



Revista
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 2 - NÚMERO 4 - DEZEMBRO - 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 4 - DEZEMBRO - 2008
FORTALEZA, CEARÁ**

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 2 - NÚMERO 4 - DEZEMBRO - 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 4 - DEZEMBRO - 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 Antonio 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 4 - DEZEMBRO - 2008
ISSN: 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN: 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

LEONARDO MOREIRA

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 4 - DEZEMBRO - 2008
ISSN: 1981 - 7517 (VERSÃO IMPRESSA)
ISSN: 1981 - 7509 (VERSÃO ELETRÔNICA)

EDITORIAL, p. 9

OTRA HISTORIA DE ROBINSONES, A TRAVÉS DEL SPINOZISMO LITERARIO
SPINOZA EN BUSCA DE LA IMAGINACIÓN PERDIDA
ALBERTO BEJARANO, p. 11

SPINOZA'S SUBSTANCE: A REPLY TO CURLEY
ALEX GUILHERME, p. 19

CAUSALITÉ ET DÉTERMINATION AU SEIN DE LA DÉMARCHE ÉTHIQUE SPINOZIENNE
ANDREA ZANINETTI, p. 25

SPINOZA: NOMINALISMO, REALISMO E MÉTODO GEOMÉTRICO
BERNARDO BIANCHI BARATA RIBEIRO, p. 41

LA CRÍTICA DE SPINOZA A LOS TRASCENDENTALES
BORIS EREMIEV TORO, p. 53

PERCEPCIÓN Y PLACER EN LA TEMPRANA MODERNIDAD:
LAS RESONANCIAS DE LEIBNIZ EN LA CONCEPCIÓN POSTMODERNA DEL CONSUMO
CECILIA ÁBDO FEREZ, p. 61

ESPINOSA E A TRADIÇÃO ESTÓICA: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE VONTADE
LUIZIR DE OLIVEIRA, p. 67

ATEU DE SISTEMA OU LOUCO ÉBRIO DE DEUS?
O DEUS/NATUREZA DE BENTO ESPINOSA
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA, p. 73

PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA, I (DEFINIÇÕES, AXIOMAS 1-3, PROPOSIÇÕES 1-4)
BENTO DE ESPINOSA
TRADUÇÃO DE HOMERO SANTIAGO, p. 87

DIREITO DE GUERRA E DIREITO COMUM NA POLÍTICA SPINOZISTA
LAURENT BOVE
TRADUÇÃO E NOTAS DE BERNARDO E MARCELO BARATA RIBEIRO, p. 91

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 99

COMO PUBLICAR, p. 105

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

EDITORIAL

Quo magis res singulares intelligimus,
eo magis Deum intelligimus¹.

BENEDICTUS DE SPINOZA

Neste último número de 2008 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando seis artigos produzidos por colegas do exterior – mais precisamente da Colômbia, do Reino Unido, do Canadá, da Argentina e de Portugal –, duas traduções e dois artigos oriundos dos estados brasileiros do Rio de Janeiro, Piauí e São Paulo. Como de hábito, os artigos foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor, ressaltando que no caso das traduções, consideramos o nome do autor original e não o do tradutor.

Assim, iniciamos este número com um texto do professor e pesquisador **ALBERTO BEJARANO** (Colômbia), que vai apresentar e analisar a relação da filosofia de Spinoza com a literatura contemporânea, estudando o caso do texto *VIERNES O LOS LIMBOS DEL PACIFICO*, de Michel Tournier, a partir do comentário de Gilles Deleuze a esta obra.

No segundo artigo, **ALEX GUILHERME** (Reino Unido) expõe e discute a interpretação de Edwin Curley para o conceito de substância de Espinosa, fornecendo a exposição resumida da interpretação de Curley, seguida por duas objeções de sua autoria sobre a mesma, sendo uma textual e a outra filosófica.

Na sequência, no terceiro artigo, o professor **ANDREA ZANINETTI** (Canadá) estuda a relevância dos conceitos de causalidade e de determinação para o esforço ético spinozista – *démarche éthique* –, concebido como o caminho do espírito à sua própria liberação, que se realiza em três etapas – os gêneros de conhecimento.

No artigo seguinte, **BERNARDO BIANCHI BARATA RIBEIRO** discute a questão da linguagem em Spinoza, apresentando-nos o conceito de semiofísica, constatado a partir da consideração inicial de que a condição da razão é a própria natureza e não os nomes, pois Spinoza nega qualquer instrumentalismo que possa implicar o caráter fundacional do seu método.

BORIS EREMIEV TORO (Chile), por sua vez, investiga a compreensão de Spinoza da exposição tomista dos transcendentais, que, segundo Toro, Spinoza interpretou como conceitos nominais, ou seja, como conceitos da imaginação, por necessidade do seu método, que necessitava expurgar do entendimento as ideias consideradas confusas.

¹ Tradução: “Quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus.” (Ética, Parte V, Proposição XXIV).

No sexto artigo, **Cecilia Abdo Ferez** (Argentina), expõe as ressonâncias da filosofia de Gottfried Wilhelm Leibniz na concepção pós-Moderna do consumo, a partir da análise do conceito de prazer no século XVIII em Leibniz, na pintura flamenga e em Baruch Spinoza.

No artigo seguinte, o professor **LUIZIR DE OLIVEIRA**, da UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI, apresenta considerações acerca do diálogo possível entre Espinosa e o Estoicismo, em particular sobre a noção de vontade, com o objetivo de demonstrar que embora partindo de diferentes pressupostos, tanto Espinosa quanto os estóicos pretendem compreender o que fundamenta o agir humano.

De Portugal, **MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA**, envia-nos sua reflexão sobre o ateísmo de Espinosa, a partir da abordagem sucinta de dois modelos divergentes de leitura da religiosidade do filósofo: Pierre Bayle e Novalis.

HOMERO SANTIAGO, nosso colega e colaborador assíduo de São Paulo, dá continuidade à sua tradução dos PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA, de Bento de Espinosa, trazendo-nos as definições, os axiomas e as proposições 1 a 4 da primeira parte.

Encerramos este número com a tradução inédita do texto de **LAURENT BOVE**, que de passagem por nosso país, gentilmente autorizou nossos colegas do Rio de Janeiro, **BERNARDO E MARCELO BARATA RIBEIRO**, a traduzirem texto de sua autoria sobre o TRATADO POLÍTICO.

Aproveitamos o espaço para desculparmo-nos pelo atraso na publicação deste número, que se deveu a fatores alheios a nossa vontade, e para agradecer ao esforço coletivo dos membros do CONSELHO EDITORIAL, que atenderam ao nosso apelo à urgência em emitirem seus pareceres, fazendo-o em tempo recorde. A eles, nosso MUITO OBRIGADO!.

Aproveitamos também, como de praxe, 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)

OTRA HISTORIA DE ROBINSONES, A TRAVÉS DEL SPINOZISMO LITERARIO

SPINOZA EN BUSCA DE LA IMAGINACIÓN PERDIDA

ALBERTO BEJARANO *

Cuando se conoce a Spinoza del todo, no hay nada que hacer. Hay que ser totalmente amigo suyo. No hay otra filosofía más que la de Spinoza". Holderlin.

"La novela de Tournier no se propone explicar, sino mostrar". Deleuze.

"El otro-expresión de un mundo posible", es la idea fundamental que Deleuze, toma de Michel Tournier, en su comentario a VIERNES O LOS LIMBOS DEL PACIFICO (1967), publicado en LÓGICA DEL SENTIDO (1969), apéndice II.2. Esta ponencia se divide en tres partes. Por un lado, mostrar algunas vías de acceso a Spinoza a través de la literatura. Luego, mostrarlos procedimientos filosóficos de Tournier, vía Deleuze; y finalmente, pensar la figura del otro, desde el spinozismo de Tournier-Deleuze.

ORDEN DEL DISCURSO

- I. La literatura como vía de acceso al spinozismo.
- II. Tournier y Deleuze, a través de Spinoza.
- III. *Viernes*, como personaje filosófico. La figura del otro.

I. LA LITERATURA COMO VÍA DE ACCESO AL SPINOZISMO

¿Quién fue Spinoza? ¿Quién no fue Spinoza? O el interés que desde el siglo XVII ha despertado Spinoza en escritores tan diversos como Andrew Marwell, Goethe, Holderlin, Borges o Cernuda. En esta ocasión, Spinoza y el spinozismo percibidos a partir de la literatura contemporánea, y del estudio del caso del escritor francés Michel Tournier y su novela, VIERNES O LOS LIMBOS DEL PACÍFICO.

