Espinosa, nas palavras de Deleuze, realizou a tentativa sem precedentes de levar ao absoluto a realidade das distinções, e nisto consistiu, justamente, sua inocente busca do infinito positivo. A substância espinosana é a concepção da natureza positiva do infinito em sua absoluta diversidade interna, ou a realidade descoberta em sua fundamental diferenciação. E precisamente porque as diferenças entre o conjunto de seus múltiplos aspectos são reais e efetivas, é impossível o cancelamento de essa distância irreduzível numa unidade de princípio. Essa pretensão é a que implica violentar a natureza das coisas singulares, como quisemos mostrar com o exemplo do torturado círculo leibniziano, e não o suposto determinismo espinosista,

que as sufocaria em seu cárcere substancial. Precisamente, o absoluto espinosano – causa de todas as coisas por ser causa de si – por expressar-se produtivamente, diferenciando-se numa multiplicidade de modos realmente diversos, permite privilegiadamente pensar a abertura infinita do ser como potência de uma infinidade de seres. Se a causalidade imanente explica a realidade da determinação externa, isto é, a efetiva presença tanto de conveniências como de contraposições no mundo das coisas naturais (e com isso, a completa impossibilidade de supor uma ordem harmoniosa do todo), explica também a determinação positiva das essências singulares ou sua definição a partir da identidade de suas essências e potências. As coisas singulares, por ser os modos ou expressões determinadas de uma potência infinita, ou, o que é o mesmo, por ser “determinações expressivas”, expandem-se até onde suas potências o permitem, nem mais nem menos.... E aí radica a outra dimensão da inocência espinosana, seu realismo, que trata de apreender as coisas tal como elas são no mundo, respeitando suas afinidades e suas distâncias e, em definitiva, a irreduzibilidade dos modos de ser que faz dos círculos só círculos, e dos polígonos nem mais nem menos do que polígonos.



¹⁶ Nesse sentido, pode ler-se a crítica de Louis Althusser ao que ele chamou de “causalidade expressiva”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURBAGE, F e CHOUCAN, N. **Leibniz et l'infini**. Paris: PUF, 1993.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa**. Volume I: Imanência. São Paulo: Companhia Das Letras, 1999.

DELEUZE, Gilles. **Les Cours de Gilles Deleuze à Vincennes, « Leibniz », 22/4/1980**. Disponível em <http://www.webdeleuze.com>.

LEIBNIZ, G.W. Carta a Varignon, 2 de fevereiro de 1702. In: **Mathematische Schriften**, Volume IV. Ed. C.Gebhardt. Hildesheim: Georg Olms, 1962.

LEIBNIZ, G.W. Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'Harmonie préétablie. In: **Die philosophischen Schriften**. Volume IV. Ed. C.Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms, 1960.

SPINOZA, B. **Correspondencia**. Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.



SPINOZA, NIETZSCHE, DELEUZE – BREVÍSSIMAS VARIAÇÕES EM TORNO DA GRANDE IDENTIDADE

MAURICIO ROCHA *

VIDA FILOSÓFICA – ENTRE A ACADEMIA E O JARDIM...

30 de julho de 1881: Friedrich Nietzsche solicita por carta ao seu amigo Overbeck¹ o envio do volume HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA de Kuno Fischer, além de outras obras do mesmo autor. Nietzsche aprendera com Fischer o que sabia de Kant, e gostaria de recordar a exposição ali feita sobre o filósofo solitário expulso de comunidade judaica de Amsterdã por suas idéias heréticas. A obra de Fischer continha um tomo inteiro dedicado à “Escola Cartesiana” – e a Spinoza em particular². A carta célebre, em clave fraterna e apaixonada, registra e corrige a inteligência do próprio Nietzsche³ sobre o filósofo:

Eu tenho um precursor! Eu estou muito espantado, arrebatado! Eu tenho um precursor, e que precursor! Eu quase não conhecia Spinoza. Que eu me sinta atraído por ele nesse momento releva

* Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação da FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA BAIXADA FLUMINENSE - UERJ. Coordenador do CÍRCULO DE LEITURA SPINOZA & A FILOSOFIA. <http://www.spinoza_filosofo.blogspot.com.br/index.html>

¹ Cf. Curt Paul Janz, NIETZSCHE BIOGRAPHIE, Tome II, p. 361. Nesta altura, Nietzsche acabara de publicar AURORA.

² Sobre Kuno Fischer, cf. M. Gueroult, SPINOZA, I, p. 459. Gueroult insere Fischer na linhagem da “interpretação dinamista” dos atributos, que remontaria a Jacobi e a Herder, a qual partiria do postulado de que Deus é indeterminado e o atributo determinado, derivando daí o problema: *como imaginar que um tal atributo pode ser afirmado de uma substância “que não tolera nenhuma determinação”*. A interpretação do atributo como sendo ao mesmo tempo “subjetivo” e “objetivo”, isto é, como chave da transparência e do acesso imediato às estruturas ônticas é corrente entre os leitores alemães de Spinoza. Cf. para a crítica desta corrente interpretativa, entre outros, Martial Gueroult, SPINOZA, I, Appendice 3, “La controverse sur l’attribut” [pp. 428-461], Gilles Deleuze, SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L’EXPRESSION, Parte I; Jean Bernhardt, “Infini, substance et attributs” in CAHIERS SPINOZA, 2; Pierre Macherey, HEGEL OU SPINOZA, cap. III; M. Chauí, A NERVURA DO REAL, p. 799 ss.

³ Nietzsche ataca Spinoza quase sempre por conta do contraste entre a conceito de *conatus* e o princípio de conservação – que ele assimila à idéia de conservação, tal como aparece em Hobbes, mas sobretudo em Darwin.

de um ato “instintivo”. Não é apenas que sua tendência global seja a mesma que a minha: fazer do conhecimento o afeto mais poderoso – em cinco pontos principais eu me reencontro em sua doutrina, e sobre essas coisas, esse pensador, o mais anormal e mais solitário que seja, me é verdadeiramente muito próximo: ele nega a existência do livre-arbítrio; dos fins; da ordem moral do mundo; do não-egoísmo; do Mal. Se, de fato, nossas divergências são igualmente imensas, ao menos repousam sobre as condições diferentes da época, da cultura, do saber. *In summa*: minha solidão que, como do alto das montanhas, muitas vezes me deixa sem ar e faz jorrar meu sangue, é ao menos uma dois-lidão – magnífica!⁴

Precursor, salvo a distância do meio. De resto, o próprio Nietzsche reconhece uma *comunidade* entre ambos, as mesmas *tarefas*: liberar a Filosofia de seu ideal de fundação metafísica, destituir a consciência de suas pretensões conhecimento, combater o modelo *ataráxico* ou *apático* na ética, recusar o voluntarismo na política. Renovar o sentido da atividade filosófica e propor uma outra concepção do *amor* e da *crítica*: filosofar não é aprender a dominar as paixões, aprender a morrer, aprender a amar o real “tal qual ele é”, “tal qual ele deveria” ou “poderia ser”, mas pensá-lo e avaliá-lo em seu devir ativo. Com eles, a Filosofia se definirá como atividade intempestiva cujo objetivo é a liberação: seja como forma de expressão (*ordine geométrico*, aforismo), de experimentação (do que nos fortalece, ou nos dá alegria), de crítica da superstição e dos postulados da moral “para entristecer os tiranos”, para “vencer o negativo e seus falsos prestígios”, para “prejudicar a tolice” – tal como nota Deleuze, que de ambos se apropria em favor de seu devir filosófico.

Que esta relação não é de filiação – como seria o caso de Heráclito, que o próprio Nietzsche evoca inúmeras vezes; nem de oposição – como no caso de

⁴ C. P. Janz, op. cit., aqui traduzido por L. Biolchini. Para outra tradução comentada cf. CADERNOS ESPINOSANOS, XVI, 2007, por Homero Santiago. Para o elenco das referências de Nietzsche a Spinoza cf. G. T. Liveri, NIETZSCHE E SPINOZA.

Sócrates, adversário perene; ou de reversão – como no caso de Hegel, o pensador do negativo e da dialética, apogeu da linhagem que Nietzsche confronta; e muito menos de radicalização – da atividade filosófica como *Crítica* – como no caso de Kant⁵; enfim, que não se trate de influência ou antecedência no quadro de uma filosofia perene, certamente é por tratar-se de um mesmo combate⁶.

A carta célebre confessa uma “fraternidade” – ou um mesmo *estilo*. Um mesmo movimento conceitual, ou um mesmo *devoir* da filosofia, no qual conhecimento e pensamento são formas de experiência vital. Em ambos, o movimento do conceito não interessa apenas por ele mesmo, mas pela dimensão sentida, *não filosófica*, que está no cerne da filosofia (e até um camponês pode ler Spinoza, como lembra O FAZ TUDO, de Bernard Malamud)⁷. Com eles, a filosofia estará a serviço do que torna a vida mais potente, como notava Antonio Candido, entre nós, no imediato pós-guerra:

O ideal nietzschiano seria o pensador que passeia livremente pela vida e recusa considerar a atividade

⁵ Gilles Deleuze, NIETZSCHE E A FILOSOFIA, *passim*. Sobre o tema cf. Pierre Zaoui, “La ‘grande identité’ Nietzsche-Spinoza, quelle identité?”, artigo do qual nos nutrimos para tudo o que se segue.

⁶ *Combate contra a cultura*, tal como pensa Klossowski, em seu NIETZSCHE ET LE CERCLE VICIEUX. Ou ainda, conforme Sousa Dias, LÓGICA DO ACONTECIMENTO – DELEUZE E A FILOSOFIA, conclusão: *A filosofia não é cultura, não é de ordem cultural. Ela é suscitada na cultura da época, que lhe fornece uma necessária ambiência espiritual, mas como elemento que a filosofia deverá contra-efetuar, dele destacando a sua parte de possíveis, a parte de futuro. Como todas as coisas, a filosofia não pode querer ter razão contra sua época, antes será esta a tê-la sempre contra ela, como força mais forte. [...] A cultura é um conjunto histórico efetivo de valores comuns estabelecidos, reconhecidos, objeto de partilha e de discussão, o próprio sistema contraditório das recognições epocais. Mas a filosofia é uma força não-histórica, o que não significa an-histórica ou exterior à história. Entre a filosofia e a cultura, entre o conceito filosófico e o espírito do tempo, nunca há propriamente simbolização, nunca conversa, mas traição. Criar é trair, toda criação um ato de traição, de descomunicação. É trair sua época, a cultura, a tradição, a história.*

⁷ O FAZ TUDO (THE FIXER), livro de 1966 do escritor americano, descendente de judeus russos, Bernard Malamud (1914-1986) serve de epígrafe a *Spinoza, filosofia prática*, de Deleuze. O HOMEM DE KIEV, no título francês, é Iakov Bok, um oleiro judeu russo que escapa da vida medíocre de sua aldeia e do cerceamento da ortodoxia judaica, e parte para Kiev levando na bagagem algumas ferramentas de trabalho e poucos livros, entre eles uma biografia de Spinoza – cuja filosofia deflagra sua partida. Lá, após salvar a vida de um anti-semita, que desconhece sua origem étnica e o acolhe como empregado, é injustamente acusado de um crime, preso e torturado – mas resiste à confissão forçada. Interrogado por um juiz da localidade, que descobrira entre seus pertences o tal livro e que se declara admirador do filósofo holandês, Bok dirá que depois de ler o filósofo já não era mais o mesmo homem de antes, ainda que não tivesse compreendido boa parte do que lera.

criadora uma obrigação intelectual; o homem que, para fecundar a si e aos outros, suprime o hiato existente as mais das vezes entre conhecer e viver [...]. Vindo após séculos de filosofia catedrática, Nietzsche se revoltou violentamente contra a mutilação do espírito de aventura pela oficialização das doutrinas. E a seu modo foi um aventureiro, não só na existência agitada e ambulante, à busca de lugares novos, emoções renovadas (como alguém que necessita atritar-se com o mundo para despedir faíscas de vida), mas também no pensamento, à busca de ângulos novos, posições inexploradas, renovando sem parar as técnicas do conhecimento.[...] É claro que os seus livros, que ensinam a dançar, não emanam de um filósofo profissional, mas de alguém bastante acima do que nos habituamos a conceber deste modo. Como poucos, em nosso tempo, é um portador de valores, graças ao qual o conhecimento se encarna e flui no gesto de vida⁸.

Ambos recusam ou abandonam a cátedra, ambos levaram vida nômade, ambos tinham saúde frágil, ambos experimentaram a exclusão e a deturpação posterior de suas obras e filosofias⁹. Nietzsche, que declarava: “[...] *com efeito, seria preciso colocar como epítáfio sobre o túmulo da filosofia universitária: Ela não entristeceu ninguém*”¹⁰, ou ainda “[...] *a única crítica de uma filosofia*

⁸ Antonio Candido, “O PORTADOR”.

⁹ O caso de Spinoza é abundantemente repertoriado. O de Nietzsche também, mas a relativa proximidade cronológica ainda produz contra-sensos – derivados em boa medida das leituras heideggerianas. Como antídoto, sugerimos os estudos de Jean-Pierre Faye, sobretudo LE VRAI NIETZSCHE, que reconstitui o processo de apropriação do pensamento de Nietzsche pelo movimento nacional-socialista alemão. E ainda Antonio Candido: *É preciso afastar, em relação a pensadores como Nietzsche, o conceito de guerra – propagandístico ou ingênuo –, que [...] procura ver no seu pensamento o precursor do nazismo. Esse antipangermanista convicto deve ser considerado o que realmente é: um dos maiores inspiradores do mundo moderno, cuja lição, longe de exaurida, pode servir de guia [...] Hoje, após os trabalhos e a edição de Karl Schlechta, sabemos com certeza que a Vontade de Potência, como foi publicada, sobretudo nas últimas edições, chamadas completas, não passa duma ordenação arbitrária de fragmentos que não haviam sido destinadas a qualquer obra sistemática. O “sistema” e suas implicações capciosas nasceu do interesse fraudulento de sua irmã e respectivos colaboradores, ingênuos ou cúmplices conscientes.* Cf. “O PORTADOR”, 1946. É grande a tentação de instaurar um processo sobre essa apropriação – de Nietzsche pelo nazismo –, que poderia correr em paralelo com exame da ausência, quase absoluta, do nome Spinoza nos textos heideggerianos... Sobre o tema sugerimos os textos de Jean-Marie Vaysse citados na bibliografia, além de Balibar, “Heidegger et Spinoza” in: Olivier Bloch (ed.), SPINOZA AU XXE SIÈCLE..

¹⁰ F Nietzsche, INTEMPESTIVAS, II, “SCHOPENHAUER EDUCADOR”, § 8.

que é possível e que além disso demonstra algo, ou seja, ensaiar-se se se pode viver segundo ela, nunca foi ensinada em universidades”¹¹ convive bem com o filósofo que, correndo todos os riscos, recusa a cátedra em Heidelberg, por conta de exigências que comprometiam sua *liberdade de filosofar*¹².

O episódio parece indicar algo sobre a concepção da filosofia para Spinoza. Excluir a oficialização institucional, ou colocá-la sob suspeição, equivale a dizer que uma filosofia, quando é professada, arrisca-se a entrar em contradição consigo mesma, desde que aceite ocupar um lugar no interior dos mecanismos de opressão que subordinam todas as coisas ao ponto de vista da imaginação – da alucinação coletiva que é própria das instituições, seus jogos de poder, e de linguagem. Se a tarefa da filosofia é suprimir o temor e a obediência, nesse caso ela não pode ser ensinada publicamente – e submetê-la ao Estado implicaria em admitir os pressupostos e os limites que ele impõe ao pensador.

Não sem razão, Spinoza seria um herói virtual do pensamento em função dos três flagelos que ele soube pensar e denunciar: o poder, cuja essência é envenenar, angustiar, tornar impotente (perigo “fascista”); a *transcendência*, a “dimensão suplementar” ou “plano oculto” que separa o pensamento do que ele pode; uma concepção nociva das relações entre *teoria* e *prática* (eminência da primeira sobre a segunda), e correlativamente, da *natureza da Filosofia*.¹³

Spinoza se inscreve em uma tradição célebre: a tarefa prática do filósofo consiste em denunciar todos os mitos, todas as mistificações, todas as “superstições”, de qualquer origem. [...] A superstição é tudo o que nos mantém separados

¹¹ *Idem, ibidem.*

¹² Cf. a Carta 47, de J. Louis Fabritius, 16 de fevereiro de 1673: *Terás a maior latitude para filosofar, liberdade da qual o Príncipe acredita que não abusarás para perturbar a religião oficialmente estabelecida;* e a Carta 48, de 30 de março de 1673, com a resposta de Spinoza: [...] *não tendo nunca sido tentado pelo ensinamento público, eu não posso me determinar, ainda que eu tenha longamente refletido, a aproveitar essa magnífica ocasião. Penso em primeiro lugar que eu deveria renunciar a prosseguir meus trabalhos filosóficos se me dedicasse ao ensinamento da juventude. Por outro lado, eu ignoro em quais limites minha liberdade de filosofar deveria ser contida para que eu não pareça querer perturbar a religião oficialmente estabelecida: o cisma com efeito provém menos de um zelo religioso ardente que das paixões diversas ou do amor da contradição que desvia de seu sentido e condena todas as palavras, mesmo quando elas são a expressão de um pensamento reto. Eu já o experimentei na minha vida solitária de simples particular, e isso seria bem mais a temer se eu me elevasse a esse grau de dignidade. [...] o que me detém, não é absolutamente a esperança de uma fortuna mais alta, mas o amor de minha tranquilidade que eu acredito poder preservar, de qualquer modo, me abstendo de lições públicas.*

¹³ F. Zourabichvili, “DELEUZE ET SPINOZA”, p. 238.

de nossa potência de agir e não cessa de diminuí-la. Também fonte da superstição é o encadeamento das paixões tristes, o temor, a esperança que se encadeia ao temor, a angústia que nos entrega aos fantasmas. Como Lucrécio, Spinoza sabe que não há mito ou superstição alegre. Como Lucrécio, ele constrói a imagem de uma natureza positiva contra a incerteza dos deuses: o que se opõe à Natureza não é a cultura, nem o estado de razão, nem mesmo o estado civil, mas somente a superstição que ameaça todas as empresas do homem. Como Lucrécio ainda, Spinoza dá ao filósofo a tarefa de denunciar tudo o que é tristeza, tudo o que vive da tristeza, todos aqueles que têm necessidade da tristeza para assegurar seu poder. [...] A desvalorização das paixões tristes, a denúncia, daqueles que as cultivam e que delas se servem, formam o objeto prático da filosofia. Poucos temas na *Ética* aparecem tão constantemente como este: tudo o que é triste e mau, e nos torna escravo; tudo o que envolve a tristeza exprime um tirano¹⁴.

Mas não é acidental a oficialização da filosofia como elemento da cultura estatal. Ela decorre de um vínculo íntimo, que é a determinação de uma imagem do pensamento modelada conforme o aparelho estatal – que extraiu, e extrai, da *forma-Estado* seu modelo. E pelo desenvolvimento desse modelo no interior do pensamento – nas figuras do filósofo rei, na concepção da transcendência da idéia, no ideal da república dos espíritos, na idéia da crítica como tribunal da razão etc. Desde seu nascimento nas bordas orientais no mediterrâneo, a *sophia* inscrita na *Philosophia* é objeto de desejo de muitos pretendentes, inclusive dos amigos dos tiranos. Estes, por sua vez, sempre desconfiaram dessa amizade e desses amigos – e Platão não foi o primeiro, nem o último, a experimentar essa condição ambígua e perigosa¹⁵. E o processo da modernidade seria impensável sem essa oficialização. A *forma Estado* aspira à imagem interiorizada de uma ordem do mundo, a qual, por sua vez, corresponderia uma concepção da filosofia como *Estado puro* ideal. É desse modo que o Estado fornece ao pensamento uma imagem de interioridade, de transcendência, de autarquia – uma seriedade e um poder. Em contrapartida, a *forma-Estado* se legitima como forma universal por direito outorgada pelo pensamento¹⁶. Recusar a cátedra para seguir vivendo uma *vida filosófica*, eis aí pelo menos um

¹⁴ SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION, cap. XVI, p. 249.

¹⁵ Cf. Jean-Pierre Faye, QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?, p. 17.

¹⁶ Cf. Sousa Dias, op. cit.

traço comum a Nietzsche e Spinoza¹⁷. Confrontar os elementos constitutivos da *imagem do pensamento hegemônica da modernidade* é outro.

Um breve exame da leitura de Spinoza por Deleuze mostra que o percurso até a “aposta na grande identidade”¹⁸ envolve a exploração do que significa pensar, e a afirmação final da imanência – sobretudo nos últimos escritos. No caso, trata-se da “identidade” entre dois “personagens conceituais” de uma filosofia, duas singularidades – do *plano comum* que podemos traçar entre elas. Eis aí um motivo lógico que é incessantemente retomado por Deleuze, e passa por variações, deslocamentos e reformulações vocabulares através de suas obras: o problema da *imagem do pensamento*, ou ainda, do *plano de imanência*.

O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento... Não é um método, pois todo método concerne eventualmente aos conceitos e supõe uma tal imagem. Não é nem mesmo um estado de conhecimento sobre o cérebro e seu funcionamento [...]. Não é nem mesmo a opinião que se faz do pensamento, de suas formas, de seus fins e seus meios a tal ou tal momento. A imagem do pensamento implica uma severa repartição do fato e do direito: o que concerne ao pensamento, como tal, deve ser separado dos acidentes que remetem ao cérebro, ou às opiniões históricas. [...] A imagem do pensamento só retém o que o pensamento pode reivindicar de direito¹⁹.

ILUMINISMO RADICAL – QUE A EUROPA NÃO SEJA UMA MÔNADA FECHADA SEM JANELAS...

Com o auxílio de uma obra recente²⁰, a figura de um Spinoza *protagonista* da modernidade ganha

¹⁷ Em chave autobiográfica, bastaria aqui relembrar os três primeiros capítulos de ECCE HOMO.

¹⁸ F. Zourabichvili, “DELEUZE ET SPINOZA”, notou que Deleuze “arrasta a filosofia de Spinoza em um devir rigoroso e fantástico, em nome de uma fidelidade e admiração superiores”. Leitura que sofreria um “deslocamento”, ou evolução, que é contemporânea de uma “brusca dramatização” de seu pensamento, ligada à rejeição do estruturalismo. Do ponto de vista das obras, a referência a Spinoza irá se multiplicar, até chegar ao manifesto que faz do filósofo “aquele que ensina a alma a viver sua vida, não a salvá-la” (DIÁLOGOS, 1977), “herói filosófico” (SPINOZA, FILOSOFIA PRÁTICA, 1970-1981), “Príncipe” ou “Cristo” dos filósofos (O QUE É A FILOSOFIA?, 1992). Para o elenco das referências a Spinoza na obra de Deleuze, cf. Eric Alliez, DELEUZE FILOSOFIA VIRTUAL, p. 26.

¹⁹ Gilles Deleuze e Felix Guattari, O QUE É A FILOSOFIA?

²⁰ Jonathan Israel, RADICAL ENLIGHTENMENT: PHILOSOPHY AND THE MAKING OF MODERNITY 1650-1750. Versão em português do Prefácio disponível em < http://www.spinoza_filosofo.blogspot.com.br/index.html >

contornos cada vez mais definidos. Propondo uma revisão profunda do processo da modernidade e das *Luzes*, Jonathan Israel analisa os efeitos das ondas de choque provocadas pela filosofia spinozana e documenta o assombro da Europa por seu espectro. O autor acrescenta, ao tanto que já se sabia, outro tanto de detalhes precisos – entre os quais a circulação das idéias do filósofo promovida pelo libertinismo erudito, bem como a maré montante de refutações, além da recepção difusa da OPERA POSTHUMA. Assim, das vertentes moderadas e conservadoras das *Luzes*, aos enciclopedistas franceses e deístas britânicos, dos românticos e idealistas alemães em meio à *querela do panteísmo*, da empresa historiográfica de Hegel até o jovem Marx – enfim, lá está Spinoza, como um *convidado de pedra* a desafiar intempestivamente os quadros cognitivos de sua posteridade²¹. A hipótese, lançada por Negri, se afigura incontornável: “a história das interpretações do pensamento de Spinoza é agora tão longa e contrastada que sobre ela se poderia tecer uma verdadeira história da filosofia moderna”²².

Em 1834, Heinrich Heine, em um livro tão consistente quanto sarcástico, escrito para demonstrar aos franceses que os alemães também eram capazes de filosofar, assinalava:

É notável como os partidos mais diversos lutaram contra Spinoza. Formam um exército cuja composição multicolor proporciona o mais divertido espetáculo. Ao lado de um bando de capuzes brancos e negros, com cruces e incensários fumegantes, marcha a falange dos enciclopedistas, que igualmente investe contra esse pensador temerário. Ao lado do rabino da sinagoga de Amsterdã, que toca o sinal de ataque no chifre de bode da fé, caminha Arouet de Voltaire, tocando o flautim da zombaria para o bem do deísmo. Entre eles, choraminga a velha Jacobi, a vivandeira desse exército da fé²³.

²¹ Sobre o assunto, cf. as obras de Israel, Vèrniere, Vaysse, Zac e Bloch, nas referências bibliográficas. Sobre Hegel, cf. a obra de P. Macherey, HEGEL OU SPINOZA. E sobre a relação Spinoza-Marx, o volume 1 dos CAHIERS SPINOZA, publicado em 1977.

²² Antonio Negri, ANOMALIA SELVAGEM, p. 30.

²³ Heinrich Heine, CONTRIBUIÇÃO À HISTÓRIA DA RELIGIÃO E FILOSOFIA NA ALEMANHA, p. 69. Publicada em francês, em 1834, a obra revisita, com humor corrosivo, alguns momentos decisivos da constituição da cultura religiosa e filosófica germânica, de Lutero – *quando Lutero afixou suas teses contra a indulgência nas portas da Igreja de Agostinho, o fosso da cidade de Wittenberg talvez já estivesse gelado e nele talvez já se pudesse andar sobre patins, que, sendo um prazer bastante frio, não é, portanto, pecado* (p. 35); a Schelling – *em seu período inicial, quando ainda era um filósofo, o senhor Schelling não se diferenciou nem um pouco de Spinoza* (p. 63); passando por Kant – [Continua]

Se Spinoza é o herói filosófico das Luzes radicais, é certo que os séculos seguintes à publicação da *Opera Posthuma* não cessaram de debater-se com e contra ele. Como diz Jonathan Israel: “[...] em toda a história do pensamento moderno, apenas Marx e Nietzsche repudiaram, de maneira tão aberta e provocativa como Spinoza, todo o sistema de crenças da sociedade que os rodeava”²⁴.

Não caberia aqui procurar as vizinhanças, que são inúmeras²⁵. Propomos apenas um texto, que pode nos guiar no exame da hipótese acima sugerida, e que auxilia a compreender a paixão de Nietzsche pelo filósofo que polia lentes. O que interessa é o fato de ambos assinalarem um dos aspectos do processo de modernização hegemônica, o *nacionalismo*, que Spinoza antecipa na *Ética* de modo pertinaz – e que Nietzsche reitera, cerca de um século adiante, justamente na passagem de Humano, demasiado humano em que nomeia Spinoza o “mais puro dos sábios”:

O comércio e a indústria, a circulação de livros e cartas, a posse comum de toda a cultura superior, a rápida mudança de lar e de região, a atual vida nômade dos que não possuem terra – essa circunstâncias trazem necessariamente um enfraquecimento e por fim uma destruição das nações, ao menos das europeias: de modo que a partir delas, em conseqüência de contínuos cruzamentos, deve surgir uma raça mista, a do homem europeu. Hoje em dia o isolamento das nações trabalha contra esse objetivo, de modo consciente ou inconsciente, através da geração de hostilidades *nacionais*. [...] esse nacionalismo artificial [...] é na essência um estado de emergência e de sítio que alguns poucos impõem a muitos, e requer astúcia, mentira e força para manter-se respeitável. [...] Diga-se de passagem que o problema dos *judeus*

[Continuação da Nota 23] *mas por que Kant escreveu sua Crítica num estilo tão cinza e seco como de um papel de embrulho? Creio que, ao rejeitar a forma matemática dos cartesianos, leibnizianos e wolffianos, temia que a ciência pudesse perder algo de sua dignidade, se fosse expressa num tom ameno, solícito e alegre... travestiu seus pensamentos numa linguagem forense cortesmente arrefecida. Aqui o filisteu se revela por inteiro... Kant não era um gênio... E causou muitos danos com seu estilo pesado... surgindo entre nós a crendice de que não se é filósofo se se escreve bem* (pp. 91-92).

²⁴ Jonathan Israel, *LES LUMIÈRES RADICALES*, p. 259.

²⁵ Sugerimos aleatoriamente algumas entradas: AURORA, I, aforismo 80, *O cristão compassivo: o reverso da compaixão cristã pelo sofrimento do próximo é a profunda suspeita de toda alegria do próximo, de sua alegria em tudo o que quer e pode*. Outras entradas: AURORA, livro II; o Capítulo 2 de HUMANO, DEMASIADO HUMANO; o Livro III da GAIA CIÊNCIA; a passagem 22 da Segunda Dissertação da GENEALOGIA DA MORAL; o terceiro Capítulo de ALÉM DO BEM E MAL – e por aí vai...

existe apenas no interior dos Estados nacionais, na medida em que neles sua energia e superior inteligência, o seu capital de espírito e de vontade, acumulado de geração em geração em prolongada escola de sofrimento, devem preponderar numa escala que desperta inveja e ódio, de modo que em quase todas as nações de hoje – e tanto mais quanto mais nacionalista é a pose que adotam – aumenta a grosseria literária de conduzir os judeus ao matadouro, como bodes expiatórios de todos os males públicos e particulares²⁶.

Encontramos as sonoridades antecipatórias dessa passagem na Proposição 46 da Parte III da *ÉTICA* – com ênfase na flutuação e ambivalência própria aos regimes afetivos trans-individuais. Mas não menos votadas a indicar um problema que lançaria a Europa em um devir suicidário, após Nietzsche – além de servir de caução ao etnocentrismo colonialista:

Se alguém foi afetado, de alegria ou de tristeza, por um outro, cujo grupo social ou nacional é diferente do seu, alegria ou tristeza que vem acompanhada, como causa, da idéia desse outro, associada à designação genérica desse grupo, ele não apenas amará ou odiará esse grupo, mas também todos os que pertencem ao mesmo grupo²⁷.

De uma seqüência a outra, porque não podemos enlaçar aqui o Nietzsche que afronta a cultura de seu tempo, gestante do *ovo da serpente* do pan-germanismo, que conclui achar-se diante de um alemão quando se queria um grego²⁸, ao Spinoza cidadão da República Holandesa, *Jerusalém do Norte* e refúgio de todas as heterodoxias?

Em 1893, um ainda jovem Victor Delbos interpretava Spinoza com harmônicos em quase nada distantes de Nietzsche, em sua obra magistral *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans la histoire du spinozisme*²⁹. É forte a tentação de cotejar

²⁶ Aforismo § 475 de HUMANO, DEMASIADO HUMANO. Os grifos são de Nietzsche – aliás, era de se esperar que Nietzsche reivindicasse para si a denominação de *Europeu* e não de *alemão*, o que ele não cessou de fazer.

²⁷ Tradução de Tomaz Tadeu.

²⁸ Gilles Deleuze, NIETZSCHE E A FILOSOFIA, 3, 15.