Matthew Stewart en su reciente libro, titulado *El Hereje y el Cortesano*, traza el paralelo entre Spinoza y Leibniz, y nos muestra a un hombre alejado de los honores, los bienes y los excesos sensuales. Spinoza con su eterno abrigo, que le recordaba el precio del cuerpo y del alma (un día trataron de matarlo, pero Spinoza logró salvarse. A partir de ese día se ponía

siempre el abrigo con las marcas del cuchillo). Ni asceta ni hedonista. Un espíritu libre en la Europa sangrienta del siglo diecisiete. Un ex-judío, no convertido, de familia portuguesa y española, ciudadano de la Holanda republicanamente fugaz, de la mano de los Hermanos de Witt. Spinoza, pulidor de lentes en el día, filósofo en cuerpo y alma, de día y de noche. Filósofo contra-universitario. Filósofo contra-consejero de príncipes. Pero no en un sentido reactivo. Spinoza, cada vez más nuestro contemporáneo, por la vía de Deleuze, de Negri, pero también de Borges y de Michel Tournier.

Spinoza, excomulgado, exiliado, censurado, proscrito. Y a pesar de ello, con el mérito de haber unido a Europa (todos, católicos, protestantes y judíos estaban de acuerdo a la hora de calificar a Spinoza como un peligroso hereje). Spinoza y su ÉTICA, su (y nuestra) filosofía práctica. Afectos que van y vienen, amor y deseo, esa es la cuestión para Spinoza. Un amor sabio, un amor "que no espera ser amado" como escribiera Borges.

Más allá del escaso espacio que le dedicó Spinoza al arte, – si bien se encuentran en la ÉTICA y en su correspondencia algunos ejemplos como su mención a "un sueño que tuve con un negro brasileño" o a los espectros – y de la sentencia spinozista: "*para mi los conflictos humanos no me incitan ni a reír ni a llorar; más bien desarrollan en mi el deseo de filosofar y de observar mejor la naturaleza humana*"¹, sabemos por el inventario de su Biblioteca, el gusto que tuvo Spinoza por la literatura, y en especial por los escritores del siglo de oro español².

¹ Carta # 30 de Spinoza a Oldenburg.

² Sobre la vida de Spinoza, vale la pena reproducir aquí el inicio del extenso estudio que León Dujovne consagró a Spinoza en la UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES en 1942: "en la vida de Spinoza hubo un solo episodio dramático: su expulsión de la Sinagoga por el Colegio de rabinos de Amsterdam. Spinoza tenía entonces algo menos de veinticuatro años. Nacido y educado en Holanda, país del cual nunca salió, cuando quiso defender su conducta de las acusaciones de quienes lo habían excomulgado, redactó una apología cuyo texto no se conoce hoy. Este documento lo compuso Spinoza en la lengua de Castilla. Españoles eran los autores de las novelas, dramas y poesías que tuvo en su biblioteca. En sus libros cita a pensadores de España" (Dujovne, León, SPINOZA, SU VIDA, SU ÉPOCA, SU OBRA, SU INFLUENCIA, 4 vol, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, 1941, p. 21).

* Master en Filosofía y Estética UNIVERSIDAD PARÍS 8. Doctorando en Filosofía y Estética UNIVERSIDAD PARÍS 8. Docente-investigador FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS UNIVERSIDAD EXTERNADO.

El 27 de julio de 1656 fue excomulgado Spinoza. La sentencia, de origen medieval dice lo siguiente: “según la decisión de los ángeles y de acuerdo con el fallo de los santos y de nuestra sagrada comunidad excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruj de Espinoza. Ante nuestros sagrados libros, con los seiscientos trece mandamientos que están escritos entre ellos, lo excomulgamos con la excomunión con que Josué anatemizó a Jericó; con la maldición con que Eliseo maldijo a sus hijos, y con todas las maldiciones que están escritas en la ley; ¡maldito sea de día y maldito sea de noche!; ¡maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse; maldito sea al salir de su casa y maldito sea al regreso; que dios jamás le perdone; que la cólera y la ira de Dios se enciendan contra ese hombre, y que le envíen todas las maldiciones inscritas en el libro de la ley. Y Dios suprima su nombre en la tierra, y para su derrota Dios lo expulse de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del Cielo, como están señaladas en el libro de la Ley. Pero vosotros que permanecéis en Dios, vuestro señor, vivid eternamente. Conjuramos que nadie tenga con él trato ni hablado ni escrito; ni nadie le haga favor alguno; que nadie esté con él bajo un mismo techo o entre las mismas cuatro paredes; que nadie lea ningún papel hecho o escrito por él”³.

Sin embargo, muchos han leído y siguen leyendo los papeles escritos por Spinoza, y continuamos teniendo *trato* hablado y escrito con él. Prueba de ello son las cartas, poemas, cuentos, novelas y ensayos hechos por escritores desde el siglo XVII hasta hoy.

Así como lo precedía, al menos parcialmente el predicador Carolus Teumannn: “desprecia a Benedictus de Spinoza, a su tumba. Aquí yace Spinoza. Si su palabra no puede ser enterrada, que entonces la peste del alma no lo devore nunca del todo. No ha visto el infierno nunca monstruo más horrible”⁴, la palabra de Spinoza no fue enterrada por escritores tan diversos como Coleridge, Wordsworth, Shelley, Byron, Heine, Flaubert, Tolstoy o Camus. O nosotros esta tarde.

No siendo nuestro objetivo comentar aquí ni los principios básicos de Spinoza, ni tampoco las innumerables referencias, implícitas y explícitas de escritores sobre Spinoza, quedémonos sólo, para comenzar, con dos poemas que Borges le dedica al filósofo holandés.

BARUCH SPINOZA

Bruma de oro, el occidente alumbraba
La Ventana. El asiduo manuscrito
Aguarda, ya cargado de infinito.

Alguien construye a Dios en la penumbra
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
De tristes ojos y piel cetrina;
Lo lleva el tiempo como lleva el río
Una hoja en agua que declina
No importa. El hechicero insiste y labra
A Dios con geometría delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más prodigo amor le fue otorgado
El amor que no espera ser amado.

Jorge Luís Borges

SPINOZA

Las traslúcidas manos del judío
labran en la penumbra los cristales
Y la tarde que muere es miedo y frío.
(las tardes a las tardes son iguales.)
las manos y el espacio de jacinto
que palidece en el confín de Ghetto
casi no existen para el hombre quieto
que está soñando un claro laberinto.
no lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas.
Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
Mapa de aquel que es todas sus estrellas.

Jorge Luís Borges

No hay que creer, no obstante que la *certera* soledad en la que vivió Spinoza, lo haya llevado a recluirse en sus meditaciones como un estilista de la antigüedad. Spinoza, tanto en su *ÉTICA* como en sus actos (¿se diferencian?) siempre insistió en la importancia de la vida en comunidad, de la amistad, y sobre todo, en la necesidad que tiene el hombre sabio de compartir con el otro. Recordemos también cómo para Spinoza, la principal, y la peor característica del tirano, era el de vivir sólo, consagrado a las pasiones tristes. La soledad en Spinoza no es una virtud. Si bien el hombre sabio requiere del silencio y de la contemplación para buscar la felicidad, ésta no puede ser vivida por fuera del mundo exterior. Según Spinoza, “es propio del hombre sabio recrearse y actualizarse a sí mismo mediante comidas y bebidas agradables, y también con perfumes, con la suave belleza de las plantas al crecer, con vestidos, con música, con muchos deportes, con el teatro y otras cosas por el estilo de las que todo hombre puede hacer uso sin dañar a su prójimo. Pues el cuerpo humano está compuesto de numerosas

³ Dujovne, León, SPINOZA, SU VIDA, SU ÉPOCA, SU OBRA, SU INFLUENCIA, 4vol, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, 1941, p. 106-107.

⁴ Ibid, p. 286.

*partes de diferente naturaleza, que continuamente tienen necesidad de un alimento fresco y variado, para que todo el cuerpo sea igualmente capaz de realizar las acciones que se siguen naturalmente de su propia naturaleza; y por consiguiente, para que también la mente pueda igualmente entender muchas cosas simultáneamente”*⁵.

Pero, ¿qué ocurre cuando “el hombre sabio” está recluido en una isla, y no puede vivir en comunidad? ¿qué será del hombre cuando sólo le quede una cosa: el otro. Mejor decir, un otro, que además a simple vista no es visto como otro igual. El otro en todo caso. Ese otro, que como lo veremos con Tournier es mucho más que un simple objeto de deseo o un esclavo de las pasiones del Yo. Quizá, con Robinson y Viernes se deba decir (más que nunca) como Rimbaud, *je est un autre*.

II. TOURNIER Y DELEUZE, A TRAVÉS DE SPINOZA

«**N. O.** – *Quels sont les trois livres que vous emporteriez sur une île déserte?*

M. Tournier. – *J'emporterais l'«Éthique» de Spinoza, «Robinson Crusoé» de Daniel Defoe. Puis j'essaierais de trouver un livre que je n'ai jamais ouvert, quitte à être amèrement déçu; par exemple un Tolstoï, «Guerre et Paix», je ne l'ai jamais lu. Je m'efforcerais d'apprendre par cœur l'«Éthique», parce qu'il y a des pages absolument admirables de sécheresse. On ne fait pas plus austère ».*

Deleuze, en 1969, año de publicación de LÓGICA DEL SENTIDO (con muchos ecos estructuralistas) asocia a Michel Tournier, a primera vista sólo con Leibniz y Sartre. Es extraño que Deleuze no relacione directamente a Tournier con Spinoza. Se encuentra, no obstante, al final del texto de Deleuze una alusión bastante singular a Spinoza⁶. Al final se descubrirá que su principal motivación al leer a Tournier es de carácter explícitamente lacaniano. ¿Cuál es el interés de Deleuze

⁵ ÉTICA, IV, p XLV.

⁶ “El mundo del perverso es un mundo sin otro, y por consiguiente un mundo sin posible. El Otro es lo que posibilita. El mundo perverso es un mundo donde la categoría de lo necesario ha reemplazado completamente a la de lo posible: extraño spinozismo en el que el oxígeno falta, en provecho de una energía más elemental y de un aire enrarecido (el Cielo-Necesidad). Toda perversión es un otroicidio, un altruicidio, por tanto un asesinato de los posibles. Pero el altruicidio no es cometido por el comportamiento perverso, está supuesto en la estructura perversa. Lo que no implica que el perverso es perverso no constitucionalmente, sino como consecuencia de una aventura que seguramente ha pasado por la neurosis y rozado la psicosis. Es lo que sugiere Tournier en su extraordinaria novela: es necesario imaginar a Robinson pervertido; la única robinsonada es la perversión misma”, Deleuze, LÓGICA DEL SENTIDO, p. 227.

en Tournier? ¿Cuáles son las relaciones inter-spinozistas entre Deleuze y Tournier?

La novela de Tournier, VIERNES O LOS LIMBOS DEL PACÍFICO aparece en 1967 y es retomada por Deleuze en, LÓGICA DEL SENTIDO (1969), apéndice II (*Fantasma y literatura moderna*), numeral 2 (*Michel Tournier y el mundo sin el otro*). Antes de continuar, situemos filosóficamente a Tournier. Mundialmente traducido y leído como un clásico (como él mismo dirá, por ser leído en clases escolares, especialmente en el ambiente francófono), el destino de Tournier⁷ parecía estar ligado a la enseñanza de la filosofía, sólo que no a través de la literatura, sino de la docencia. La literatura decidió otra cosa. Tal vez ya estaba en él inconscientemente la idea que revelará mucho tiempo después: “los niños son espontáneamente spinozistas”. Según Tournier: “yo quería emular a maestros como Spinoza, Kant o Leibniz, pero no fue posible. De este modo, ejercí varios oficios, incluido el de periodista, y empecé a participar en programas de radio y de televisión y a escribir literatura infantil”⁸.

Tournier, de 84 años, ante la pregunta por su filósofo preferido, no vacila en pensar en Spinoza. Pero también menciona a Deleuze en sus entrevistas⁹.

⁷ Otra obra de Tournier, “le rois des aulnes” (el rey de los alisios) fue llevada al cine por Volker Schlöndorff, su título en español es El Ogro (1996), con la actuación de Malcovich (La sombra del vampiro, sombras y niebla, etc), quien ahora está filmando una película con Raúl Ruiz (El tiempo recobrado, Klimt, otros trabajos sobre Balzac, Dante, Swedenborg, Stevenson, etc) sobre Leopoldo Sacher Masoch (se llamará Sacher-Masoch ou le neveu de Platon), que tanto le interesó a Deleuze. Schlöndorff, también ha dirigido, El tambor de Hojalata (1979), un amor de Swann (1984), Las tribulaciones del estudiante troles, basado en la novela de Musil (1906) en 1966, y la muerte de un viajante (1985), adaptación de la obra de teatro de Arthur Miller (estrenada en 1949, bajo la dirección de Elia Kazan (un tranvía llamado deseo, de Tennessee Williams, viva zapata, nido de ratas).

⁸ <[>](http://www.elpais.com/articulo/cultura/TOURNIER/_MICHEL_/ESCRITOR/Michel/Tournier/define/artesano/trabaja/lector/elpepicul/19981210elpepicul_10/Tes/).

⁹ **N. O.** – Vous les relisez toujours? **M. Tournier.** – Oui, ils sont tous là, et je m’y plonge de temps en temps, souvent avec un certain désespoir, car je me dis: c’est ça que tu aurais dû faire. J’ai été le meilleur ami de Gilles Deleuze. C’était un frère. Je l’ai abrité, j’ai été son esclave. J’ai tapé son premier livre. Deleuze n’était pas vivable. Je le compare un peu à Van Gogh. C’est-à-dire que tout était un problème insoluble pour lui. Manger, boire, s’habiller, habiter quelque part, changer de vêtements, l’argent: tout était pour lui impossible. Il m’a offert une magnifique postface pour mon premier livre «Vendredi ou les Limbes du Pacifique...**N. O.** – Comment l’avez-vous connu? **M. Tournier.** – Au lycée. Nous avions un an scolaire de différence. J’étais en classe de philo quand il était en 1re. C’est par moi qu’il a entendu parler de philo pour la première fois. Mais dès qu’il est passé en classe de philo, il nous a tous écrasés, balayés. C’était un phénomène, un immense créateur.

Estudiaron juntos filosofía y mantuvieron una larga amistad a través de los años. Sin embargo, no es una cuestión personal lo que lleva a Deleuze a interesarse por VIERNES O LOS LIMBOS DEL PACÍFICO.

«El otro-expresión de un mundo posible», es la idea fundamental de Tournier que le interesa a Deleuze. Es, por otra parte lo que los une a Spinoza. Lo curioso es que el Deleuze de 1969 (con muchos ecos estructuralistas) asocia a Tournier con Leibniz y Sartre. En una cita más bien pérdida dice Deleuze: “*La concepción de Tournier tiene evidentemente ecos leibnizianos (la mónada como expresión del mundo), pero también ecos sartreanos. La teoría de Sartre en El Ser y la Nada es la primera gran teoría del otro, porque supera la alternativa: ¿el otro es un objeto (aunque fuese un objeto particular en el campo perceptivo) o bien es sujeto (aunque fuese otro sujeto para otro campo perceptivo)? Sartre es aquí el precursor del estructuralismo pues es el primero en haber considerado al otro como estructura propia o especificidad irreductible al objeto y al sujeto. Pero, como definía esta estructura por la «mirada», recaía en las categorías de objeto y sujeto, haciendo del otro el que me constituye como objeto cuando me mira, a riesgo de convertirse él mismo en objeto cuando yo lo miro. Parece que la estructura El Otro precede a la mirada; ésta marca más bien el instante en que alguien viene a llenar la estructura; la mirada no hace sino efectuar, actualizar una estructura que ha de ser definida independientemente*”¹⁰.

Spinoza está presente a lo largo del ensayo de Deleuze, implícitamente. Es de hecho el punto de unión entre Tournier y Deleuze. Sin embargo, revisando la traducción al español de LÓGICA DEL SENTIDO (de Miguel Morey, Paidós, 1989, p. 219), hay un “lapsus” justamente en este pasaje. La traducción, que tiene un gran aporte, el señalar las páginas de Viernes, de dónde Deleuze saca sus observaciones, por otra parte tiene ciertos vacíos considerables (Por ejemplo, en el texto hay sola una nota de Deleuze, pero como no se pone *Nota del traductor*, parecieran ser todas las notas de Deleuze). El objetivo de esta breve ponencia no es hacer un estudio crítico de la traducción (además porque quizá ya esto se haya hecho, si tenemos en cuenta que la traducción es de 1989), pero quizá no esté de más revisar y actualizar la traducción.

Morey omite el final de la frase; “*voilà ce qu’est autrui*”. De dónde desprenderá Deleuze la cita anterior, sobre Leibniz y Sartre. No es un lapsus menor, pues el énfasis que hace Deleuze no es voluntario. Está escrito *à la ligne*, literalmente a propósito. Sin dicho énfasis el apartado pierde buena parte de la potencia

de enunciación, pues una página antes Deleuze, había dicho “*Voilà l’aventure de Robinson*” (he aquí la aventura de Robinson) (p. 267 en francés), y por ello después tiene tanto sentido afirmar con fuerza: *voilà ce qu’est autrui* (esto es *lo que es el otro*).

Es cierto que Tournier, como él mismo lo reconoce, había hecho sus exámenes de agregación en filosofía sobre Sartre, pero su influencia no es tan determinante en su obra, como si lo es la de Spinoza. Según Tournier: “*En 1967 publiqué mi primer libro, una novela titulada Viernes o los limbos del Pacífico (1)*”¹¹. *Tratábase de una nueva versión del célebre Robinson Crusoe de Daniel Defoe (1719) que en más de dos siglos transcurridos desde su aparición ha sido “reescrito” innumerables veces. La regla del juego consistía para mí en ser lo más fiel posible a mi modelo al tiempo que introducía en él – discreta, secretamente y como de contrabando – todo un bagaje de ideas filosóficas y psicoanalíticas modernas. Debo aclarar que acababa de presentarme al concurso de “agregación” en filosofía y que estaba imbuido de las doctrinas de Jean-Paul Sartre y de Claude Lévi-Strauss*”¹².