²⁹ Victor Delbos, *LE PROBLÈME MORAL DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA ET DANS LA HISTOIRE DU SPINOZISME* (1893). *Presses de l'Université de Paris-Sorbonne*, 1990. Não caberia aqui um exame deste livro magnífico. Limitamos-nos a enviar o leitor aos breves excertos supracitados, todos extraídos do Capítulo V, com exceção do último, que é do Capítulo IX. Para uma avaliação da importância de Delbos nos estudos sobre Spinoza recomendamos a *Apresentação*, por Marilena Chauí, da edição brasileira de O ESPINOZISMO, curso proferido por Delbos na Sorbonne em 1912-1913.

as passagens do mestre francês com inúmeras seqüências de aforismos do pensador alemão: “[...] o sofrimento torna-se mérito, a alegria torna-se falta. O homem sente no prazer uma ameaça por nele ver uma tentação. Ele glorifica sua tristeza, sua impotência; desconfia de si mesmo, dos outros, do mundo; não ousa gostar da vida, por acreditar que ela está envenenada [...]” (p. 102). Ou ainda: “[...] em lugar de desenvolver nossa potência de agir, nós a sentimos limitada e desorganizada; em lugar de nos percebermos na plenitude de nossos atos, nós temos o sentimento de constrangimentos que pesam sobre nós [...]” (p. 107). E mais: “O humilde não se contenta de humilhar a si mesmo; voluntariamente humilha também os outros; e afeta a respeito de si mesmo um desprezo que, se é justificado, deve recair ainda mais pesadamente sobre seus semelhantes [...]” (p.117). “É absurdo maldizer a alegria: ela é boa; é absurdo abençoar o sofrimento, ele é mau” (129). Para terminar: “A moralidade é pois independente de todo cálculo mercenário, como de toda especulação abstrata sobre um objeto transcendente ou sobrenatural: ela é desejo de viver, sob a forma da razão, a vida certa e atual. Mas esta vida, que se compreende e que se põe ela própria, não tem necessidade de se apoiar sobre uma outra existência que, concebida ainda na duração, não acabaria nada, não garantiria nada, não teria da eternidade senão a aparência: é por seu princípio mesmo que ela é eterna.” (p. 187).

Se, como dizia Martial Gueroult, “*Delbos ne se trompe jamais*”, temos aí um antecedente da perspectiva adotada por Gilles Deleuze, ao cunhar a fórmula da *grande identidade* entre os dois filósofos.

Com efeito, eu comecei com livros de história da filosofia, mas todos os autores de que me ocupei tinham do meu ponto de vista alguma coisa em comum. E tudo isso tendia para a grande identidade Spinoza-Nietzsche³⁰.

DELEUZE – LEITOR DE SPINOZA

A fórmula da *grande identidade* não envolve um gosto subjetivo pelas semelhanças biográficas, nem remete a uma tentativa de assimilação forçada de filosofias diferentes – como se apesar de toda diferença houvesse ainda uma identidade essencial oculta –, nem é síntese ou “amálgama de complementaridades”. E não se trata enfim da identidade entre filosofias – mesmo que, objetivamente, encontremos inúmeras

“pequenas identidades” entre elas. A rigor, trata-se de uma identidade entre dois filósofos, afirmada da perspectiva de uma terceira margem, ou perspectiva, que é a própria filosofia de Deleuze³¹. O que está em jogo não é apenas o modo como Deleuze opera com a história da filosofia, mas também a elaboração de sua filosofia – duplo movimento indiscernível³².

É costumeira a objeção de que Deleuze ultrapassaria seus “direitos de intérprete”. Alain Badiou aponta o uso constante do estilo indireto livre – “a indecibilidade assumida do *quem fala?*” – como fonte de surpresa para muitos leitores. Segundo o autor:

[Deleuze trata] a filosofia inteira como memória absoluta destemporalizada. Daí o fato de que o estilo “historiador” de Deleuze seja diagonal em relação à clássica oposição entre história objetivista e história interpretativa [...] Não é arquivo nem hermenêutica” [...] sua filosofia restitui Spinoza, Bergson ou Nietzsche à sua exata eternidade, que não é mais do que aquela da sua *potência*, viva apenas quando se atualiza em um pensamento vivo [...] Trata-se de uma verdadeira criação, que neste século só tem equivalente na montagem historial de Heidegger³³.

É fato que Deleuze emite sua própria voz através das vozes alheias, o que põe em crise as idéias de autenticidade ou influência³⁴. Ele procede à distância das clivagens disciplinares, e, por isso mesmo, ignora dilemas como o da explicação-compreensão, ou do comentário-interpretação³⁵. Não se trata de tomar uma filosofia “como ela é”, ou como se supõe que ela é, para dar uma descrição objetiva e exaustiva de seu discurso de um ponto de vista estático. Em suas monografias de história da filosofia nota-se o cuidado em singularizar os autores, em pensá-los a partir de

³¹ Sobre o tema da “grande identidade”, cf. Pierre Zaoui, op. cit.

³² Como notam vários leitores, entre eles Ovídio de Abreu, que assinala a necessidade de ultrapassar a oposição entre o Deleuze historiador da filosofia e o Deleuze autor, que constrói uma filosofia original. Cf. O. de Abreu, “O PROCEDIMENTO DA IMANÊNCIA EM DELEUZE”, p. 91. Sugerimos ainda Manola Antonioli, op. cit.

³³ Alain Badiou, DELEUZE, pp. 23 e 119.

³⁴ F. Zourabichvili, DELEUZE, UNE PHILOSOPHIE DE L'ÉVÈNEMENT, p. 5-6.

³⁵ Cf. Manola Antonioli supracitada, e os textos de F. Zourabichvili. Enfim, um detalhe biográfico: Deleuze assistiu aos cursos de Martial Gueroult, de quem era um admirador, conforme se nota em sua resenha sobre o volume I do comentário de Gueroult sobre o filósofo – “Spinoza e o método geral de Martial Gueroult”. Cf. François Dosse, G. DELEUZE E F. GUATTARI, BIOGRAPHIE CROISÉE, p. 136.

sua problemática original e da criação conceitual correspondente³⁶. Sua leitura os retira dos escaninhos dos manuais e da administração acadêmica³⁷, devolvendo-lhes a dinâmica de elaboração interna e sua vitalidade crítica³⁸, sem prejuízo do exercício superior das técnicas historiográficas – como é o caso de Spinoza, ao qual dedicou sua tese complementar de Doutorado³⁹:

Foi sobre Spinoza que trabalhei mais seriamente segundo as normas da história da filosofia, mas foi ele quem mais me fez o efeito de uma corrente de ar que o empurra pelas costas a cada vez que você o lê, de uma vassoura de bruxa que ele faz com que você monte. Não se começou a compreender Spinoza, e eu tampouco⁴⁰.

Deleuze instala-se no coração do *elemento vivo* onde se desenvolve uma filosofia – e esta não é redutível a uma combinação doutrinal, a um “sistema” que possa ser determinado segundo seus primeiros princípios e últimas conseqüências. Trata-se, dinamicamente, de *produzir*, em vez de *reproduzir*, o movimento intelectual pelo qual ela se tornou o que ela é – um campo problemático no qual uma filosofia intervém. Daí a seleção do *problema da expressão*, quando aborda Spinoza⁴¹. Daí também o recurso ao conceito de univocidade, para dar conta da originalidade filosófica do “Cristo dos filósofos”.

O *problema da expressão* não é objeto de definição, nem de demonstração em Spinoza – mas o verbo *expressar* comparece em momentos decisivos da ÉTICA, como o que dá movimento e torna viva a arquitetura da obra⁴². A Substância se exprime nos atributos, e cada atributo exprime uma essência. Os atributos se exprimem nos modos – que dependem dos atributos.

³⁶ M. Antonioli, op. cit.

³⁷ Cf. Peter Pál Pébart, “Deleuze tirou a poeira das idéias de Bergson”.

³⁸ Cf. Manola Antonioli, DELEUZE ET L’HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, p. 24-27. Daí a idéia da história da filosofia como trabalho de detetive e de retratista, conforme é dito em DIFERENÇA E REPETIÇÃO e O QUE É A FILOSOFIA?

³⁹ SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L’EXPRESSION. Por razões editoriais de toda ordem, esta é única obra de Deleuze ainda não publicada em português e no Brasil.

⁴⁰ DIÁLOGOS, p. 23. Em O QUE É A FILOSOFIA, escrito com Guattari, lemos na página 66: “Spinoza é a vertigem da imanência à qual tantos filósofos tentam em vão escapar. Chegaremos a estar maduros para uma inspiração spinozista?”.

⁴¹ Cf. P. Macherey, “Pensar em Spinoza”.

⁴² Cf. M. Chauí, A NERVURA DO REAL, pp. 813-816 e livro de notas, pp. 77 e 113.

Só há uma substância que tem uma infinidade de atributos, e tudo o que existe são modos desses atributos, modificações (indivíduos) dessa Substância. O atributo é o nervo da *triade* por sua natureza *expressiva*, *afirmativa* – e pela sua importância arquetônica vemos que se o pensamento tem de cuidar de uma origem, esta será muito mais um campo de afirmação (ou de *consistência*) do que de um *fundamento* das coisas. Com isso, Spinoza abre a possibilidade de *pensar de outra forma*.

Se a substância não é anterior, nem logicamente nem cronologicamente, aos seus atributos: a causa não precede seus efeitos; o todo não precede suas partes, nem a unidade precede a divisão. A substância é “sua” diversidade infinita; ela se realiza na sua diversidade e em nada além do seu próprio processo de sua autoprodução, sem começo nem fim (além de qualquer finalismo, sem objetivos ou direção), segundo a infinidade de seus atributos. Spinoza é o pensador de um universo composto de essências singulares, que são por sua vez compostas ou componentes de combinações de essências singulares, e assim ao infinito. E conhecer Deus é conhecer as coisas singulares. Com isso se efetua a crítica das teorias da significação e da representação de fundo teológico, enraizadas na noção de Criação. Essas teorias supõem uma hierarquia do ser, segundo a qual o termo original, aquele que é representado, é mais real que o segundo termo que o representa. Este segundo termo deve ser considerado como derivado ou secundário, e seu grau de realidade é menor do que aquilo ele significa⁴³.

A noção de expressão, além do alcance ontológico, diz respeito também ao conhecimento, pois as idéias são *expressivas* e o conhecimento é *expressão da coisa* no entendimento. A idéia não é apenas representação, mas é dotada de uma potência e produtividade própria. Por fim, a *expressão* permite fundar a univocidade do Ser: os atributos são *formas unívocas* que não mudam de natureza quando se dizem do ser infinito e dos modos finitos – são *formas comuns* e portanto não há hierarquia entre os seres – e as coisas diferem pelo seu grau de potência ou *intensidade*.

A metafísica medieval e moderna, quando atribui um conteúdo positivo à imanência, em oposição à transcendência costumava designar por imanência a interioridade deste mundo, enquanto a transcendência indicava uma ordem superior, distinta e separada, da Criação. O debate concernente à natureza do ser, se ele é equívoco, análogo ou unívoco, envolvia, portanto,

⁴³ Warren Montag, “MODERNIDADE DE SPINOZA”.

questões políticas, porque teológicas, e manifestava a preocupação de combater a heresia e salvaguardar a transcendência divina e também política – pois não eram as questões metafísicas que levavam os homens à fogueira⁴⁴.

Dizer que o ser é equívoco significava dizer que o ser se diz em vários sentidos, ou ainda, que o ser se diz em vários sentidos do que ele se diz, ou ainda que o ser se diz de qualquer coisa. O ser se enuncia em vários sentidos daquilo de que ele se enuncia: uma mesa não é da mesma maneira que um animal, que por sua vez não é da mesma maneira que um homem, que por sua vez não é da mesma maneira que Deus etc., portanto, há vários sentidos de ser. Os defensores da equivocidade diziam que esses diferentes sentidos da palavra *Ser* não têm medida comum. Isso envolvia uma possibilidade de heresia, quando se levava ao extremo tal posição: a afirmação de que o ser se diz em vários sentidos e que os diferentes sentidos do ser não possuem medida comum, poderia levar a dizer que Deus *não é* e não que ele é, pois o enunciado *ele é* poderia ser dito de qualquer coisa. Uma solução intermediária seria afirmar que a equivocidade implicava uma diferença sem medida comum, tão diferente que é superior ao ser. Os que defendiam a univocidade, por sua vez, diziam que o ser não era equívoco, mas unívoco, que o ser só tem um sentido e se diz em um só e mesmo sentido de tudo de que ele se diz. Mais do que os partidários da equivocidade, que aproximavam-se da heresia, os da univocidade diziam: de tudo o que é, o ser se diz em um só e mesmo sentido, seja de um objeto artificial, de um animal, de um homem ou de Deus.

Entre as duas posições, se instala a ortodoxia dos defensores da analogia, que consideram um escândalo pretender que o ser se diz em um só e mesmo sentido de Deus e de uma pulga – e que certamente concordavam em queimar gente que pensava assim. Mas eles também discordavam dos que diziam que o ser se diz em vários sentidos, mas sem medida comum entre eles – pois pensavam que com essa idéia não haveria mais ordem, mais nada. Então concluíam: o ser é análogo, isto é, o ser se diz em vários sentidos daquilo de que ele se diz, mas esses sentidos têm uma medida comum, regida por relações de analogia. A elaboração de uma teoria da analogia iria se apoiar não em similitudes, percebidas ou imaginadas, mas em uma analogia de proporção: o ser se diz em vários sentidos,

esses sentidos não têm medida comum entre eles, mas há uma medida interior, conceitual, por haver um *sentido primeiro* da palavra *ser*. Assim, o ser se diz de vários modos, havendo um sentido primeiro do qual os outros derivam. Mas o problema persiste, já que a substância primeira não era unívoca, ela própria não se dizia em um único sentido. Logo, existem analogias de todo o tipo: a substância se dizia em vários sentidos análogos e daquilo que era substância era preciso dizer que algumas eram primeiras e outras segundas – as quais não eram substâncias do mesmo tipo: as substâncias ditas *incompactáveis* eram primeiras em relação às que pereciam, por exemplo. Assim, a analogia de proporção consistia em pensar uma pluralidade de sentidos hierarquizados e ordenados a partir de um sentido suposto como primeiro. Outra forma de analogia se aproxima da analogia matemática, permitindo afirmar que Deus é bom ou formalmente bom, possuindo a bondade na plenitude desta qualidade. Já o homem só possui esta qualidade por derivação, enquanto criatura, sendo secundariamente bom. Assim, a bondade infinita esta para Deus como a bondade finita para o homem. A posição mais difícil e arriscada nesse debate é a da univocidade, que afirma que *o ser se diz absolutamente em um só e mesmo sentido de tudo isso de que ele se diz*. Então, uma cadeira, um homem e Deus são em um só e mesmo sentido – o que possibilita indagar se Deus é material... Os mais cautelosos diziam que o ser é unívoco enquanto ser, metafisicamente, mas que era análogo, ou com vários sentidos, fisicamente. A cautela resultava do radicalismo implicado na afirmação de que não há diferenças entre os sentidos supostos da palavra *ser* – e que o ser se diz em um só e mesmo sentido de tudo o que é, não havendo diferença de categoria, substância ou forma. Se dissermos que as diferenças entre os seres são diferenças de formas, formais, genéricas, específicas, não podemos escapar da analogia, pois as categorias são os gêneros últimos do ser (que se diz de vários modos etc.). No caso da univocidade, temos um pensamento não específico, não genérico, informe, que opera com as diferenças de outro modo, pois se trata de saber se há diferenças e em que consistem, mas do ponto de vista de um ser unívoco. A única diferenciação concebível do ponto de vista de um ser unívoco é a diferença como graduação ou gradação da potência. O grau de potência distingue os seres porque eles realizam um mesmo ser: Deus e seus efeitos diferem pelo grau de potência na realização de um só e único ser – formas, funções,

⁴⁴ Cf. Alain de Libera, *LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE e LA QUERELLE DES UNIVERSAUX*.

espécies, gêneros, tudo isso é secundário, pois podem haver mais diferenças entre dois indivíduos da mesma espécie, do que entre indivíduos que supostamente são de espécies distintas – aqui se trata de saber em quais tipos de agenciamentos um ser é capaz de entrar (cada grau de potência correspondendo a seu poder de afetar e ser afetado etc.). Trata-se de captar a intensidade de cada coisa, pois aqui a potência não mais se distingue do ato, isto é, o poder de ser afetado é e será preenchido necessariamente, em virtude dos agenciamentos nos quais o ser entra – e um grau certo e determinado de potência é sempre necessariamente efetuado, fazendo variar, para mais ou menos, a potência do indivíduo afetado de acordo com seus encontros. Portanto, não há *eminência*, como perfeição superior incomensurável; nem *analogia*, como perfeição não inteligível diretamente, mas só por gradação ou semelhança; nem *equivocidade*, onde a causalidade ou as operações da substância teriam um sentido outro do que há nos modos⁴⁵. A causalidade substancial é eficiente e imanente, e é a única modalidade de causa que há, tanto na substância que produz os modos, quanto entre os modos, que produzem efeitos uns sobre os outros. Pela crítica à eminência, à equivocidade e à transcendência, Spinoza pode conceber que não há superioridade entre os atributos, que nenhum deles é exclusividade do criador, que nenhum deles é marca da imperfeição da criatura: a mesma coisa ou modificação é produzida no atributo pensamento sob o modo da mente, e na extensão sob o modo do corpo. Daí surgem as conseqüências práticas da ética contra a moral tradicional: o corpo não age fazendo a alma padecer e vice-versa, corpo e alma são ativos ou passivos ao mesmo tempo, de acordo com as relações com os outros modos⁴⁶.