Sin embargo, unos años después, en uno de sus cursos sobre Spinoza en Paris VIII, se referirá de nuevo a Tournier, y aunque su comentario será breve, aparece ya en ese momento una valoración spinozista de Tournier: “*(Intervention, peu audible d’un étudiant : par rapport à ce rapport solaire je me demandais si dans le Vendredi de Tournier on avait pas en fait et à la lettre une très belle description de ce périple d’apprentissage ? – Oui, vous avez raison, oui, oui ! Dans les textes de... Maintenant on peut juger. Mais, en effet, d’ailleurs, l’obsession de Tournier pour là... Il faut parler des gens personnellement, c’est toujours intéressant dans la mesure du possible - il faut imaginez Spinoza personnellement, quoiqu’il ne parle pas du soleil sauf dans des exemples, mais Laurence personnellement, oui ? Tournier personnellement, en effet il a un rapport avec le soleil. Si, c’est très important, c’est à ce niveau-là, vous savez que l’on ne peut pas écrire n’importe quoi. Et si l’on écrit quelque chose qui n’est pas vraiment à ce niveau-là très, très profondément vécu, ça donne de la littérature de copiage. Ça donne de la littérature sans aucun intérêt. Ça, on le sent ça*”¹³.

Deleuze, en su lectura filosófica-literaria a varias velocidades, en su comparación permanente entre el Robinson de Defoe y el de Tournier, se ocupa también del concepto de producción (léase producción de deseo). Así, “*la anomalía se hace sentir: en el momento en que*

¹¹ <<http://www.imaginaria.com.ar/09/6/tournier.htm#notas#notas>>.

¹² <<http://www.imaginaria.com.ar/09/6/tournier.htm>>, N° 96, Buenos Aires, 19 de febrero de 2003.

¹³ COURS SUR SPINOZA, <http://www.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php?id_rubrique=6>.

¹⁰ Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 219.

el Robinson de Defoe se prohíbe producir más allá de sus necesidades, pensando que el mal comienza con el exceso de la producción, el de Tournier se lanza a una producción «frenética», donde el único mal es consumir, puesto que se consume siempre solo y para sí. Y, paralelamente a esta actividad de trabajo, como correlato necesario, se desarrolla una extraña pasión por el esparcimiento y la sexualidad. Deteniendo a veces su clepsidra, habituándose a la noche sin fondo de una gruta, untando todo su cuerpo de leche, Robinson se hunde hasta el centro interior de la isla, y encuentra un alveolo en el que se acurruca, que es como la envoltura larvaria de su propio cuerpo»¹⁴.

En el ensayo de Deleuze, y como es habitual en él, hay múltiples referencias literarias. Entre ellas, los casos de Henry Miller y D.H Lawrence. En Miller verá, no un spinozista, pero sí un hacedor de concepciones spinozistas sobre los afectos. Para Deleuze: “¿habrá que concluir que la sexualidad es el único principio fantástico capaz de desviar al mundo del orden económico riguroso asignado por el origen? En suma, la intención, en Defoe, era buena: ¿qué le sucede a un hombre solo, sin el Otro, en la isla desierta? Pero, el problema está mal planteado. Porque, en lugar de llevar un Robinson asexuado a un origen que reproduce un mundo económico análogo al nuestro, arquetípico de nuestro, habría que llevar un Robinson asexuado a fines completamente diferentes y divergentes de los nuestros, en un mundo fantástico él mismo desviado. Planteando el problema en términos de fin y no de origen, Tournier se prohíbe dejar que Robinson abandone la isla. El fin, el objetivo final de Robinson es la «deshumanización», el encuentro de la libido con los elementos libres, el descubrimiento de una energía cósmica o de una gran Salud elemental que no puede surgir sino en la isla, e incluso en la medida en que la isla se ha convertido en aérea o solar. Henry Miller hablaba de esos «vagidos de recién nacido de los elementos fundamentales: helio, oxígeno, silicio, hierro». Y sin duda hay algo de Miller e incluso de Lawrence en este Robinson de helio y de oxígeno: el macho cabrío muerto organiza ya el vagido de los elementos fundamentales”¹⁵.

Unos años más tarde, en uno de los cursos de Deleuze sobre Spinoza, vuelve a aparecer una mención casi secreta, entre líneas, sobre Miller. Así: “Miller es un curioso autor en este aspecto, en cuanto a lo que aquí nos ocupa, tiene páginas que son indudablemente spinozistas, pero no es un comentador de Spinoza, entonces tiene el derecho. Ahora tenemos la coherencia de su propia inspiración, elementos de inspiración muy spinozista, y remiten a todo el panteísmo de Henry Miller...”¹⁶.

¹⁴ Deleuze, LÓGICA DEL SENTIDO, p. 222.

¹⁵ Ibid, p. 214.

¹⁶ DELEUZE, SPINOZA, COURSVINCENNES,17/03/1981,<<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=44&groupe=Spinoza&langue=3>>.

Pero, ¿cual es entonces el spinozismo de la frase de Tournier-Deleuze: “el otro-expresión de un mundo posible”? Si tenemos en cuenta que para Spinoza los cuerpos se definen por su movimiento y reposo, es imposible entender la intensidad de los cuerpos sin captar las relaciones entre los cuerpos. Así, Robinson puede sobrevivir sin bienes materiales, pero sólo viendo y asumiendo a Viernes como su otro, ya no simplemente como un reflejo de su yo (en la versión de Defoe) logrará habituarse a un nuevo estilo de vida, y a la vez, descubrir la potencialidad gozosa de su encuentro con el otro.

Siguiendo a Deleuze, diríamos que lo esencial de Tournier es captar la fuerza de los deseos, y la construcción de los afectos entre yo y el otro. Sin olvidar que Yo aquí no es Robinson. Para Deleuze: “todo es novelesco aquí, incluso la teoría, que se confunde con una ficción necesaria: una cierta teoría del otro. En primer lugar, hemos de conceder la máxima importancia a la concepción del otro como estructura... Incluso el deseo, ya sea el deseo de objeto o el deseo del otro, depende de la estructura. Yo no deseo un objeto sino como lo expresado por el otro sobre el mundo de lo posible; yo no deseo en el Otro sino los mundos posibles que expresa. El Otro aparece como lo que organiza los Elementos en Tierra, la tierra en cuerpos, los cuerpos en objetos, y lo que regula y mide a la vez el objeto, la percepción y el deseo”¹⁷.

III. VIERNES, COMO PERSONAJE FILOSÓFICO. LA FIGURA DEL OTRO

«Cada uno de estos hombres era un mundo posible, bastante coherente con sus valores, sus focos de atracción y de repulsión, su centro de gravedad. Por diferentes que fueran unos de otros, esos posibles tenían actualmente en común una pequeña imagen de la isla -¡cuán sumaria y superficial!- en torno de la que se organizaban y en un rincón de la cual se encontraba un naufrago llamado Robinson y su siervo mestizo. Pero por central que fuese esa imagen, cada una estaba marcada por los signos de lo provisional, de lo efímero, condenada a retornar en un plazo breve a la nada de donde la había sacado el extravío accidental del White bird. Y cada uno de esos mundos posibles proclamaba ingenuamente su realidad. Eso era el otro: un posible que se empeña en pasar por real.», Viernes, p. 192.

La(s) historia(s) de Robinson Crusoe, ha sido (re)escrita y llevada al cine¹⁸ varias veces. Sin embargo, la versión de Tournier es sin duda la que despierta mayor interés para la filosofía. Partamos de la

¹⁷ Deleuze, LÓGICA DEL SENTIDO, p. 225.

¹⁸ Melies le dedicó un corto en 1902 a la historia de Robinson. No olvidemos tampoco que Luís Buñuel hizo una adaptación de Robinson, durante su etapa mexicana (1954).

descripción que Deleuze hace de Viernes: *“La novela de Tournier no es sin embargo una tesis sobre la perversión. No es una novela de tesis. Ni una novela de personajes, puesto que no hay otro. Ni una novela de análisis interior, pues Robinson tenía muy poca interioridad. Es una asombrosa novela cómica de aventuras y una novela cósmica de avatares. En lugar de una tesis sobre la perversión, es una novela que desarrolla la tesis misma de Robinson: el hombre sin el otro en su isla. Pero la «tesis» encuentra tanto más sentido en cuanto que, en vez de remitirse a un origen supuesto, anuncia aventuras: ¿qué va a acontecer en el mundo insular sin el otro? Se buscará, pues, en principio, lo que significa el otro por sus efectos: se buscarán los efectos de la ausencia del otro en la isla, se inducirán los efectos de la presencia del otro en el mundo habitual, se concluirá lo que es el otro y en qué consiste su ausencia. Los efectos de la ausencia del otro son, pues, las verdaderas aventuras del espíritu: una novela experimental inductiva. Entonces, la reflexión filosófica puede recoger lo que tan eficaz y vívidamente muestra la novela”*¹⁹.

La versión que construye Tournier de Viernes, el esclavo que utiliza el Robinson Crusoe de Defoe, es pensada desde otro ángulo. A diferencia del libro original de Defoe, donde el personaje principal es Robinson, el célebre naufrago que lucha por sobrevivir en una isla desierta, en el de Tournier, es Viernes el personaje principal, y mucho más dirá Deleuze, es el personaje filosófico. En palabras de Tournier: *“existe una filosofía oculta en el hecho de colocar a un hombre en una isla desierta. Se trata de un naufrago que dispone de alimentos y de agua para sobrevivir, pero que vive durante dos décadas sin memoria, sin sexualidad, sin la presencia del otro. ¿Qué ocurre cuando aparece el otro, Viernes, que además es negro, en contraste con el blanquito inglés y cristiano que es Robinson? Pero, junto a esta filosofía oculta, aparecen también en aquella famosa novela historias de caza, de pesca, de baños en el mar, de tempestades, aspectos muy reales y cotidianos”*²⁰.

Por una parte, Viernes ya no es un vacío salvaje, al que se teme y se desprecia. Además Robinson no será tampoco el “salvador” de Viernes (lo salvó al azar, pues su disparo fue errado). Si hay alguien que “salva” al otro, pero no en un sentido místico, sino en un sentido práctico, ese será Viernes, quien le muestre a Robinson las posibilidades que le ofrece su nueva vida, despojado de tantas pasiones tristes. Tanto así, que cuando Robinson tiene (como en la novela original) la oportunidad de regresar a Inglaterra, preferirá quedarse en la isla (a diferencia de la novela original). Para

Tournier, los dos son hermanos, invirtiendo así la tradicional dialéctica del amo y el esclavo. De cierta manera, que Deleuze muestra muy bien, la historia escrita por Tournier, empezando desde el título, no es la saga de aventuras del hombre civilizado, sino la fuerza vital de Viernes, vista desde su propia experiencia.

Deleuze parece sugerir al final del ensayo, que la fuerza de lo que él llama “robinsonada” no se agota en la historia de Robinson, ni en las distintas versiones que hay del “mito” en la literatura y el cine. Una “robinsonada”, me atrevo a decir, tendrá el carácter de un arquetipo. El arquetipo del “mundo sin el otro”. Tournier, lejos de ser un autor para niños, es un escritor que de(s) el spinozismo construye una clepsidra para medir no sólo el tiempo sino las posibilidades de los afectos. Deleuze dirá que el gran aporte de Tournier a la filosofía y a la literatura es mostrar la relación del otro del otro. En palabras de Deleuze: *“¿cuál es el sentido de la ficción «Robinson»? ¿Qué es una robinsonada? Un mundo sin el otro. Tournier supone que a través de muchos sufrimientos Robinson descubre y conquista una gran Salud, en la medida en que las cosas acaban por organizarse de muy distinta manera que con el otro, porque liberan una imagen sin semejanza, un doble de ellas mismas ordinariamente rechazado, y que este doble, a su vez, libera puros elementos ordinariamente apresados. Este no es el mundo trastornado por la ausencia del otro; al contrario, es el doble glorioso del mundo que se encuentra oculto por su presencia. He aquí el descubrimiento de Robinson: descubrimiento de la superficie, del más allá elemental, de ese Otro del Otro”*²¹. No se encuentran muchas referencias sobre la relación entre filosofía y literatura que existe en la obra de Tournier. Más allá del texto de Deleuze, uno de los escasos textos es el de Stéphane Léres, que nos muestra la fuerza de los afectos y los efectos entre Viernes y Robinson, y también, en otro sentido, entre ellos y Speranza (la isla).

Digamos para terminar, que si la esencia del hombre, según Spinoza es el deseo, sólo desde dicho punto de partida puede captarse con toda su fuerza la definición que nos da Deleuze de Viernes: *“es siempre por el otro que pasa mi deseo, y que mi deseo recibe un objeto”*²². En esa medida, y valiéndose de un singular pasaje por Proust, la relación entre el Sujeto y el otro, pasa necesariamente por la potencialidad de los encuentros, por el impulso vital de los afectos, cuya mejor demostración es la amistad (antes imposible) entre Robinson y Viernes. Para Deleuze: *“en una palabra, el*

¹⁹ Deleuze, LÓGICA DEL SENTIDO, p. 216.

²⁰ <[²¹ Deleuze, LÓGICA DEL SENTIDO, p. 225.](http://www.elpais.com/articulo/cultura/TOURNIER/_MICHEL_/ESCRITOR/Michel/Tournier/define/artesano/trabaja/lector/elpepicul/19981210elpepicul_10/Tes/>.</p>
</div>
<div data-bbox=)

²² Ibid, p. 217.

otro como estructura es la expresión de un mundo posible, es lo expresado tornado como aún no existente fuera de lo que lo expresa”²³.

Según Deleuze, Viernes es un fantasma para Robinson. “*Algo totalmente-otro que el otro. No una réplica, sino un Doble*”, dirá en el último párrafo. Viernes no puede ser objeto de deseo en Robinson, porque el otro no es solo un “otro” más (no hay más otros) y además, porque las estructuras han sido modificadas radicalmente. Robinson ya no puede reconocerse en su yo arcaico. Otra diferencia fundamental que subraya Deleuze, entre los dos “estilos” de Robinson es que en el de Tournier, el personaje principal no es Robinson. Es el otro. Es Viernes. Así: “*el personaje principal, como dice el título, es Viernes, el muchacho. Sólo él puede guiar y terminar la metamorfosis empezada por Robinson y revelar el sentido, el fin. Todo ello, inocentemente, superficialmente. Es Viernes quien destruye el orden económico y moral instaurado por Robinson en la isla. Es él quien le quita el gusto a Robinson por la ladera, al haber hecho crecer, con su propio placer, una mandrágora de especie diferente. Es él quien hace saltar la isla, fumando el tabaco prohibido cerca de un barril de pólvora, y el que restituye al cielo tanto la tierra como las aguas y el fuego. Es él quien hace volar y cantar al buco muerto (= Robinson)*”²⁴.

BIBLIOGRAFÍA

Tournier, Michel, **VENDREDI OU LES LIMBES DU PACIFIQUE**, Gallimard, 1967.

Deleuze, Gilles, **LOGIQUE SU SENS**, Editions du minuit, 1969.

Spinoza, **ETHIQUE**, Seuil, 1999.

Créditos de grabados : VOYAGES ET AVENTURES. SURPRENANTES DE ROBINSON CRUSOÉ, Dessinées et Gravées Par F. A. L. DUMOULIN, A Vevey, <<http://www.gutenberg.org/files/24915/24915-h/24915-h.htm>>.



Q. E. D .



²³ Deleuze, LÓGICA DEL SENTIDO, p. 218.

²⁴ Ibid, p. 223.

SPINOZA'S SUBSTANCE: A REPLY TO CURLEY

ALEX GUILHERME *

INTRODUCTION

Any interpretation of the concept of substance must bring with it an interpretation of the concept of modes as both concepts are inter-linked. Spinoza's commentators have much debated about a coherent interpretation of Spinoza's substance and modes as well as trying to understand how exactly such concepts fit into Spinoza's philosophical system.

Three major commentators stand out due to their influence over Spinoza's readers along the years, namely, Pierre Bayle, HA Wolfson and Edwin Curley. Pierre Bayle, the 17th Century philosopher, provided the first commentary on Spinoza's writings in his *DICIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE*. There Bayle read Spinoza as a Cartesian, and as such, Bayle understood Spinoza's substance and mode in a Cartesian sense, i.e. that substance is the subject whilst the modes or accidents are the properties which inhere in the subject (It is interesting to note here is that the Scholastics understood these terms in much the same way). That is to say that the relation between substance and modes is something like a subject-predicate relation.

HA Wolfson, a very influential commentator of Spinoza from the mid 20th Century, in his *THE PHILOSOPHY OF SPINOZA* understood Spinoza as an Aristotelian and that the term substance is to be understood as the *summum genus* or as the highest form of existence or highest form of Being, i.e. Wolfson understands that the substance exists over and above and beyond the totality of its own modes or modifications. Explaining this further: Wolfson understands that when Spinoza says that a mode is 'in' a substance, he is saying that that relation between substance and mode is the same as the relation between a species to a genus. That is, a mode is a sort of species because it is a part, a division, of a higher form of 'Being', and a substance is the *summum genus* because the substance is the highest form of 'Being' and thus it is not a part, not a division, of any form of 'being'.