Como notou F. Zourabichvili, a ênfase de Deleuze na tese medieval da univocidade do ser “carrega em si a *afirmação da imanência*”, subverte a ontologia e põe em questão o léxico usual da filosofia e a pertinência do uso do vocábulo *ser*⁴⁷. Spinoza também recusa o uso desse léxico, bastando lembrar dos *Cogitata*, além de toda crítica contida na *Ética aos transcendentais*. O caráter decisivo da imanência é que

ela não remete a um objeto, nem pertence a um sujeito. Seu ser é imanente só a si próprio e está sempre em movimento⁴⁸.

Com Deleuze, a univocidade será pensada como síntese imediata do múltiplo: o um não se diz mais *do* múltiplo, senão em vez de este último se subordinar ao um como ao gênero superior e comum capaz de englobá-lo. No final dos anos 60, em *Diferença e Repetição*, Deleuze observa que a substância ainda conserva certa independência em relação aos modos, leitura que sofrerá mutação posterior, quando a teoria dos corpos for vinculada ao *plano de imanência* – como se nota nos textos dos anos 70 e 80⁴⁹. Esse “plano comum de igualdade implicará uma comunicação transversal e sem hierarquia entre seres que apenas diferem” e a medida entre os seres não será mais externa, mas interior a cada um em relação aos seus próprios limites⁵⁰.

Em Nietzsche e a filosofia (1962), por duas vezes Spinoza comparece. Primeiro, por “chamar a consciência à modéstia necessária, e tomá-la pelo que ela é: um sintoma, nada mais do que o sintoma de uma transformação mais profunda e da atividade de forças de uma ordem que não é espiritual”⁵¹. No caso de Deleuze, em vez de imputar um nietzschianismo mais ou menos explícito à sua interpretação de Spinoza, não seria o caso de compreender que é o inverso que se passa? Pois se ambos são aliados na estratégia de *reversão do platonismo* (tema constante das obras de Deleuze dos anos sessenta), cumpre notar a assimilação das forças reativas às forças de conservação, bem como das forças ativas às forças de expansão⁵² – além disso, é de Spinoza

⁴⁸ Cf. Giorgio Agamben, “A IMANÊNCIA ABSOLUTA”, p. 173, nota que a noção de *campo transcendental* em Deleuze não implica uma consciência e “escapa a qualquer transcendente, tanto do sujeito como do objeto”. O *transcendental* separa-se da consciência para se apresentar como uma experiência *sem consciência, nem sujeito*. Daí a fórmula paradoxal de Deleuze: *empirismo transcendental*. Sobre a fórmula paradoxal, cf. F. Zourabichvili, “ONTOLÓGICO E TRANSCENDENTAL”, introdução inédita à edição de 2004 de DELEUZE, UNE PHILOSOPHIE DE L'ÉVÈNEMENT.

⁴⁹ Em particular SPINOZA, FILOSOFIA PRÁTICA, cap. VI e MIL PLATÔS, Platô 10.

⁵⁰ F. Zourabichvili, VOCABULÁRIO DE DELEUZE, verbete “Univocidade do Ser”: *um pluralismo que não fosse ao mesmo tempo um monismo resultaria na explosão de termos esparsos, indiferentes e transcendentais uns aos outros: a diferença, o novo, a ruptura derivariam de um surgimento bruto e milagroso (criação ex nihilo - mas de onde viria a potência desse nihil? E qual seria essa “vin-da”?). Sob esse aspecto, o um da univocidade condiciona a afirmação do múltiplo em sua irreduzibilidade.*

⁵¹ G. Deleuze, NIETZSCHE E A FILOSOFIA, 2, 1.

⁵² Jean-Marie Vaysse, “NIETZSCHE ENTRE HEIDEGGER ET DELEUZE”, p. 217.

⁴⁵ Gilles Deleuze, SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION, Parte I.

⁴⁶ Seguimos aqui o itinerário dos CURSOS SOBRE SPINOZA de Deleuze em Vincennes.

⁴⁷ F. Zourabichvili, “ONTOLÓGICO E TRANSCENDENTAL”: *Deleuze disse e redisse com todas as letras – à la lettre – seu programa: substituição do É pelo E; ou o que dá no mesmo, substituição do ser pelo devir.*

que vem a idéia de um *poder de ser afetado*, questão crucial⁵³:

Mas o que significa dizer que a vontade de potência se manifesta? A relação das forças é determinada em cada caso na medida que uma força é *afetada* por outras, inferiores ou superiores. *Daí se segue que a vontade de potência manifesta-se como um poder de ser afetado*. Esse poder não é uma possibilidade abstrata, é preenchido e efetuado a cada instante pelas outras forças com as quais está em relação [...] Não nos espantaremos com o duplo aspecto da vontade de potência: ela determina a relação das forças entre si, do ponto de vista da gênese e da produção das forças, mas é determinada pelas forças em relação, do ponto de vista de sua própria manifestação. Por isso a vontade de potência é sempre determinada ao mesmo tempo que determina, qualificada ao mesmo tempo que qualifica. Em primeiro lugar, portanto, a vontade de potência manifesta-se como o poder de ser afetado, como o poder determinado da força de ser ela própria afetada. *É difícil, aqui, negar em Nietzsche uma inspiração spinozista. Spinoza, numa teoria extremamente profunda, queria que a toda quantidade de força correspondesse um poder de ser afetado*. Quanto maior o número de maneiras pelas quais um corpo pudesse ser afetado tanto mais força ele teria. Era esse poder que media a força de um corpo, ou que exprimia seu poder. Por um lado, esse poder não era uma simples possibilidade lógica, era a cada instante efetuado pelos corpos com os quais estava em relação. Por outro lado, esse poder não era uma passividade física, só eram passivas as afecções das quais o corpo considerado não era causa adequada. *Se nossa interpretação é exata, Spinoza viu antes de Nietzsche que uma força não era separável de um poder de ser afetado e que este poder exprimia seu poder*⁵⁴.

UM MESMO ESTILO

Um estilo se define por novas maneiras de pensar, de ver, ouvir e experimentar (conceitos, perceptos e afetos). Deleuze desfaz a imagem de um Spinoza austero e ascético, o filósofo “mais abstrato”,

cujo aparato conceitual seria inacessível ao leigo – imagem que negligencia a descontinuidade radical da ÉTICA, que teria ao menos três níveis de estilo, além de não dar conta dos afetos que aí se exprimem. E o encadeamento do fluxo contínuo da *ordine geometrica demonstrata* sistematiza a correção das idéias inadequadas, e das paixões tristes que as acompanham. Os escólios, inseridos na cadeia demonstrativa apresentam outro estilo, *quase são escritos em outra língua* – são ostensivos, polêmicos e denunciam os déspotas, os sacerdotes, os *philosophis* e todos aqueles que vivem da tristeza. Por fim, na Parte V da ÉTICA, vida e filosofia, afeto e conceito, alegria e razão são inseparáveis – parte da obra na qual o pensamento é medido segundo critérios físicos, como a *velocidade*⁵⁵.

Para além da imagem dogmática à qual sua filosofia parece aderir exteriormente (pela suposição de uma afinidade natural do pensamento e do verdadeiro, pelo modelo de uma verdade preexistente ao ato de pensar). Spinoza elabora em seu plano uma imagem paradoxal do pensamento sem imagem, de um pensamento que não sabe previamente o que significa pensar, e que retorna incessantemente ao ato que o engendra (o corte do caos) incluindo aí as tentativas e as alucinações. Spinoza produziu um plano de experiência que implica sua própria redistribuição potencial ao infinito – ele considera apenas o movimento, além de caracterizá-lo de forma acentrada [...] Pensar composições em que os seres não se destacam mais do cenário e da atmosfera, mas são compostos com eles, imediata e originariamente (não amamos alguém separadamente das paisagens, horas e circunstâncias). O afeto nos arranca dos bordões das afecções usuais, e o percepto das esperas e divisões espontâneas da percepção ordinária⁵⁶.

Da ordem geométrica ao aforismo, a imagem do pensamento sem imagem prévia se constitui na vizinhança demoníaca entre o ateu de sistema e o filósofo sem morada.

A forma aforística traz dificuldades: isto porque atualmente não lhe é dada suficiente importância. Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda “decifrado”, ao ser apenas lido: deve ter início então sua interpretação, para a qual se requer uma arte da interpretação. [...] É certo que, a praticar desse modo a leitura como arte, faz-se preciso algo

⁵³ Como nota Pascal Séverac, “LE DEVENIR ACTIF DU CORPS AFFECTIF”: *On peut interpréter l’augmentation de l’aptitude à être affecté comme une ouverture du corps aux affections déterminées par les corps extérieurs. Être un corps apte à être affecté de multiples façons à la fois, ce serait être capable d’être traversé par de multiples affections s’expliquant par les propriétés communes à soi et aux corps affectants. Le devenir actif du corps serait ainsi un devenir sensible, un élargissement de la sensibilité du corps en chacune de ses parties.*

⁵⁴ G. Deleuze, NIETZSCHE E A FILOSOFIA, 2, 11. Grifos nossos.

⁵⁵ Cf. Deleuze, CRÍTICA E CLÍNICA, “SPINOZA E AS TRÊS ÉTICAS”.

⁵⁶ F. Zourabichvili, VOCABULÁRIO DE DELEUZE, verbete “Plano de Imanência”.

que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” – para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um “homem moderno”: o ruminar...⁵⁷

Em Nietzsche, *o aforismo é interpretação e arte de interpretar*, que deve sempre ser lido duas vezes, *ruminado*, pois o pensamento nele se relança e recomeça.

O sentido de um ser, de uma ação, de uma coisa é o objeto do aforismo. Apesar de sua admiração pelos autores de máximas, Nietzsche vê bem o que falta à máxima como gênero: ela só está apta a descobrir motivos e por isso, em geral, ela só se refere aos fenômenos humanos. Ora, para Nietzsche, mesmo os motivos mais secretos não são apenas um aspecto antropomórfico das coisas, mas também um aspecto superficial da atividade humana. Só o aforismo é capaz de dizer o sentido, o aforismo é a interpretação e a arte de interpretar [...] do ponto de vista pluralista, um sentido remete ao elemento diferencial de onde deriva sua significação, assim como os valores remetem ao elemento diferencial de onde deriva seu valor. Esse elemento, sempre presente, mas também sempre implícito e oculto no poema ou no aforismo, é como que a segunda dimensão do sentido e dos valores. É desenvolvendo esse elemento e desenvolvendo-se nele que a filosofia, em sua relação essencial com o poema e com o aforismo, constitui a interpretação e a avaliação completas, isto é, a arte de pensar, a faculdade de pensar superior ou “faculdade de ruminar”⁵⁸.

Quis a fortuna, e certa historiografia de *índole germânica*, que o rótulo de *dogmático* fosse atribuído justamente a essa experimentação da validade de um percurso demonstrativo no qual as verdades não estão prontas, as idéias não estão feitas, e o pensamento é exercício de liberar a potência da inteligência de falsas percepções e de conclusões sem premissas. A fórmula célebre *verum index sui* significa que o critério de validação de uma idéia verdadeira não é extrínseco a ela, pois uma idéia verdadeira não requer um signo externo que a confirme e é imanente ao seu próprio plano de expressão. É esse também o sentido da *ordine geometrico demonstrata* da ÉTICA: a geometria não é um dispositivo formal que assegura de modo infalível o acesso ao verdadeiro, mas uma forma de expressão que permite desdobrar figuras discursivas nas quais a

própria estrutura do real, em seu processo de constituição, se expressa. De fato, a ÉTICA é um hápax que desconcerta, já que seu conteúdo não precede as condições formais de sua expressão, mas ganha sentido na medida em que estas condições operam. Spinoza sabia que sua filosofia era verdadeira por incitar o leitor a experimentar por si mesmo a validade dos seus enunciados – pelo contínuo movimento de gênese de verdades que são necessárias porque só encontram sua consistência na medida em que são encadeadas, e demonstradas⁵⁹. Quem sabe, igualmente *ruminadas* – como experiência efetiva da potência de pensar, da inteligência, da autonomia, de um pensamento que não sabe antecipadamente o que significa pensar, nem o que pode o pensamento.

Spinoza descobre a autonomia. [...] Trata-se de uma autonomia naturalista, humanista e racionalista: progressivamente destacada da tradição de subordinação a Deus – ela não é autonomia sem Deus, mas autonomia em Deus, concebido como a Natureza, o ser infinito do qual somos cada um uma de suas partes, ou modos. Nesse sentido é infinitamente mais rica e rigorosa do que a autonomia que será exaltada pelo Romantismo e pela *Aufklärung*⁶⁰.



⁵⁷ F. Nietzsche, GENEALOGIA DA MORAL, prólogo, 8.

⁵⁸ G. Deleuze. NIETZSCHE E A FILOSOFIA, I, 13.

⁵⁹ P. Macherey, “LER A ÉTICA DE SPINOZA”.

⁶⁰ B. Rousset, LA PERSPECTIVE FINALE DE L'ÉTHIQUE ET LE PROBLÈME DE LA COHÉRENCE DU SPINOZISME. p. 238.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, O. O procedimento da imanência em Deleuze. **Alceu**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, jul-dez. 2004. Disponível em <http://publique.rdc.puc-rio.br/revistaalceu/media/alceu_n9_abreu.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.
- AGAMBEN, G. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, Eric (org.). **Deleuze, uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000. [Versão em espanhol disponível em <http://www.freewebtown.com/polis_contemp/deleuze_vida_filosofica.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008].
- ANTONIOLLI, M. **Deleuze et l'histoire de la philosophie**. Paris: Kimé, 1999.
- BADIOU, A. **Deleuze, o clamor do ser**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- CANDIDO, A. O portador. In: NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CHAUÍ, M. **A nervura do real**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DELBOS, V. **Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans la histoire du spinozisme (1893)**. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1990.
- DELEUZE, G. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. **Cursos em Vincennes 1978-1981**. Disponível em <http://www.webdeleuze.com/php/liste_texte.php?groupe=Spinoza>. Acesso em: 26 jul. 2008.
- _____. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- _____. Signos e acontecimentos. **Magazine Littéraire**, Paris, n. 257, set. 1988. Disponível em <http://geocities.yahoo.com.br/polis_contemp/dossie_deleuze_textos/signos_acontecimentos.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.
- _____. Spinoza e o método geral de Gueroult. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, n. 4, out/dez. 1969. Disponível em <http://www.freewebtown.com/polis_contemp/GD_Spinoza_Gueroult.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.
- _____. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit, 1968.
- DOSSE, F. G. **Deleuze e F. Guattari, biographie croisée**. Paris: La Découverte, 2007.
- FAYE, J. P. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Armand Colin, 1997.
- _____. **Le vrai Nietzsche, guerre à la guerre**. Paris: Hermann, 1998.
- GUEROULT, M. **Spinoza. V. I, Dieu**. Paris: Aubier, 1968.
- HEINE, H. **Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha**. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- ISRAEL, J. **Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750**. Oxford UP, 2001. [Trad. francesa: **Les lumières radicales**. Paris: Éditions Amsterdam, 2005].
- JANZ, C. P. **Nietzsche Biographie**. Tome II. Paris: Gallimard, 1984.
- LIBERA, A. de. **La philosophie médiévale**. Paris: PUF, 1995.
- _____. **La querelle des universaux**. Paris: Seuil. 1996.
- LIVERI, G. T. **Nietzsche e Spinoza**. Roma: Armando, 2003.
- MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza - La première partie**. Paris: PUF, 1998.
- _____. Ler a Ética de Spinoza. **Groupe de recherches spinozistes**, Paris, 6/11/1998. Disponível em <http://www.freewebtown.com/spinoza/macherey_ler_etica.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.

_____. Pensar em Spinoza. **Magazine Littéraire**, Paris, n. 257, set. 1988. Disponível em <http://geocities.yahoo.com.br/polis_contemp/dossie_deleuze_textos/Macherey_pensar_em_Spinoza.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.

MALAMUD, B. **O faz tudo**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

MONTAG, W. Modernidade de Spinoza. **Magazine Littéraire**, Paris, n. 370, Nov. 1998. Disponível em <http://www.freewebtown.com/spinoza/montag_modernidade.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.

NEGRI, A. **Anomalia Selvagem**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Obras Incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PÉLBART, P. P. Deleuze tirou a poeira das idéias de Bérghson. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, Domingo, 15 de outubro de 2000. Disponível em <http://br.geocities.com/polis_contemp/peter.html>. Acesso em: 26 jul. 2008.

ROUSSET, B. **La perspective finale de l'Éthique**. Paris: Vrin, 1968.

SÉVERAC, P. Le devenir actif du corps affectif. **Astérion**, Lyon (França), n. 3, set. 2005. Disponível em <<http://asterion.revues.org/document158.html>>. Acesso em: 26 jul. 2008.

SOUSA DIAS. **Lógica do acontecimento – Deleuze e a filosofia**. Porto: Afrontamento, 1995.

SPINOZA, B. **Ética-Ethica**. Edição Bilingüe Latim-Português. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VAYSSE, J.-M. Nietzsche entre Heidegger et Deleuze. In: _____. (ed.). **Technique, monde et individuation – Heidegger, Simondon, Deleuze**. Paris: OLMS Verlag, 2006.

_____. **Totalité et subjectivité, Spinoza dans l'idealisme allemand**. Paris: Vrin, 1994.

VERNIÈRE, P. **Spinoza et la pensée française avant la révolution**. 2 v. Paris: PUF, 1954.

ZAC, S. **Spinoza em Alemanha**. Paris: Méridiens Klincksieck, 1989.

ZAOUI, P. La “grande identité” Nietzsche-Spinoza, quelle identité? **Philosophie**, Paris, n. 47, 1995.

ZOURABICHVILI, F. **Deleuze, une philosophie de l'événement**. Paris: PUF, 1994 [2. ed. 2004]

_____. Deleuze et Spinoza. In: BLOCH, O. (ed.). **Spinoza au XXe siècle**. Paris: PUF, 1993.

_____. **Ontológico e transcendental**. [2004]. Disponível em <http://www.freewebtown.com/spinoza/Zourabichvili_ontologico_transcendental.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2008.

_____. **Vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.



ESPINOSA E O USO RESERVADO DA ADMIRAÇÃO NA GÊNESE DAS AFECÇÕES

SÉRGIO LUÍS PERSCH *

Vários filósofos modernos se ocupam com as paixões humanas e procuram escrever tratados que demonstrem objetivamente a natureza delas. Fazem deduções, enumeram e submetem as diversas paixões a uma determinada ordem, seguindo nesse assunto a orientação matemática dada a praticamente todas as investigações filosóficas do período. Estão confiantes com relação ao resultado de seus estudos e certos de obter um conhecimento mais adequado do que até então se tinha acerca do assunto, como podemos verificar pelas próprias palavras dos autores que aqui serão comentados.

Em seu tratado sobre AS PAIXÕES DA ALMA, Descartes escreve logo no primeiro artigo:

Não há nada que mostre melhor o quanto são defeituosas as ciências que recebemos dos Antigos, do que o que eles escreveram sobre as paixões. Pois, embora se trate de uma matéria cujo conhecimento sempre foi muito procurado e embora ela não pareça ser das mais difíceis, porque, cada qual sentindo-as em si mesmo, não se tem necessidade de adotar de alhures qualquer observação para descobrir sua natureza, no entanto o que os Antigos ensinaram a seu respeito é tão pouca coisa, e na maioria tão pouco digna de crédito, que não posso ter a menor esperança de me aproximar da verdade a não ser me afastando dos caminhos que eles seguiram. É por isso que aqui serei obrigado a escrever da mesma forma que se estivesse tratando de uma matéria que nunca alguém antes de mim houvesse abordado (DESCARTES, 1998, p. 27, art.1)¹.

Espinosa é ainda mais severo quando fala do insucesso dos filósofos no conhecimento das paixões. Acusa-os de que jamais souberam tratá-las como coisas naturais, considerando o homem como um ser à parte, regido por outras leis que não aquelas da natureza no

sentido estrito. As paixões então costumam ser consideradas como vícios que desviam o homem do seu reto e bom caminho. Não é sem propósito essa crítica, porque as paixões ocupam um lugar de grande importância na ÉTICA, a principal obra de Espinosa. E um pouco a despeito da sua relação profícua com filosofia cartesiana, ele declara no prefácio da parte III da ÉTICA que, “na verdade, o célebre Descartes [...] tentou explicar as afecções humanas por suas primeiras causas e mostrar ao mesmo tempo de que maneira a mente pode adquirir um império absoluto sobre as paixões; mas, ao meu ver, ele não mostrou senão a acuidade de seu profundo engenho” (ESPINOSA, 1983, p. 175).

O tratado sobre AS PAIXÕES DA ALMA sempre suscitou algumas dúvidas aos leitores, não somente em virtude das definições inteiramente novas que muitas paixões receberam, mas inclusive com relação à coerência interna do tratado e a uma certa debilitação do método, comparado com as outras obras de Descartes. Mas o que Espinosa visa ao se referir de tal maneira ao seu antecessor é, principalmente, demarcar uma diversidade fundamental entre ambos, assentada em teses básicas como essa que encontramos aludida na passagem citada: de que para Descartes a mente pode adquirir um império absoluto sobre as paixões.

Espinosa dá a entender que Descartes assume certos dados iniciais da problemática que são de difícil aceitação, como é o caso da união entre o corpo e a alma explicada mediante o artifício da glândula pineal. Por meio dela, a alma (pensamento) seria capaz de mover o corpo e, vice versa, o corpo (extensão) poderia causar idéias. Trata-se de uma assertiva indemonstrável à luz da própria filosofia cartesiana, pois, não se podendo conceber uma relação direta entre o pensamento e a extensão (ambos infinitos em si mesmos) a união de corpo e alma explicada dessa maneira não responde aos critérios de clareza e distinção reivindicados por Descartes em outras obras. Todavia, é preciso ter em vista que a análise das afecções

* Professor de FILOSOFIA na UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB, participante do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

¹ Doravante indicaremos somente o número dos respectivos artigos citados, sempre que nos referirmos a esse TRATADO.

é um tema nuclear da ÉTICA, ao passo que AS PAIXÕES DA ALMA é uma obra que assume um lugar periférico na produção filosófica de Descartes.

Basta situar AS PAIXÕES DA ALMA no contexto geral da filosofia cartesiana para perceber que esse tratado não é uma obra fundadora, como são, por exemplo, o DISCURSO DO MÉTODO e as MEDITAÇÕES. O próprio autor jamais declarou que ela deveria sequer ser publicada (como o foi postumamente), esperando dela apenas, à primeira vista, uma finalidade prática e de uso particular. Portanto, Descartes estava ciente das dificuldades que o assunto lhe oferecia e, ao mesmo tempo, atribuiu-lhe uma importância apenas relativa, decerto porque não antevia uma dedução estritamente racional das paixões humanas. É claro que, pelo primeiro artigo do TRATADO, bem como por uma carta-prefácio que lemos na edição aqui em consulta, notamos com qual confiança Descartes se ocupa em analisar as paixões da alma. Mas os estudiosos mostram que as idéias fundamentais da “moral” cartesiana, como a da união substancial de alma e corpo, são idéias confusas, porque o assunto mesmo não permite que dele se tenham idéias claras e distintas (veja-se o ENSAIO SOBRE A MORAL DE DESCARTES, de Livio Teixeira). E é muito interessante observar como o próprio Descartes mantém os movimentos corpóreos, que geram os apetites, alheios ao conhecimento e ao domínio direto da vontade da alma. Ela é “[...] forçada a usar da engenhosidade e aplicar-se em considerar sucessivamente diversas coisas” (art. 47), pois as paixões “[...] não podem ser diretamente excitadas ou eliminadas pela ação da nossa vontade; mas podem sê-lo indiretamente pela representação das coisas que costumam estar unidas com as paixões que desejamos ter, e que são contrárias às que desejamos rejeitar” (art. 45). Todavia, no final da primeira parte do TRATADO (art. 50), Descartes manifesta sua confiança na possibilidade de um domínio absoluto da alma sobre suas paixões.

Quando Espinosa alude a Descartes (conforme referido acima), ele se mantém reticente quanto à eficácia das demonstrações deste e à sua confiança no domínio da vontade da mente sobre as paixões causadas pelos apetites corpóreos. Além disso, Espinosa cuida em aplicar a esse domínio de investigação o mesmo método aplicado ao estudo dos fenômenos naturais:

[...] eis como eu raciocino. Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir são unas e por toda

parte as mesmas, isto é, as leis e as regras da Natureza, segundo as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e por toda parte as mesmas; por conseqüência, a via reta para conhecer a natureza das coisas, quaisquer que elas sejam, deve ser também uma e a mesma, isto é, sempre por meio das leis e das regras universais da Natureza. Portanto, as afecções de ódio, de cólera, de inveja, etc., consideradas em si mesmas, resultam da mesma necessidade e da mesma força da natureza que as outras coisas singulares; por conseguinte, elas têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidas, e têm propriedades determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos dá prazer. Tratarei, portanto, da natureza e da força das afecções, e do poder da mente sobre elas, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei de Deus e da mente, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfícies ou de volumes (EIII, Prefácio, ESPINOSA, 1983, p. 175).

Como se nota, Espinosa não dá um tratamento distinto às afecções humanas. Ele as analisa como fenômenos estritamente naturais. Isso implica numa concepção diferente da relação entre a mente e o corpo humanos – divergência das mais notáveis com respeito a Descartes. Essa é uma questão vasta e digna de ser examinada em diferentes perspectivas. Enfocaremos apenas uma delas, partindo do lugar específico reservado à admiração por ambos os autores.

É nas PAIXÕES DA ALMA que podemos vislumbrar com facilidade o problema teórico suscitado pela admiração. Encontramo-lo explicitado detalhadamente pelo editor da edição aqui em uso, num estudo introdutório ao TRATADO.

Pascale D’Arcy, em sua introdução ao TRATADO das paixões, é bastante severo com relação ao caráter duvidoso das investigações levadas a efeito por Descartes em torno das paixões, que resultaram na obra destinada a satisfazer o pedido da princesa Elisabeth, a qual ansiava por um conhecimento seguro sobre esse assunto. O maior problema estaria no seguinte: Logo no começo da segunda parte do TRATADO, Descartes se propõe a deduzir as paixões em ordem, mas nenhum leitor póstumo e nenhum comentador foi capaz de reconhecer que essa ordenação é clara. Assim, Pascale D’Arcy não se ocupa em procurar alguma fórmula oculta do ordenamento, que de antemão reconhece

não existir, porém diagnostica o Tratado em sua perceptível desordem, procurando encontrar as razões que colocaram Descartes em tamanha dificuldade. Ele enfoca, então, a transição da primeira para a segunda parte do TRATADO e percebe que a “[...] admiração constitui a principal originalidade do Tratado cartesiano, mas igualmente aquilo em que todo empreendimento de racionalização parece destinado a tropeçar” (DESCARTES, 1998, p. LX)

A primeira parte do TRATADO consiste numa exposição sumária do que Descartes já desenvolvera em outros escritos no que diz respeito à distinção entre a natureza corpórea e a natureza pensante e, ao mesmo tempo, à união substancial da alma e do corpo humano. Já no segundo artigo Descartes adverte que é preciso distinguir claramente as funções da alma das funções do corpo para se conhecer algo de seguro sobre as paixões da alma. E como se sabe, a natureza corpórea é objeto da física. A física dá conta da explicação de todo o mecanismo corpóreo, inclusive dos corpos vivos, pois não é a alma, mas o movimento mecânico que dá vida a um corpo, do mesmo modo como o movimento faz funcionar um relógio ou outra máquina qualquer construída pelo engenho humano. Mas por que falar da física, se as paixões são da alma e não do corpo? É que as paixões se fundamentam na união substancial entre alma e corpo. Trata-se, pois, não de uma metafísica do pensamento, conforme aquela que encontramos nas MEDITAÇÕES, mas de uma espécie de “psicologia empírica da alma” que vai em paralelo com a dimensão orgânica do corpo. É certo que por ali enveredamos no terreno mais obscuro da filosofia cartesiana, pois a união substancial da alma e do corpo humano não é uma idéia clara e distinta conforme aquelas encadeadas nas MEDITAÇÕES e que primam justamente pela distinção rigorosa entre o pensamento e a extensão. A união substancial é uma idéia confusa. De qualquer forma, a despeito da obscuridade dessa idéia, é preciso admitir a união da alma e do corpo humano como um pressuposto inicial do qual não se deve duvidar para efeito da fundamentação moral e do estudo das paixões. E decorre dessa união, segundo Descartes, que na alma é paixão o que no corpo habitualmente é uma ação. Além disso, se considerarmos essa espécie de paralelismo que resulta da união entre corpo e alma, podemos dizer que as paixões constituem a transposição ou tradução dos movimentos corporais. Pascale D’Arcy diz que “[...] a alegria e a tristeza expressam no nível da alma, de uma forma que poderia

ser espinosista, o mal-estar ou bem-estar do corpo, às vezes sem que seja possível mesmo a distância de uma consciência” (DESCARTES, 1998, p. XLIII).

Porém, essa identidade entre os movimentos corpóreos e os sentimentos da alma justificada na primeira parte do TRATADO se perde logo no início da segunda parte, justamente pelo lugar que nela assume a Admiração.

Na segunda parte, Descartes trata do número e da ordem das paixões. Suas principais causas seriam os objetos externos que comumente as provocam. Pois embora a alma, pela sua própria ação, excite paixões como a da alegria e da tristeza simplesmente concebendo estes ou aqueles objetos, ou se elas decorrem tão só da disposição e do temperamento do corpo, “[...] as mesmas paixões podem também ser excitadas por objetos que movem os sentidos, e esses objetos são suas causas mais comuns e principais. Segue-se daí que, para encontrá-las todas, basta considerar todos os efeitos desses objetos” (Artigo 51). Descartes se interessa, portanto, pelas paixões da alma, na medida em que elas a dispõem a querer ou evitar um objeto qualquer que seja útil ou prejudicial ao corpo. Assim, por força da vontade, ela conduz o corpo a se aproximar ou se afastar desses objetos, conforme sejam úteis ou nocivos.

Uma vez que as paixões de definem com base nos objetos que excitam os sentidos, a admiração é a primeira de todas:

Quando o primeiro contato com algum objeto nos surpreende e o consideramos novo ou muito diferente do que conhecíamos antes ou então do que supúnhamos que ele devia ser, isso faz que o admiremos e fiquemos espantados com ele. E como tal coisa pode acontecer antes que saibamos de alguma forma se esse objeto nos é conveniente ou não, a admiração parece-me ser a primeira de todas as paixões e ela não tem contrário, porque, se o objeto que se apresenta nada tiver em si que nos surpreenda, não somos emocionados por ele e o consideramos sem paixão (Artigo 53).