Thus, Wolfson interprets the relation between substance and mode as a relation between the parts to the whole of a species-genus kind.

The other major interpretation of Spinoza's substance was put forward by Edwin Curley in his *SPINOZA'S METAPHYSICS*. There, Curley argues that by substance Spinoza meant the *natura naturans* only rather than Nature as a whole; the *natura naturata* are now merely regarded as the sum of all created modes.¹ Moreover, he identifies the substance, now the *natura naturans*, with the physical laws or principles which reign in our physical world; and the *natura naturata* as the physical world itself. That is to say that Curley reads Spinoza's metaphysics in the light of modern physics. In this paper I want to provide the reader with my critique of Curley's interpretation. I will attempt to demonstrate that Curley's reading is not true to the letter of Spinoza's philosophy and as such it must be rejected. I beg the reader to note that I will neither attempt in this paper to provide an alternative account of Spinoza's substance, nor will I attempt to re-establish either Bayle's or Wolfson's reading as the correct interpretation. My sole aim, as I said, in this paper is to demonstrate the flaws in Curley's account and thus to demonstrate the reasons for my rejection of his reading.

¹ NB. I am presupposing here that the reader is familiar with Spinoza's metaphysical system. For those who are not acquainted with his system it will suffice here to say that it is a commonly held view among Spinoza's commentators that Spinoza understood that the substance (and he understands that God or Nature is a substance) manifests itself as *natura naturans* and *natura naturata*. That is, the substance has an active manifestation, viz. *natura naturans* (i.e. it could be said that this is God as creator or Nature as the essence of all things), and a passive manifestation, viz. *natura naturata* (i.e. it could be said that this is God as creation, which leads us to pantheism since everything is divinised, or Nature as a physical system). Curley's reading breaks away from this traditional reading, as it understands that when Spinoza talks about substance he means only the *natura naturans*. Also, it may strike the reader as rather odd to identify God with Nature, however, Spinoza does identify God as Nature (*Deus sive Nature*) in a few passages of his writings. For matters of space I cannot deal with this issue in detail here, it will suffice to say here that Spinoza was a pantheist.

* UNIVERSITY OF DURHAM.

CURLEY'S INTERPRETATION

Curley (1969:40-43) argues that when Spinoza talks about substance he is not referring to God or Nature as a whole as previous commentators held but only to the *natura naturans*, i.e. the active self-creating manifestation of God or Nature; *natura naturans* is God as creator or Nature as essence. Thus, in Curley's reading the notion of substance does not apply to the *natura naturata*, i.e. the passive manifestation of God or Nature, which is now regarded as the mere sum of the substance modifications.²

Curley's reading can be summarised as defending two distinct thesis, as follows:

- i. that the concept of 'substance' should be understood as denoting solely the active part of nature, or the *natura naturans*, or God as creator or Nature as essence, and not as God or Nature as a whole.
- ii. that the distinction between *natura naturans* and *natura naturata* corresponds to a distinction between the concepts of 'substance' and 'mode', and this distinction in turn also represents a division of God or Nature as a whole.

I note that Curley's reading of Spinoza's thought is one of the most radical among Spinoza's commentators, and I can identify two criticisms of his interpretation, which, in my opinion, undermine his whole argument.

TEXTUAL CRITICISM

The first criticism is textual, that is, it is my understanding that Curley is misinterpreting Spinoza's writings so that the textual evidence may match his new reading of Spinozism, as I shall demonstrate now.

It is true that Spinoza divides the substance, or God or Nature, in the *SHORT TREATISE* in *natura naturata* and *natura naturans*. In there, by *natura naturans* Spinoza (1985:91) means "*a being that we conceive clearly and distinctly through itself, without needing anything other than itself, i.e. God*", and by *natura naturata* he means "*those modes or creatures which immediately depend on, or have been created by God*" (ST VIII).³ This extract from the

SHORT TREATISE seems to corroborate Curley's interpretation, and he refers to these passages whilst backing up his interpretation that Spinoza's substance is to be identified with the *natura naturans* rather than the whole of Nature. I, however, note that this extract is out of place since the previous sentence of the quoted passage in the *SHORT TREATISE* states that "*Here, before we proceed to anything else, we shall briefly divide the whole of Nature into natura naturans and natura naturata.*" (ST VIII),⁴ and earlier Spinoza asserts, "*From all of these it follows that Nature...consists of infinite attributes, of which each is perfect in kind. This agrees perfectly with the definition one gives of God*" (ST II [12]).⁵ Thus, Spinoza in the *SHORT TREATISE* does identify his unique substance, with God, and then, with the whole of Nature. After this he takes his argument further and divides the substance, now God or Nature as a whole, into two capacities, viz. *natura naturans* and *natura naturata*. After doing so, it appears that he commits an inconsistency by identifying God with the *natura naturans* only, rather than with God or Nature as a whole. One of the reasons that this might be so is that the *SHORT TREATISE* is a forerunner of the *ETHICS*, and thus, it might be seen as a sort of early draft for his final work – the *ETHICS*. That is to say, Curley fails to acknowledge that even if Spinoza is being inconsistent in the *SHORT TREATISE*, Spinoza may have changed his mind or corrected himself in the *ETHICS*, where this inconsistency does not occur.

The following passages of the *ETHICS* corroborate my point. In the *ETHICS* Spinoza is very clear in his views, he does identify the substance with God (which he later identifies with Nature as whole), and he does divide the substance into two capacities, viz. *natura naturans* and *natura naturata* or in creator and creation, as follows:

There are some who think God to be like man in mind and body, liable to all passions. Yet how far this is from a true conception of God must be seen already from what has already been proved. But I will pass by these people; for those who have considered divine nature in any manner have denied that God is corporeal; which they have excellently proved from the fact that by body we understand a certain quantity in length, breadth, and depth, with a certain scope, and what could be more absurd than to say this of God, a being absolutely

² Edwin Curley, *SPINOZA'S METAPHYSICS*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1969, pp.40-43.

³ Baruch Spinoza, "Short Treatise on God, Man and His Well Being", in *THE COLLECTED WORKS OF SPINOZA*, Vol. I, ed. and trans., Curley, E., Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985, p. 91.

⁴ Spinoza, "SHORT TREATISE", p. 91.

⁵ *Ibid.*, p. 68.

infinite? However, from other arguments by which they try to prove this point, they show clearly that they completely separate corporeal or extended substance from divine nature and regard it as created by God. But from what divine power it could have been created they know not, which shows that they do not understand what they themselves are saying. But I at least have proved with sufficient clearness, I think, that no substance can be produced or created from another. Moreover, we have shown that save God no substance can be granted or conceived. Hence we conclude that extended substance is one of the infinite attributes of God. (E I p 15, Note)

and

Before proceeding, I would wish to explain, or rather to remind you, what we must understand by active and passive nature (*natura naturans* and *natura naturata*), for I think that from the propositions we shall agree that by nature active, i.e. *natura naturans*, we must understand that which is in itself and through itself conceived...that is God, in so far as he is considered as free cause. But by nature passive, i.e. *natura naturata*, I understand all that follows from the necessity of the nature of God,..., that is, all the modes of the attributes of God, in so far as they are considered as things which are in God, and which cannot exist or be conceived without God. (E I p 29, Note)

Let us now scrutinise these two passages of the ETHICS. In the note to proposition 15, Spinoza clearly states that he understands his unique substance (or God or Nature, as he identifies the substance with God, and then God with Nature later in the ETHICS) to be extended. That is to say that Spinoza is identifying his substance (God or Nature) with the world as a physical and self-contained system. And thus, he is going against the established trend of his time, which holds the view that God is a transcendent entity, i.e. an entity set apart from the world. For Spinoza, the substance (God or Nature) is immanent to all things that exist. That is, Spinoza is defending a pantheistic view of the world, as he is divinising everything that exists, the world is God or Nature. Further support for this is found on the note to proposition 29. Here Spinoza clearly states that the substance, or God or Nature, manifests itself as *natura naturans*, i.e. creator or essence, and as *natura naturata*, i.e. creation or physical system. That is,

Spinoza understands that Reality is God or Nature both in so far as it is a physical self-contained system or *natura naturata* as well as creator insofar as it is the essence of everything or *natura naturans*, i.e. everything is a modification of the substance, or a modification of God or Nature, and everything is created by the substance, or created by an immanent God or Nature.