A admiração é condição prévia para qualquer outra paixão. Dela seguem a o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza – que, juntamente com a primeira – formam o grupo das seis paixões primitivas – e todas as outras paixões. Quando, mais à frente, Descartes trata de cada uma dessas paixões primitivas em separado, começa novamente pela admiração, definindo-a e assinalando a sua causa:

A admiração é uma súbita surpresa da alma, que a faz aplicar-se em considerar com atenção os objetos que lhe parecem raros e extraordinários. Assim, ela é causada primeiramente pela impressão que se tem no cérebro, que representa o objeto como raro e conseqüentemente digno de ser bem examinado; e em seguida pelo movimento dos espíritos, que essa impressão dispõe a tenderem com grande força para o local do cérebro onde ela está, para ali a fortalecerem e conservarem; como também os dispõe a passar de lá para os músculos que servem para reter os órgãos dos sentidos na mesma situação em que estão, a fim de continuar a ser alimentadas por eles, se é por eles que foi formada (Artigo 70).

A admiração ainda se distingue de todas as outras paixões pelo fato de, por si mesma, não provocar a menor mudança no coração ou no sangue, ou seja, não provocar nenhum outro sentimento de dor ou prazer, movimento de repulsão ou atração, como ocorre com as demais paixões. “A razão disso é que, não tendo por objeto nem o bem nem o mal, mas somente o conhecimento da coisa a que se admira, ela não tem relação com o coração e o sangue, dos quais depende todo o bem do corpo, mas somente com o cérebro, onde estão os órgãos dos sentidos que servem para esse conhecimento” (Artigo 71). A sua característica própria e particular é a surpresa, pela qual ela aumenta qualquer outra paixão que o objeto admirado possa provocar. Esse é o papel positivo da admiração, que porém pode ser prejudicial quando excessivo, dando lugar ao espanto: “[...] isso faz que todo o corpo permaneça imóvel como uma estátua, e que não possamos perceber do objeto mais do que a primeira face que se apresentou, nem conseqüentemente adquirir dele um conhecimento mais específico [...] o espanto é um excesso de admiração que nunca pode deixar de ser mau” (Artigo 73). Dessa forma, Descartes chega à utilidade geral da admiração e, conseqüentemente, de todas as paixões:

A utilidade de todas as paixões consiste apenas em que elas fortalecem e fazem perdurar na alma pensamentos que é bom ela conservar, e que sem isso poderiam facilmente serem apagados. Assim também, todo o mal que elas podem causar consiste em que fortalecem e conservam esses pensamentos mais do que é preciso; ou então fortalecem e conservam outros nos quais não é bom deter-se (Artigo 74).

Quanto à admiração em particular, Descartes escreve o seguinte:

Pode-se dizer especificamente da admiração que ela é útil porque nos faz aprender e reter na memória as coisas que anteriormente ignorávamos. Pois só admiramos o que nos parece raro e extraordinário, e nada pode parecer-nos assim a não ser porque o ignorávamos, ou também porque é diferente das coisas que sabíamos; pois é essa diferença que nos faz chamá-lo de extraordinário. Ora, ainda que uma coisa que nos era desconhecida se apresente de novo a nosso entendimento ou a nossos sentidos, nem por isso a retemos na memória, a não ser que a idéia que temos dela seja fortalecida em nosso cérebro por alguma paixão; ou então também pela aplicação de nosso entendimento, que nossa vontade determina a uma atenção e reflexão específica. E as outras paixões podem servir para fazer-nos observar as coisas que parecem boas ou más; porém pelas que parecem somente estranhas sentimos apenas admiração. Por isso vemos que habitualmente as pessoas que não têm inclinação natural para essa paixão são muito ignorantes (Artigo 75).

É claro que devemos evitar o excesso de admiração, o espanto diante de coisas insignificantes. Se ela nos dispõe a adquirir as ciências, o processo mesmo de aquisição das ciências é um trabalho de libertação: “[...] para evitar admirar com excesso o único remédio é adquirir o conhecimento de várias coisas e exercitar-se no exame de todas as que possam parecer mais raras e mais estranhas” (Artigo 76).

Em certa medida Descartes confere à admiração o papel de incitar a alma ao conhecimento, seguindo uma tradição que remonta a Aristóteles. A admiração denota a sensibilidade da alma aos objetos, por isso aparece em primeiro lugar e é tida como condição de todas as outras. Somente a partir do momento em que a alma se admira com uma coisa ela pode amá-la ou odiá-la etc. Porém, a admiração está estreitamente relacionada com a capacidade de julgamento da alma. Com efeito, ela se admira com algo quando percebe que esse algo lhe é pouco familiar, quando se mostra estranho às nossas conclusões gerais e ao conhecimento normal das coisas. Isso leva Descartes a considerar o fenômeno da admiração somente no adulto, pois somente ele “se distinguirá pela capacidade para desarraigar-se dos preconceitos sensíveis e para conceber o mundo independentemente das impressões produzidas pelo corpo” (DESCARTES,

1998, p. LXXIII). Por isso ela não aparece quando o autor trata da gênese das paixões primárias, que ocorrem já no início das nossas vidas (artigos 107 a 111). É preciso examinar, então, se os juízos da alma acerca das coisas – que a mantêm ora indiferente, ora admirada – são efeitos de um conhecimento adequado.

Para resumir esse ligeiro transcurso através dos artigos do Tratado cartesiano que versam especificamente sobre a admiração, cumpre notar alguns pontos importantes: a) conforme nos mostra Pascale D’Arcy, é provável que Descartes tenha partido da noção tradicional, que confere à admiração um papel importante e basilar para o conhecimento; b) mas, em consequência disso, a admiração parece não se enquadrar numa dedução estritamente física-mecânica das paixões, de acordo com a proposta metodológica de Descartes; c) enquanto impulso prévio para o conhecimento e tendo uma origem menos primitiva que outras paixões como o desejo, a alegria e a tristeza, ela concorre para a idéia (quicá também oriunda de uma longa tradição) de que a alma pode adquirir, pela liberdade da vontade, um domínio absoluto sobre os apetites corpóreos. Conforme já foi indicado, Espinosa rebate explicitamente essa última hipótese, e com base numa das suas asserções mais ousadas: de que jamais existe uma vontade da alma, livre e independente dos apetites corpóreos, mas há necessariamente uma relação direta entre a potência do corpo para agir e a potência da mente para pensar. Em função disso, Espinosa retira da admiração aquele caráter positivo conferido a ela com base na suposição de que a mente humana pudesse contemplar com neutralidade, livre das determinações corpóreas, algum objeto à distância, e com ele se admirar de maneira proveitosa.

No TRATADO BREVE, um escrito de juventude e anterior à ÉTICA, Espinosa segue Descartes, colocando a admiração em primeiro lugar. Porém, ele adverte que exporá a maneira como se originam as paixões conforme elas surgem no primeiro gênero de conhecimento, que é o da opinião. Pois ele diz que todas as paixões procedem da opinião – conhecimento resultante de conjeturas e imaginações. Do conhecimento racional resultariam os “bons desejos” e do conhecimento claro “o amor verdadeiro e sincero”. Portanto, a dedução das paixões não segue a ordem do conhecimento adequado, mas sim, como elas são dadas no conhecimento do primeiro gênero, sujeito a erros.

A admiração não se encontra na origem de um conhecimento qualquer, mas sim, ocorre diante de determinado conhecimento já constituído: “é a primeira que se encontra em quem conhece a coisa pelo primeiro modo”. É que, pelo primeiro modo de conhecimento, nós chegamos a uma conclusão geral a partir de alguns casos particulares. Na ÉTICA, esse conhecimento se chama experiência vaga: inferimos de alguns casos particulares que a água sempre é apropriada para apagar o fogo. Os exemplos utilizados por Espinosa no TRATADO BREVE são muito interessantes.

Se alguém somente viu ovelhas com rabo curto se admirará diante das ovelhas de Marrocos, que o têm comprido. Assim também se diz de um camponês, que se convencera de que fora dos seus campos nada mais existia e que, tendo-lhe desaparecido num belo dia uma vaca e vendo-se obrigado a ir buscá-la muito longe, ficou muito admirado de que fora de seus pequenos campos existia tão grande quantidade de outros campos. E é certo que isso ocorre também para muitos filósofos, os quais foram levados a acreditar que fora do pequeno campo do globo terrestre, onde estão, não existia nenhum outro, uma vez que não o observam (ESPINOSA, 1990, pp. 103-4).

É, pois, a partir de um conhecimento arraigado em forma de hábito que ocorre nos homens a admiração. Através dela Espinosa também explica os milagres no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO. Quando determinado fenômeno natural ultrapassa a percepção normal das coisas, os homens o interpretavam como milagroso. E se a admiração é uma paixão que abala o conhecimento do primeiro gênero, ela na verdade consiste somente num efeito dele, mas nunca pode ser tomada como causa positiva de um conhecimento qualquer. “Em contrapartida, jamais existe admiração naquele que chega a conclusões corretas por raciocínios adequados” (Id., p.104). Nota-se, portanto, que Espinosa retira da admiração o papel que ela tinha como propulsora do conhecimento. E, embora no TRATADO BREVE siga de perto a dedução operada por Descartes n’AS PAIXÕES DA ALMA, Espinosa já saliente desde o começo que essa é a ordem comum das paixões na medida em que elas resultam do primeiro gênero de conhecimento. A admiração é primeira justamente naquele procedimento falaz em que os homens, quando procuram conhecer a natureza, partem dos efeitos para encontrar as causas. Numa dedução genética das

afecções, que vá da causa aos efeitos, a ordem haveria de ser diversa, e a admiração, deslocada desse lugar privilegiado de primeira e propulsora do conhecimento. É o que ocorre na ÉTICA.

Na parte III da ÉTICA lemos que a base de todas as paixões é o *conatus*: Cada coisa se esforça o quanto pode para perseverar em seu ser, e esse esforço é a essência atual dessa coisa (proposições 6 e 7). E como a potência de agir do nosso corpo é diretamente proporcional à potência de pensar da nossa mente, esforçamo-nos para imaginar tudo o que acrescenta a potência de agir do nosso corpo (prop. 12). É a partir desse esforço que surgem todas as afecções, deduzidas em ordem e expostas ainda num quadro sintético, em apêndice à parte III da ÉTICA, no qual Espinosa oferece a definição das afecções. Vejamos então a ordem seguida nesse quadro.

A paixão primeira e fundamental é o desejo: “[...] a própria essência do homem, na medida em que é conhecido como determinado a fazer qualquer coisa por uma afecção qualquer dada nele” (ESPINOSA, 1983, p. 211). O desejo aqui tem uma acepção universal, refere-se a todos os esforços, impulsos, apetites e volições do homem, sejam inatos ou adquiridos, seja o homem consciente deles ou não. Em suma, o desejo é o *conatus* universal, que dá origem a toda a diversidade de afecções.

Ao desejo seguem imediatamente a alegria e a tristeza: “A alegria é a passagem do homem de uma menor para uma maior perfeição”; “A tristeza é a passagem do homem de uma maior para uma menor perfeição” (Id, p. 212). Enquanto o desejo é a impulsão originária, a alegria e a tristeza sinalizam o processo resultante desse impulso. Não se trata, pois, de um estado fixo, pois nesse caso não haveria afecção alguma. As afecções de alegria e de tristeza consistem em atos pelos quais é aumentada ou diminuída a nossa potência de agir.

Agora, face a esse movimento afetivo originado no desejo, a admiração assinala justamente um estado fixo, conforme podemos coligir pela sua definição: “A admiração ocorre quando, da imaginação de uma coisa, a mente permanece presa, porque esta imaginação singular não tem conexão alguma com as outras” (Id., p. 212). À primeira vista pareceria que essa imaginação singular pudesse ser o estímulo inicial para o conhecimento da respectiva coisa imaginada assim de maneira singular. Pois o conhecimento adequado nos desvela a essência das coisas singulares. Porém, o

encadeado das nossas imagens não segue o encadeamento da causalidade natural das coisas. As imagens se sucedem umas às outras de acordo com a disposição do nosso corpo, e pela sucessão das imagens que nós temos não conhecemos a causalidade natural das coisas. Assim, quando a imagem de uma coisa nova nos aparece, ficamos presos a essa imagem sem reconhecer o encadeamento causal de sua existência. Pois além de o ordenamento das nossas imagens não seguir a causalidade natural das coisas, a suspensão numa determinada imagem que não se enquadra no nosso próprio ordenamento suprime na mente a possibilidade de conhecer qualquer ordenamento, seja das nossas imagens, seja da causalidade natural das coisas. Por isso, a admiração é destituída de qualquer interesse epistemológico e “[...] não provém de nenhuma causa positiva, mas somente da ausência de uma causa que, da consideração de uma determinada coisa a determina a pensar em outras” (Id, p. 212).

Da admiração seguem uma série de outras paixões totalmente negativas, como a consternação, a veneração e o horror, o desprezo, a derrisão e o desdém. São as paixões comumente encontradas nos ânimos supersticiosos. Espinosa, portanto, não considera que a admiração seja um estímulo para o conhecimento e que este naturalmente substitui a admiração, da qual o indivíduo se veria finalmente liberado. Também não tem sentido falar-se em uma paixão que fosse contrária à admiração, devido à acepção inteiramente negativa dela, assinalando a ausência de uma causa que levasse a mente a pensar. E se, por um lado, o conhecimento sempre vem acompanhado de paixões como o desejo, a alegria e o amor, por outro lado, da admiração seguem paixões tristes responsáveis por diversos preconceitos e pela superstição.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

D'ARCY, Pascale. Prefácio e notas. In: DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA. **Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage, 1972, 4bd.

_____. **Tratado breve**. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.

TEIXEIRA, Livio. **Ensaio sobre a moral de Descartes**. São Paulo: Brasiliense, 1990.



PREFÁCIO AO *DE TRIBUS IMPOSTORIBUS* (1700)¹

SEBASTIAN KORTHOLT

TRADUÇÃO E NOTAS:

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO* E FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO**

Sobre Spinoza², o celeberrimo Pierre Bayle³ tem escrito desde o tempo de meu pai. Ele tratou mais completamente sobre a vida, os escritos e os adversários de Spinoza do que o editor das *Opera posthuma*⁴ que só mencionou brevemente seu modo de vida. Se eu acrescentasse algumas informações pouco conhecidas e até agora inéditas, eu creio que estarei fazendo algo de que me agradecerá o Benévolo Leitor⁵. Mas não acrescentarei nada que eu não tenha reunido pessoalmente, alguns anos atrás, quando estive em La Haye, da boca de homens cultos e muito honrados, principalmente de membros da casa de Spinoza e de

seu hospedeiro H. van der S...⁶, homem digno de confiança e um pintor extremamente talentoso, que inclusive desenhou o rosto do ateu. Segundo estas testemunhas, Benedictus Spinoza era filho de um comerciante judeu em Amsterdã e era chamado Baruch. Em sua juventude ele já causava a seu pai grandes desgostos, pois embora destinado ao comércio ele se dedicava inteiramente as letras⁷. A língua latina ele aprendeu com avidez sob a orientação e os auspícios de uma jovem culta, junto com o senhor Kerck...⁸ de Hambourg, aluno com quem mais tarde ela se casou.

[2] Com a morte de seu pai, Spinoza partiu de sua cidade natal, deixando sua herança (com a única exceção de uma cama) para seus familiares. Não abandonou nunca as Províncias Unidas, mas se dirigiu primeiro a Rhijnsburg, depois para Voorburg e por fim foi para La Haye, onde o já mencionado H. van der S. lhe forneceu comida e hospedagem, e onde viveu uma vida extremamente solitária. É certamente verdade o relato do editor⁹, da *OPERA POSTHUMA* do Ateu¹⁰, de que ele ficou em casa por vários meses naquela época. Por ser muito aplicado, se dedicava a seus estudos inclusive em plena noite e a maior parte de seus escritos tenebrosos foram redigidos a luz de vela¹¹ entre as dez da noite e três da manhã, e quase sempre durante o dia se abstinha de contato com os outros homens¹², assim não passaria uma hora sem se perder a si mesmo e também aos demais. A exatidão desta informação é confirmada pelo senhor Christ. Nic. Von Greiffencrantz¹³,

* Professor do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

** Graduanda em FILOSOFIA na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e BOLSISTA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA PIBIC-CNPQ.

¹ **Nota dos Tradutores:** Redigido por Sebastian Kortholt como prefácio para a reedição de 1700 do livro que seu pai, Christian Kortholt (1633-1694), publicou em 1680 contra Hobbes, Herbert of Cherbury e Spinoza intitulado *DE TRIBUS IMPOSTORIBUS*. Segundo Wolf, o título é *DE TRIBUS IMPOSTORIBUS MAGNIS*. (Nota de Wolf, p. 190).

Utilizamos como base para nossa tradução, o texto FROM SEBASTIAN KORTHOLT'S PREFACE TO CHRISTIAN KORTHOLT'S BOOK, "ON THREE GREAT IMPOSTORS" (1700), de A. Wolf, in: *THE OLDEST BIOGRAPHY OF SPINOZA. Edited with translation, introduction, annotations by A. Wolf*. N. Y. e London, publicado pela Kennikat Press, p. 164-170, (1927 e 1970). No entanto, a tradução de Wolf não tem os dois últimos parágrafos, que traduzimos do *PRÉFACE AU DE TRIBUS IMPOSTORIBUS* (1777), in: *ÉCRITS SUR SPINOZA. Textes choisis et présentés par Françoise Charles-Daubert et Pierre François Moreau*. Publicado pela Berg International, Paris, p. 180-181, 1983, da qual adotamos também a divisão em parágrafos. Além destas, cotejamos nosso texto com a tradução feita por Atilano Domínguez, in: *BIOGRAFIAS DE SPINOZA. Selección, traducción, introducción, notas y índices por Atilano Domínguez*. Publicada pela Alianza Editorial, Madrid, p. 91-95, 1995.

² **NT:** Optamos por manter a grafia original para a maioria dos nomes próprios citados (inclusive o de Spinoza, grafado com s), bem como para os nomes de obras citadas pelo autor que não possuam tradução para o português. No entanto, sempre que nos referirmos a Spinoza em nossas Notas, utilizaremos a grafia mais usual atualmente, com z.

³ **NT:** Trata-se do autor do *DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE*, Verbete SPINOZA, que pode ser encontrado no *Tome II*, p. 1083*-1100, (1ª ed.) de 1697; ou no *Tome III*, p. 1767-1788, *Édition II* (1702); ou ainda no *Tome Treizième*, p. 416-468, *Nouvelle édition* (6ª ed.), de 1820.

* Na edição de Atilano está p. 1038-1100 (Conforme *Op. Cit.*, p. 91).

⁴ **NT:** No original: *ŒUVRES POSTHUMES* (em francês). Optamos pelo título original em Latim.

⁵ **NT:** Estes termos iniciam-se com maiúsculas em Wolf.

⁶ **NT:** Trata-se de Hendrick van der Spycck.

⁷ **NT:** Kortholt é o único a dar esta informação. (Nota da tradução dos *ÉCRITS*, p. 177).

⁸ **NT:** Dick (ou Theodor) Kerckrinck.

⁹ **NT:** Trata-se de Jarigh Jelles, autor presumido de outro *Prefácio*, o das *OPERA POSTHUMA* (1677).

¹⁰ **NT:** Wolf escreve este termo com a primeira letra maiúscula.

¹¹ **NT:** No original: *by lamplight*. Tanto a tradução do Atilano quanto a dos *ÉCRITS* não mencionam a luz artificial.

¹² **NT:** A tradução dos *ÉCRITS* inverte o sentido desta frase: "[...] *ses journées, il les consacrait à la vie sociale, [...]*."

¹³ **NT:** Cf. nota de A. Wolf, Chr. N. Greiffencrantz foi um diplomata alemão. Ele representava o Duque de Holstein em Viena em 1688. Alguma das cartas que trocou com Leibniz foram preservadas na Biblioteca de Hanover (WOLF, *Op. Cit.*, p. 191).

Conselheiro do Sereníssimo Duque de Holstein, que tratou com Spinoza em La Haye no septuagésimo segundo ano deste século [1672]¹⁴, em uma carta ao meu pai enviada no dia 6 de Abril de 1681¹⁵ de Holms, na Suíça, em que diz: “*ele parecia, disse ele, viver inteiramente para si, sempre solitário e envolvido em seus estudos*”. Sêneca teria dito de Spinoza o mesmo que dizia finamente de Servilius Vatia, quando passando pela casa de campo em que ele sempre se escondia como num túmulo: “Aqui está enterrado Vatia”.

[3] Algumas vezes no entanto ele procurou distração mental polindo lentes, que seu senhorio me mostrou junto com desenhos¹⁶ feitos pela mesma mão, como objetos dignos de apreciação. Ocasionalmente, em momentos de ócio, conversava com homens cultos e importantes, aos quais permitia a visita ao invés de sair de seu caminho para encontrá-los, e tratava com eles de assuntos de Estado. Ele pretendia ter renome de político, e seu espírito e sua reflexão o tornavam capaz de prever com perspicácia eventos futuros, que ele com frequência previa a seus hóspedes. Ele não excluía sempre os judeus da convivência habitual em sua casa¹⁷, e devotou um pouco de seu tempo a discípulos aos quais inoculava gratuitamente o veneno de suas teses. Pois ele era gratuitamente um Ateu malvado. Ele se proclamava no entanto cristão, e não só freqüentava as assembléias dos reformados e dos luteranos¹⁸, como sempre persuadia e exortava os outros a freqüentar os lugares de culto, recomendava vivamente aos membros de sua casa certos pregadores do evangelho. Jamais saiu dos lábios de Spinoza um juramento ou uma observação frívola sobre Deus; tampouco abusou do vinho e levava uma vida muito rigorosa. Somente pagava ao seu hospedeiro oitenta Florins holandeses por prazo de vencimento, e não gastava mais do que quatrocentos por ano. Ele não tinha nenhum desejo por dinheiro, pois se fosse um homem ávido de glória, ou ao menos mais ambicioso, não teria recusado algumas vezes o posto de professor que lhe havia sido oferecido; ou mais orgulhoso, ele talvez tivesse

escolhido ser cruelmente feito em pedaços em companhia de seus amigos De Witts, desde que a uma vida breve, correspondesse uma eternidade de glória.

[4] Quando completou quarenta e quatro anos, dos quais viveu seis escassamente¹⁹ com o já referido pintor, o filósofo, exausto de noites de intenso trabalho, caiu doente. Mesmo assim ele continuava a refletir sobre a vida, e não lhe vinha à mente a morte iminente. Em 21 de fevereiro de 1677, ele disse ao seu hospedeiro, que estava indo escutar um pregador a tarde, “Se Deus quiser, retomaremos nossa conversa após o sermão”. Mas antes do retorno de seus hospedeiros, ele desistiu de sua alma impura e, placidamente, deu seu último suspiro na presença apenas de um doutor²⁰ em medicina de Amsterdam. Quanto a saber se tal fim pode convir a um ateu, há muito que isto tem sido objeto de discussão entre os sábios.

[5] Depois da morte de Spinoza, muitos homens importantes, dentre eles Cl. [Cornelis]²¹ Bontekoë²², tentaram com afínco adquirir os livros que deixara. Porém, Spinoza, assim como Hobbes, não se preocupava em manter grandes estoques de livros e havia deixado escassos quarenta²³, que foram vendidos por altas somas. Entre eles não foram encontrados o *TRAITÉ DE L'ARC-EN-CIEL*, que Spinoza havia escrito com muito labor, e que o editor de sua OPERA POSTHUMA pensa que talvez ainda esteja escondido em algum lugar²⁴. Mas por outro lado eu tenho por certo que o autor, no ano mesmo de sua morte, enviou o livro não

¹⁹ NT: No original: *and had scarcely lived six years*. A tradução do Atilano fala em “quase seis anos” (*casi seis*); a tradução dos ÉCRITS “mais de seis anos” (*plus de six ans*).

²⁰ NT: Ao narrar o último dia de vida de Spinoza, Colerus designa este médico apenas pelas iniciais LM. Na nota 64 de sua tradução da BIOGRAFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA, Atilano afirma que *El doctor L.M. es sin duda Lodowijk Meyer* (*Op. Cit.*, p. 252). A versão de Émile Saisset, a edição da *Pleïade*, a tradução de Mario Calés e a versão de Pollock para a biografia feita por Colerus não fazem nenhuma referência a Lodowijk Meyer.

²¹ NT: Segundo Atilano (*Op. Cit.*, p. 94).

²² Nota de A. Wolf: Cornelis Bontekoë era doutor em La Haye. (*Op. Cit.*, p. 192)

²³ Nota de A. Wolf: O inventário oficial de Spinoza enumera 161 livros e não 40. O texto do inventário encontra-se em Freudenthal, *LEBENS GESCHICHTE SPINOZA'S...*, p. 160-164, e há uma versão francesa em Van Rooyen, *INVENTAIRE DES LIVRES DE BÉNÉDICT SPINOZA*. [NT: A tradução do Atilano considera esta cifra “muito baixa” (*La cifra de libros es muy baja*); a tradução dos ÉCRITS, em nota, considera este número “falso” (*Faux*) e remete ao inventário da biblioteca de Spinoza (*Cf. l'inventaire de la bibliothèque*)]. Pode-se consultar a relação dos livros da biblioteca de Spinoza em:

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **Biblioteca do Spinoza**. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/14760.html>>. Acesso em: 10 ago. 2008.

²⁴ Nota de A. Wolf: Veja o Prefácio da B. D. S. OPERA POSTHUMA.

¹⁴ NT: Acréscimo do tradutor (A. Wolf). Na tradução dos ÉCRITS e na do Atilano, o ano está incorporado ao texto.

¹⁵ NT: Na tradução dos ÉCRITS está 7 de abril e na tradução do Atilano está 9 de abril.

¹⁶ NT: Colerus (*VIE DE SPINOZA*) também cita desenhos feitos por Spinoza.

¹⁷ NT: Kortholt é o único a dar esta informação, e Freudenthal a utiliza em sua biografia (*DAS LEBENS SPINOZA'S...*, 1927, p. 77). Colerus afirma o oposto. (Nota da tradução dos ÉCRITS, p. 179).

¹⁸ NT: Bayle retoma estas afirmações, contraditas por outros biógrafos. (Nota da tradução dos ÉCRITS, p. 179).

para as chamas²⁵ mas para o fogo²⁶, no mesmo dia em que as procissões pelas ruas de La Haye foram iluminadas por festivos fogos de artifício. Ele observou que estava imitando aqueles alegres e cintilantes fogos e produzia em sua casa alegres e festivas chamas, acrescentando: “Eu trabalhei muito tempo e meditei muito sobre estes assuntos e a redigir estes textos, que, agora estou seguro, ninguém irá ler”. Oxalá tivesse lançado ao fogo vingador seus trabalhos restantes, que haveriam de cobrir de trevas a luz da claríssima verdade, produtos de uma fantasia errante, espectros horríveis de um portal diabólico, que deveriam ter sido relegados ao inferno de onde vieram, pois se tivessem sido queimados, não arrastariam a alma de nenhum leitor às chamas que não podem ser apagadas! Mas para que não parasse de incomodar mesmo depois de morto, no dia anterior ao de sua morte entregou os livros que havia escrito aos cuidados de seu hospedeiro, que lembrou-lhe de sua mortalidade, para que fossem entregues a Joh. Riversenius²⁷, livreiro em Amsterdam. Assim foi feito, e no mesmo ano em que foram publicados sua B. D. S. OPERA POSTHUMA, deu origem às opiniões mais diversas; porém, os homens sensatos as julgaram discordantes e ímpias além das medidas. **[FIM DO TEXTO DO A. WOFF]**. Foi em vão que o editor fez o elogio de sua utilidade e da fictícia piedade do autor. Porque jamais os espinhos dão figos ou uvas²⁸. Eis uma palavra do Salvador que parece visar Spinoza, que deforma os testemunhos das Santas Escrituras e os símbolos da doutrina celeste: “Eles caíram entre os espinhos, e os espinhos cresceram e os sufocaram”.

[6] Em boa hora, pois, que Spinoza, pai de opiniões monstruosas, não tenha dado a última mão ao texto sagrado que havia começado a traduzir ao latim²⁹, e que não tenha dado ao público a obra de Deus desfigurada por seus cuidados.

²⁵ **NT:** Wolf põe entre colchetes o termo *candle*, significando que o livro não foi queimado na “chama” [da vela], mas lançado ao fogo (*Op. Cit.*, p. 169). Já a tradução do Atilano e a dos ÉCRITS, interpretam esta passagem como significando que o livro não foi enviado para publicação e sim, enviado às chamas.

²⁶ **NT:** Colerus afirma a mesma coisa. Mas este texto foi encontrado no século XIX e é considerado hoje em dia como uma obra de Spinoza.

²⁷ **NT:** Trata-se de Jan Rieuwertsz.

²⁸ O jogo de palavras sobre *spina* (*épine*) [espinhos], *spinus* (*épineux*, [espinhos] coberto de *épine*), Spinoza, já está no livro de Kortholt pai, que faz alusão à terra coberta de espinhos, desde a maldição divina, em punição ao pecado de Adão (“*spinosa ex divina maledictione terra*”). – Citado por Dunin-Borkowski, *DER JUNGE DE SPINOZA*, p. 57). Encontramos nos autores mais diversos. (Nota da tradução dos ÉCRITS, p. 180).

²⁹ Ao holandês, segundo Colerus. [Nota da tradução dos ÉCRITS, p. 181; Atilano também faz esta ressalva (*Op. Cit.*, p. 246)].

[7] Eis o que eu tinha a dizer sobre este famoso ateu. Omiti muitas informações que eu poderia acrescentar, para não tomar mais tempo daqueles que vão ler o livro de meu pai. A ocasião de reeditar esta obra foi propiciada por Pierre Bayle, que recentemente me solicitou e por Thomas Burnet³⁰, cavaleiro da Inglaterra, que a solicitou-me muitas vezes.



³⁰ O teólogo e filósofo inglês, Thomas Burnet (ca. 1635-1715) é conhecido por sua oposição a Locke. (Nota da tradução de Atilano, p. 246).

RESUMOS DOS ARTIGOS

SOBRE A IMAGINAÇÃO PROJETIVA EM SPINOZA

ALEX LEITE

RESUMO

A *imaginação projetiva* para Benedictus de Spinoza empenha-se em ultrapassar falsas concepções sobre o *bem* e o *mal*, o *perfeito* e o *imperfeito*. A partir da análise do artigo *L'importance du mécanisme de projection imaginatif au sein de la démarche éthique spinozienne* de Andrea Zaninetti, pretendemos responder à questão se há na imaginação um mecanismo projetivo que pode se tornar danoso às relações intersubjetivas?

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza. *Ética*. Imaginação. Bem. Mal.

ABSTRACT

To Benedictus de Spinoza the *projective imagination* aims to trespass false conceptions on *good* and *evil*, *perfect* and *imperfect*. Through the analysis of Andrea Zaninetti's article *L'importance du mécanisme de projection imaginative au sein de la démarche éthique spinozienne* we intend to answer if exists in imagination a projective mechanism that can become harmful if related in a intersubjective way.

KEY-WORDS: Spinoza. Ethic. Imagination. Good. Evil.



ESPINOSA E A CRÍTICA DAS MONARQUIAS ABSOLUTISTAS

ANDRÉ MENEZES ROCHA

RESUMO

Neste artigo examino a questão do político numa passagem do capítulo 17 do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO de Espinosa. Trata-se de um trecho em que Espinosa analisa o alcance e os efeitos de uma política violenta cuja intervenção, pela censura, abarca mesmo as paixões e a liberdade de consciência dos cidadãos. Esta política violenta é a teologia política, arte de impor dogmas e controlar cidadãos. Do alcance imprevisto e dos efeitos nefastos da teologia política, Espinosa conclui pela precisão de elaborar uma nova arte política, segundo ele nunca antes feita nem mesmo pelos republicanos de Roma, arte política de produzir instituições democráticas para assegurar a liberdade e a segurança dos indivíduos.

PALAVRAS-CHAVE: Paixões. Política. Teologia-política. República livre.