But why does Spinoza understand that the substance manifests itself into those two capacities? One can answer this question on two levels. On a theoretical level, I mean, when Spinoza is devising his metaphysical system about the ontology of the world, he understands that substance is *causa sui*, I quote: "*Existence appertains to the nature of the substance; A substance cannot be produced from anything else: it will therefore be its own cause, that is, its essence necessarily involves existence, or existence appertains to the nature of it*" (E I p 7). Since God or Nature is a substance, then God or Nature is *causa sui* also, and this entails that God or Nature is necessarily simultaneously creator and creation. Thus, Spinoza holding that God or Nature manifests itself as *natura naturans* and *natura naturata*, or a creator and creation. On a different level, I mean, on a more practical level, i.e. when Spinoza is applying his views to reality, Spinoza holds this view because he understands that the world is in constant change, or in movement and rest, as he puts it, and thus if the substance manifested itself merely as a physical self-contained system, i.e. creation, then the world would be a place without change, a place in stillness. So since the world is dynamic, since it is in constant change, then the substance must have an active power, an essence, which serves as the moving force or life force to all things in the physical world. This is the reason why Spinoza divides, in proposition 29, his unique substance, i.e. God or Nature, into two manifestations, one active, i.e. *natura naturans* or God as creator or Nature as essence, the other passive, i.e. *natura naturata* or God as creation or Nature as a physical self-contained system. Explaining this further: when one speaks of God or Nature, one can speak of God as creator and of Nature as the essence of a thing, and one can also speak of God as creation (i.e. one can divinise the world, one can be a pantheist) and that Nature is a physical self-contained system. Spinoza combined those distinct meanings in his metaphysical theory and this is the reason why he ascribed his unique substance, or God or Nature, with two manifestations, one creative, the other created.

Let us now refer the above to Curley's second thesis. This thesis, i.e. that the distinction between *natura naturans* and *natura naturata* corresponds to the distinction between substance and modes, does not hold, because the distinction between *natura naturans* and *natura naturata* is not a distinction between substance and mode, rather it is a distinction of how the one substance manifests itself, that is, as creator and as creation, or as essence and as a physical system. In fact, I contend that Curley, by holding to the thesis that the distinction between *natura naturans* and *natura naturata* is a distinction between substance and mode, is in danger of turning Spinoza's God or Nature into a transcendental entity, rather than the immanent one, which is without a doubt the view which Spinoza holds.

Hence, it is my understanding that Curley is misreading Spinoza's argument, since Spinoza's argument in the *ETHICS* can be summarised as:

- i. there is only one substance.
- ii. God is a substance.
- iii. God is Nature, Nature as a whole.
- iv. God or Nature manifests itself in two manners, i.e. the creative manifestation or *natura naturans*, and the created manifestation or *natura naturata*.

Curley understands Spinoza's argument differently:

- i. there is only one substance.
- ii. God is a substance.
- iii. God is the active manifestation of Nature, i.e. the *natura naturans*.

It is my understanding that Curley is misreading Spinoza's argument by bypassing step iii. of Spinoza's argument, i.e. God is Nature, and jumping straight onto step iv. of Spinoza's argument, i.e. Nature has two manifestations, one active, the other passive. By bypassing step iii. of Spinoza's argument Curley is able to conclude that God or the unique substance is solely the active manifestation of Nature, i.e. *natura naturans*. Moreover, he is able to do so because of an inconsistency in Spinoza's writings, which is present in the *SHORT TREATISE*, but not in the *ETHICS*.

PHILOSOPHICAL CRITICISM

My second criticism is more philosophical than textual and it is directly related to Curley's first thesis,

i.e. that by substance Spinoza meant only the active part of nature, and not to Nature as a whole. This criticism was first noted by Williamson (1973:159), I quote:

To take it that 'substance' denotes only the active parts of Nature cannot be consistent with Spinoza's statement that 'in the nature of things only one substance exists, and that is absolute infinite'. That which is absolute infinite cannot be less than the totality of things, since then there would be something other than the absolute infinite, and that would involve a contradiction.⁶

To which Curley (1973:163) replied that:

Now I thought there was a plausible interpretation of the absolute infinity of substance which would not entail that it is the totality of things. Substance is absolute infinite because it consists of infinitely many attributes, each of which 'expresses eternal and infinite essence' (E ID6). The question is: what is to be understood by saying that an attribute, like extension, expresses eternal and infinite essence? I suggested that this meant that the fundamental laws of the science of extended objects, those laws that characterise the nature of extension, are absolutely necessary and strictly universal propositions which are not spatially or temporarily qualified in any way.⁷

Again, I understand that Curley is bending the argument towards his desired conclusion. Spinoza understood that Metaphysics is the 'science of Being', that is, the purpose of metaphysics is to enquire into the nature of Reality.⁸ Moreover, Spinoza also

⁶ RK Williamson, "On Curley's Interpretation of Spinoza", in *AUSTRALASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY*, Vol. 51, No. 2, August 1973, p. 159.

⁷ EM Curley, "Reply to Williamson", in *AUSTRALASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY*, Vol. 51, No. 2, August 1973, p. 163.

⁸ NB. Bubner (1997:xi-xvi) makes an interesting point in his book *GERMAN IDEALIST PHILOSOPHY*. He traces the study of metaphysics back to the Ancient Greek philosophers and establishes that, then, metaphysical enquiry was an enquiry into the nature of Reality. That is to say, that metaphysical enquiry was a study into Being, i.e. a study that aimed to establish knowledge of what really exists, why it exists and the way it exists. It is only later, with the rise of Christianity and the Scholastics, that the nature of metaphysical enquiry shifts into an enquiry about knowledge of the Deity, the soul and immortality. Bubner was making a point regarding Kant's philosophy, but this does not need to concern us here. The point I am making here is that Spinoza breaks away from the Cartesian and Scholastic metaphysical trend, and tries to re-establish Metaphysics as a Science of Being. True he still uses the terminology [CONTINUA]

subscribed to the philosophical tradition which understood that philosophy had to be systematic, that is, from one single and simple principle, one should be able to derive and construct a whole coherent philosophical system. For Spinoza such a principle is substance. Thus, for Spinoza, substance, or God or Nature, represents the highest form of existence, i.e. the highest form of 'Being', and the simplest single principle out of which the whole of Reality could be explained. An attribute is supposed to be a true and complete account of the unique substance and Spinoza reminds us that the substance possesses an infinite number of attributes, of which human beings have access to only two, namely, the mental and the physical attributes. Now, Curley says that there is a way by which his substance can be seen as absolutely infinite, such way being to identify the substance with the physical laws or principles which reign in our physical Universe (and within the extension attribute). I take issue with Curley's views at this point. To say that something is the underlying physical laws or principles which constitute our physical Universe, is to say that they are infinite, because every material thing within the Universe is constructed under such principles, but it is not to say that this same thing is the absolute infinite, as Curley suggests it to be. To say that something is 'absolute infinite', is to say that it encompasses all that exists, it is to say that it is the whole of Reality, as Spinoza puts it: "in the nature of things only one substance exists, and that is absolute infinite" (E I p 10). Curley's understanding that the substance is absolute infinite because it is the underlying physical laws or principles of our physical Universe does not stand because it does not represent the whole of Reality, it does not account for matter or mental concepts for instance, and hence it could be said that it is 'infinite' because it is after all the underlying principles in our Universe, but not that it is 'absolute infinite', since it does not account for the whole of Reality. In contrast, the interpretation that by substance Spinoza meant God as creator and creation and Nature as the essence of all things and as a physical self-contained system is perfectly compatible with the statement 'absolute infinite', and thus, I argue that it ought to be preferred to Curley's interpretation.

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 8] used by Cartesians and Scholastics, such as God, substance and modes, however he applies different meanings to those terms, such as in the case of God, who is not a transcendental being, but Nature as a whole. R. Bubner, *GERMAN IDEALIST PHILOSOPHY*, London: Penguin Books Ltd, 1997, pp. xi-xvi.

CURLEY'S MOTIVATION

Let me now assess Curley's motivation for defending this reading of Spinoza's substance. Curley's motivation in putting forward such interpretation was, in the main, to provide a new coherent interpretation, i.e. Curley understands that all previous interpretations are flawed for one reason or another. Curley (1969:78) says:

Such...is the interpretation of the concepts of substance and mode in Spinoza which I am proposing. It has the advantage of being a fairly definite interpretation. It has, also, the advantage of presenting Spinoza's metaphysics as one which, in my judgement, is coherent and plausible. And it has the advantage,..., of rendering intelligible many things which are otherwise obscure.⁹

I agree with Curley's point here that his interpretation of the concepts of substance and mode in Spinoza's philosophy is very attractive. It is tantalising to try to make sense of Spinoza's metaphysical system by interpreting the concept of substance as the laws of nature, and the concept of modes as the physical world. However, I understand that Curley's interpretation is in fact a re-interpretation of these concepts, that is, it does not truly portray what Spinoza meant by those terms, it merely re-interprets it in the light of what we now know about the nature of our Universe. Curley seems to be aware of this fact since in the same page he says:

Another objection, which must inevitably arise, is that I have provided, not an interpretation, but an anachronistic reinterpretation in the light of subsequent thought.¹⁰

To which he replied in the following page:

This is a charge to which I must concede substantial merit. No doubt my preference for translating Spinoza's language into the language of logical atomism is due...to my upbringing. But...there are a number of things to be said in my defense. First the seventeenth century is not...a very remote ancestor of our own century...In particular, it (the seventeenth century) gave prominence to the idea that laws play an essential role in explanation. Even if this did not occur in Spinoza, we should have to recognise it in Descartes. Moreover, we ought not to underestimate the intelligence of these men by

⁹ Curley, op. cit., p. 78.