ABSTRACT

In this article I examine the subject of politics in a passage of the chapter 17 of Spinoza's THEOLOGICAL-POLITICAL TREATISE. It is a passage in that Espinosa analyzes the reach and the effects of a violent politics whose intervention, for the censorship, does embrace the passions and the freedom of the citizens' conscience. This violent politics is the political theology, art of to impose dogmas and to control citizens. Of the unexpected reach and of the disastrous effects of the political theology, Espinosa ends for the need of elaborating a new a new political art, according to him never before done not even for the republicans from Rome, political art that can produces democratic institutions to assure the freedom and the individuals' safety.

KEY-WORDS: Passions. Politics. Political theology. Free republic.



DETERMINAÇÕES ENTRE DESEJO E CULTURA NA FILOSOFIA DE SPINOZA

DANIEL SANTOS DA SILVA

RESUMO

De maneira alguma é possível separar, em uma análise profunda, o desejo humano da criação cultural, já que o homem é quem produz a cultura e o homem, em Spinoza, é desejo. Nós tentamos, pois, fazer a relação, na filosofia de Spinoza, entre o desejo e a cultura, sua mútua determinação e a verdadeira importância da imaginação para a formação das expressões culturais.

PALAVRAS-CHAVE: Desejo. Cultura. Spinoza. Imaginação. Determinação.

RÉSUMÉ

Il n'est pas possible de séparer, dans une analyse profonde, le désir humain de la création culturelle, puisque l'homme est celui qui produit la culture et l'homme, chez Spinoza, est désir. Nous essayons donc de faire la relation, dans la philosophie de Spinoza, entre le désir et la culture, leur détermination mutuelle et la vraie importance de l'imagination pour former des expressions culturelles.

MOT-CLÉS: Désir. Culture. Spinoza. Imagination. Détermination.

**ONTOLOGÍA Y ESTÉTICA: LA OTRA DISCUSIÓN DE HEGEL CON SPINOZA**

EZEQUIEL IPAR

RESUMO

Son muy conocidas las diferencias que existen entre la dialéctica hegeliana y la ontología spinoziana. Esas diferencias han sido frecuentemente señaladas por diversos filósofos contemporáneos como Deleuze, Macherey, Rousset y Yovel, tan sólo por mencionar algunos. En todos los casos, se ha destacado con mucha precisión (siendo paradigmático en este sentido el famoso libro de Macherey HEGEL OU SPINOZA) las implicancias de estas diferencias en el campo de la ética y la filosofía política. Lo que nos proponemos en este artículo es comenzar a explorar esas diferencias en el campo de la estética. Vale decir, nos proponemos analizar la relación entre ontología y estética que puede ser pensada en el marco de la polémica filosófica de Hegel con Spinoza. En tal sentido, analizamos un pasaje de las LECCIONES DE ESTÉTICA de Hegel que despliega, luego de una magnífica alusión a las dificultades mundo natural para devenir bello, una discrepancia muy significativa con la ontología de Spinoza para los fines de una filosofía estética.

PALAVRAS CLAVE: Estética. Ontología. Movimiento. Acción. Individuación.

ABSTRACT

There are well known the differences between Hegel's dialectic and Spinoza's ontology. These differences are part of the essential work of contemporary philosophers as Deleuze, Macherey, Rousset and Yovel, only to mention the best known ones. In every case there has been remarked (and here Macherey's HEGEL OU SPINOZA is paradigmatic) the relationship between these differences and fundamental problems of Ethics and Political Philosophy. What we pretend to do in this article is to explore the meaning of these differences in the ground of aesthetics philosophy. We pretend to analyze the relationship between ontology and aesthetics in the frame of the polemic between Spinoza and Hegel. In that way, we consider once again Hegel's VORLESUNGEN FÜR ÄSTHETIK, specially a wonderful passage where Hegel relates the difficulties of the natural world to become "beautiful", in order to study his discrepancies with Spinoza's ontology.

KEY-WORDS: Aesthetic. Ontology. Movement. Action. Individualization.



O CONCEITO DE DEMOCRACIA EM ESPINOSA E ROUSSEAU

FABIO PEREIRA SOMA

RESUMO

Queremos mostrar como é possível uma aproximação entre Rousseau e Espinosa dentro do pensamento político e da determinação do conceito de democracia. Essa inquietação surge ao analisarmos o princípio teórico adotado para as construções filosóficas de cada um dos pensadores abordados.

PALAVRAS-CHAVE: Política. Direito. Democracia. Liberdade. Autolegislação.

ABSTRACT

We want to show how is possible an approach between Rousseau and Espinosa in the political thought and in determination of the democracy concept. This concern arises when we look at the theoretical principle adopted for the philosophical constructions of each one of the philosophical thinkers approached.

KEY-WORDS: Politics. Entitlement. Democracy. Freedom. Autolegislation.



A POESIA-DEDICATÓRIA DOS PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA

HOMERO SANTIAGO

RESUMO

O artigo propõe uma apresentação da poesia-dedicatória presente nos PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA, bem como de seu provável autor, Johannes Bouwmeester.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa. Johannes Bouwmeester. Luís Meyer. Cartesianismo. Círculo espinosano.

RÉSUMÉ

L'article propose une présentation du poème paru dans les PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE, aussi bien qu'une présentation de son probable auteur, Johannes Bouwmeester.

MOT-CLÉS: Spinoza. Johannes Bouwmeester. Louis Meyer. Cartésianisme. Cercle spinoziste.



TWO PROBLEMS WITH SPINOZA'S ARGUMENT FOR SUBSTANCE MONISM

LAURA ANGELINA DELGADO

RESUMO

Na Parte I da ÉTICA, Spinoza apresenta sua tese central metafísica, que há somente uma substância no Universo. Esta substância é identificada com Deus, ou a Natureza, e é pensada como numericamente uma só, infinita e existindo necessariamente. Jonathan Bennett (1984) tem discutido que o argumento para o monismo substancial apóia-se acima de duas premissas. Estas são: (1) "Deve haver uma substância com cada atributo possível", e (2) "Não pode haver duas substâncias com um atributo comum" de onde segue a conclusão: "Não pode haver mais de uma substância". Adoptando a estrutura de Bennett, a autora discute que Spinoza usa seu argumento ontológico para trazer à existência uma substância que possui infinitos atributos. A autora argumenta também que a pretendida demonstração (2) de Spinoza não regula completamente os possíveis cenários que ele necessita regular com o fim de estabelecer seu monismo substância.

PALAVRAS-CHAVE: Substância. Monismo. Atributos. Modos. Ontológico.

ABSTRACT

In Part I of the *ETHICS*, Spinoza presents his central metaphysical thesis that there is only one substance in the universe. This substance is identified with God, or Nature, and is thought of as numerically one, infinite and necessarily existing. Jonathan Bennett (1984) has argued that the argument for substance monism rests on two premises. These are: (1) “There must be a substance with every possible attribute”, and (2) “There cannot be two substances with an attribute in common”, from which the conclusion “There cannot be more than one substance” follows. Adopting Bennett’s structure, I argue that Spinoza uses his ontological argument to define into existence a substance that possesses infinite attributes. I also argue that Spinoza’s alleged demonstration of (2) does not fully rule out the possible scenarios that he needs to rule out in order to establish his substance monism.

KEY-WORDS: Substance. Monism. Attributes. Modes. Ontological.



A FIGURA DE ADÃO NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE ESPINOSA E NO CONCEITO DE ANGÚSTIA DE KIERKEGAARD: ALGUMAS APROXIMAÇÕES

MARCIO GIMENES DE PAULA

RESUMO

O intuito do presente artigo é analisar a figura de Adão no pensamento de Espinosa e no pensamento de Kierkegaard, notadamente nas suas obras *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* e *O CONCEITO DE ANGÚSTIA*.

PALAVRAS-CHAVE: Adão. Angústia. Espinosa. Kierkegaard. Teologia.

ABSTRACT

The purpose of this article is analyses the figure of Adam in the thought of Espinosa and Kierkegaard, specially in his works *THEOLOGICAL-POLITICAL TREATISE* and *CONCEPT OF ANXIETY*.

KEY-WORDS: Adam. Anxiety. Espinosa. Kierkegaard. Theology.



O PENSAMENTO DO SINGULAR EM ESPINOSA E LEIBNIZ: ENTRE A DETERMINAÇÃO E A EXPRESSÃO

MARIANA CÉCILIA DE GAINZA

RESUMO

As filosofias de Espinosa e de Leibniz constroem o conceito de “Deus” de duas maneiras divergentes. A partir disso, a forma em que pensam o mundo e, dentro dele, a realidade dos seres finitos, também difere essencialmente. O artigo se pergunta pelas maneiras antitéticas de conceber a determinação do singular a expressão do infinito no finito que surgem de ambas as filosofias.

PALAVRAS-CHAVE: Essências singulares. Determinação. Expressão. Continuidade. Antropomorfismo.

ABSTRACT

Espinosa’s and Leibniz’ philosophies construct the concept of “God” in two divergent ways. Because of that, the form in which they think the world and, inside it, the finite beings’ reality, also differs essentially. The article wonders for the antithetic ways of conceiving the determination of the singular and the expression of the infinite in the finite that emerge from both philosophies.

KEY-WORDS: Singular essences. Determination. Expression. Continuity. Antropomorphism.



SPINOZA, NIETZSCHE, DELEUZE - BREVÍSSIMAS VARIAÇÕES EM TORNO DA GRANDE IDENTIDADE

MAURICIO ROCHA

RESUMO

Spinoza e Nietzsche liberaram a Filosofia do seu ideal de fundação metafísica, destituíram a consciência de suas pretensões conhecimento, combateram o modelo *ataráxico* ou *apático* na ética, recusaram o voluntarismo na política. Ambos renovaram o sentido da atividade filosófica e propuseram uma outra concepção do *amor* e da *crítica*: filosofar não é aprender a dominar as paixões, aprender a morrer, aprender a amar o real “tal qual ele é”, “tal qual ele deveria” ou “poderia ser” – mas pensá-lo e avaliá-lo em seu devir ativo. Com eles, a Filosofia se definirá como atividade intempestiva cujo objetivo é a liberação: seja como forma de expressão (*ordine geométrico*, aforismo), de experimentação (do que nos fortalece, ou nos dá alegria), de crítica da superstição e dos postulados da moral “para entristecer os tiranos”, para “vencer o negativo e seus falsos prestígios”, para “prejudicar a tolice” – tal como nota Deleuze, que de ambos se apropria em favor de seu próprio devir filosófico.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Deleuze. Expressionismo. Univocidade.

ABSTRACT

Spinoza e Nietzsche freed philosophy of its idea of metaphysical foundation, dismissing conscience of its pretensions, fighting the *ataractic* and *apathetic* model in Ethics, refusing a political volunteering. They both renewed the senses on philosophical activity proposing new conceptions of *love* and *critics*. Practicing philosophy is not about dominating passions or learning how to die, it's not love for reality the way it is, or its supposed to be but it's to think and evaluate reality in its *active becoming*. With them philosophy is defined as a stormy activity which aims to freedom: be it as expression of itself (*ordine geométrico*), be it as experimentation (of the things that make us happy, brings joy), critics on superstitions and moral rules “to make the tirans unhappy”, “to defeat the negative and its false prestige” – as noticed by Deleuze – who uses both in his own sake.

KEY-WORDS: Nietzsche. Deleuze. Expressionism. Univocity.



ESPINOSA E O USO RESERVADO DA ADMIRAÇÃO NA GÊNESE DAS AFECÇÕES

SÉRGIO LUÍS PERSCH

RESUMO

Fazemos um breve confronto entre Descartes e Espinosa, no que diz respeito ao lugar que cada um reserva à admiração, aquele nas PAIXÕES DA ALMA e este na parte III da ÉTICA. No final verificaremos que a admiração, para Espinosa, deixa de ocupar a posição privilegiada de propulsora do conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa. Descartes. Paixões. Afecções. Admiração.

ABSTRACT

We make a brief confrontation between Descartes and Spinoza, respect at the place that each one reserve to admiration, one in THE PASSIONS OF THE SOUL and the other in ETHICS part III. Finally we will verify that, for Spinoza, admiration leaves to occupy the privileged position as propeller of knowledge.

KEY-WORDS: Spinoza. Descartes. Passions. Affections. Admiration.



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 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 artigos ou resenhas originais, ou traduções inéditas em português ou castelhano, os Direitos Autorais para os textos publicados na revista **Conatus** permanecem com o autor, havendo apenas a cessão do direito de primeira publicação à revista **Conatus**. No caso do texto ser publicado noutras revistas ou livros, solicitamos que o autor cite a revista **Conatus** como local original de publicação.

No caso de traduções solicitamos que sejam observados os dispositivos legais pertinentes, aplicados no país do tradutor, para os Direitos Autorais do autor a ser traduzido, evitando com isto o desrespeito aos direitos do autor. No caso do Brasil, deve-se consultar a **Lei 9610, de 19 de fevereiro de 1998**, que prevê no Capítulo III, Artigo 29, inciso IV a necessidade de autorização prévia e expressa do autor para a utilização da obra, por quaisquer modalidades, como por exemplo, a tradução para qualquer idioma. O Artigo 41, do mesmo Capítulo III, prescreve que os direitos patrimoniais do autor perduram por setenta anos contados de 1º de janeiro do ano subsequente ao de seu falecimento, obedecida a ordem sucessória da lei civil.

Como os textos da revista **Conatus** são integralmente disponibilizados ao público, solicita-se que os mesmos sejam utilizados apenas em aplicações educativas, de pesquisa e absolutamente não-comerciais. Além disso, solicita-se também que seja sempre citados a fonte e o(s) autor(es).



PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

A revista **Conatus** será editada semestralmente, no mês de julho e de dezembro. Os prazos para submissão de textos serão:

Para o primeiro número do ano: **Até o dia 15 de abril**

Para o segundo número do ano: **Até o dia 15 de outubro**

PROCESSO DE SUBMISSÃO

Os textos devem ser enviados à revista **Conatus** exclusivamente pelos e-mails seguintes: (**gt_spinoza@terra.com.br** ou **conatus@uece.br**), em anexo no formato .doc, .TXT ou .RTF (mas não .PDF). As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar a sua publicação, com correções ou não, ou a sua rejeição.

Adotamos o sistema duplo-cego como critério para a avaliação dos textos enviados para publicação, por ser o mais democrático e com maior possibilidade de imparcialidade. Neste sistema, o texto é enviado sem nenhuma identificação do seu autor a dois pareceristas. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.



FORMATÇÃO 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. 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.
2. Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um *ABSTRACT* e *KEY-WORDS* com as mesmas formatações.
3. Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.
4. Deve-se também acrescentar as REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, conforme os modelos a seguir:

4.1 LIVRO

LARRAURI, Maite; MAX. **La felicidad según Spinoza**. Valência: Tàndem, 2003.

4.2 ARTIGOS EM PERIÓDICOS

DUTRA, Delamar José Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio**, Pelotas, n. 10, p.75-96, 1999.

4.3 LIVROS ORGANIZADOS OU COLETÂNEAS

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

4.4 CAPÍTULO DE LIVROS SEM AUTOR ESPECÍFICO

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: _____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, p. 156-170, 1997. (Coleção Trans).

4.5 CAPÍTULOS DE LIVRO COM AUTOR ESPECÍFICO

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos. In: FERNÁNDEZ, Eugenio; CÁMARA, María Luisa de la (Edición de). **El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza**. prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Trotta, p. 495-508, 2007. (Colección Estructuras y Procesos).

4.6 TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **O nome de Spinoza**. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/17139.html>>. Acesso em: 09 abr. 2007.

4.7 PREFÁCIO E OUTRAS PARTES COM AUTOR ESPECÍFICO

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilingüe Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, p. 11-19, 1987. (Textos Filosóficos).



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA *ARGENTUM NOSTRUM*
EM ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, DAVYS
DINGBATS 1, GARAMOND, PCORNAMENTS E SIGNS
MT, IMPRESSA EM PAPEL RECICLADO 75 g/m² da
RIPASA ® PARA A EdUECE, o CMAF E o GT
BENEDICTUS DE SPINOZA EM OUTUBRO DE 2008.

Tiragem:
300 Exemplares