¹⁰ Ibid.

supposing that, because they lacked the means we have for expressing ourselves, they could not see what we see. I have attributed to Spinoza the insight that laws alone are not sufficient for the explanation of any particular fact. It does not strike me as implausible that an intelligent man, well acquainted with the science of his time, should see this.¹¹

Thus, Curley tries to brush aside that his is a re-interpretation of Spinoza's doctrine of substance and mode by maintaining that Spinoza was a very intelligent and well-acquainted man. I am sure he was, since to this date we are still studying his doctrines. But this does not support Curley's reading at all. Curley fails to provide the hard evidence, demonstrating that Spinoza understood that substance is the laws of physics that reign in our Universe, and that modes are the physical things in the world. Curley's statements here are sheer conjecture.

CONCLUSION

In light of this, I argue that Curley's interpretation of Spinoza's views ought to be rejected because it is neither compatible with Spinozism nor does it comply with the textual evidence. Curley's views seem to form a coherent and appealing system, since it reads Spinoza's metaphysics in the light of modern physics. But this is not to say that Curley's interpretation truly portrays Spinozism as Spinoza envisaged it. With respect to this, Curley is not alone, as so many commentators have failed to truly grasp Spinoza's work and have provided a distorted view of his doctrines. One could perhaps say that Curley's views may be called something like Curleyism or Neo-Spinozism – a doctrine built upon Spinoza's doctrines, but not Spinozism per se.

BIBLIOGRAPHY

Bayle, P., **THE DICTIONARY HISTORICAL AND CRITICAL OF MR PETER BAYLE**, "Spinoza, Benedict de", Vol. V., London: Routledge/Thormnes Press, 1997.

Bubner, R., **GERMAN IDEALIST PHILOSOPHY**, London: Penguin Books Ltd, 1997.

Curley, E., **SPINOZA'S METAPHYSICS**, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, London distributed by Oxford University Press, 1969.

_____. "Reply to Williamson", in **AUSTRALASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY**, Vol. 51, No. 2, August 1973.

Spinoza, B., "Short Treatise on God, Man and His Well Being", in **THE COLLECTED WORKS OF SPINOZA**, Vol. I, ed. and trans., Curley, E., Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.

Spinoza, B., **ETHICS**, trans., Boyle, A., Heron Books, 1959.

Williamson, RK., "On Curley's Interpretation of Spinoza", in **AUSTRALASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY**, Vol 51, No 2, August 1973.

Wolfson, HA., **THE PHILOSOPHY OF SPINOZA**, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1948.



¹¹ Curley, op. cit., p.79.

CAUSALITÉ ET DÉTERMINATION AU SEIN DE LA DÉMARCHE ÉTHIQUE SPINOZIENNE

ANDREA ZANINETTI *

1.0 INTRODUCTION¹

Cet article entend montrer que les notions de causalité et de détermination forment un couple conceptuel si intimement imbriqué dans le projet éthique spinozien qu'à elles seules elles en révèlent la dialectique propre, ce couple en constituant pour ainsi dire l'armature. Le terme « dialectique » est fortement connoté, son association à l'idéalisme allemand s'imposant presque d'emblée à l'esprit philosophique. Mais si Spinoza était au fond le pionnier d'une certaine dialectique qui a vu le jour bien après lui ? L'approche interprétative par les concepts de causalité et de détermination nous autorise, pensons-nous, à conclure par l'affirmative, en plus de fournir une clé permettant de déchiffrer sous un nouvel angle la dynamique propre à la démarche éthique spinozienne. Les lignes qui suivent vous proposent, au moyen de cette approche, de parcourir pas à pas cette démarche dans son mouvement.

2.0 SENS ET ENJEU DE LA DÉMARCHE ÉTHIQUE

A quel objet dois-je m'unir en vue de garantir une conservation optimale de mon être ? Ce questionnement, développé au début du *TIE* au sein d'une narration autobiographique, concentre à lui seul tout l'enjeu de la démarche éthique spinozienne. Enjeu ontologique, le choix de l'objet déterminant le degré de réalité et de perfection auquel je peux prétendre. Or pour Spinoza, il n'y a union à un objet quelconque que lorsqu'un affect d'amour porte sur ce dernier au

moment de sa perception (*KV*, II, 19, 14)², la puissance de cet affect étant proportionnelle à la perfection de l'objet perçu (*TTP*, IV, p.88)³. C'est ainsi que la constance (sa plus ou moins grande résistance au changement) et le degré de réalité de l'objet perçu et aimé ont une incidence directe sur la constance et le degré de réalité de celui qui le perçoit et l'aime. La démarche éthique est dès lors toute tracée: nous nous efforcerons autant qu'il est en notre pouvoir de nous unir à l'objet le plus à même de favoriser notre conservation, autrement dit l'objet possédant le plus de perfection. Or cet objet, Dieu ou la Nature totale (*TIE*, II, § 13), c'est l'esprit qui nous le fait connaître, connaissance qui n'est malheureusement pas immédiatement donnée avec l'existence, puisque nous naissons tous avec notre corps pour seul horizon perceptuel, corps que par voie de conséquence nous aimons (*KV*, II, 19, 14)⁴. Comment donc passer de

² Il pourrait sembler que dans l'*Ethique*, la notion de l'union de l'esprit humain au corps ne présuppose que la perception du corps pour être réalisée et non point l'affect d'amour qui accompagne cette perception (*E*, II, 21), comme c'est le cas dans le *Court Traité*. Cet amour du corps propre découle cependant nécessairement de cette perception : conséquemment cette union est bien à la fois perceptuelle et affective. Misrahi affirme la constance chez Spinoza de cette doctrine de l'union développée dans le *Court Traité*, cf. note suivante.

³ « La doctrine du *CT* implique deux thèses fondamentales ; la première, *qui est constante chez Spinoza*, montre que l'amour découle toujours d'une connaissance, et qu'il croît en intensité et perfection à la mesure de la perfection et de la magnificence de l'objet connu et, par suite, aimé. » (nous soulignons) ; SPINOZA, *Ethique*, introduction, traduction et commentaires de Robert Misrahi, éditions de l'éclat, Paris, 2005, p. 457.

⁴ L'*Ethique* semble ignorer la position du *Court Traité* sur l'amour du corps propre. Y a-t-il eu évolution de Spinoza à ce sujet qui contredirait notre affirmation générale selon laquelle, pour Spinoza, le corps est notre premier amour ? Nous ne le pensons pas. Certes l'amour y est défini comme « une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (*E*, III, def. sent. VI), ce qui semble donc a priori exclure le corps. Cependant les idées de causes extérieures exprimant davantage la nature du corps propre que celle des causes qui l'affectent (*E*, II, 16, cor. 2), c'est bien le corps qui est majoritairement perçu et donc aimé. En croyant aimer un objet extérieur, j'aime en fait davantage mon propre corps. La position de Spinoza sur ce point n'a donc pas essentiellement changé depuis le *Court Traité*. A noter que la conception de la mutilation de l'idée imaginative est elle aussi présente dans le *Court Traité*, tout au moins en germe (*KV*, II, 16, 7).

* Docteur en philosophie, il a été chargé de cours à l'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL (1999-2000) et travaille actuellement à Genève dans une structure à but non lucratif, active dans le soutien à la création d'entreprises. Sa thèse s'intitule : « LA DÉMARCHE ÉTHIQUE SPINOZIENNE : DU TEMPÉRAMENT À L'INDIVIDUALITÉ » (2002).

¹ La traduction de référence utilisée dans cette article est celle de Charles Appuhn. Le nom du traducteur et le numéro de volume des éditions GF ne sont pas systématiquement indiqués pour éviter d'alourdir les notes. Nous mentionnons par contre chaque fois la traduction de Caillois lorsque nous l'avons préférée.

l'amour du corps à l'amour de Dieu ? En nous efforçant de connaître Dieu car on ne peut aimer que ce que l'on connaît (*KV*, II, 22, 2). C'est sur notre esprit et son effort à percevoir Dieu que repose donc la possibilité de l'amour qui nous unira à ce dernier⁵. Cet effort est rendu d'autant plus nécessaire que du point de vue de notre propre conservation, notre condition originelle n'est point optimale, loin s'en faut.

Nous naissons donc avec un esprit tout entier absorbé par le corps existant en acte auquel il est uni, qu'il prend autrement dit pour unique objet de perception (*E*, II, 13, dem.) et conséquemment pour objet d'amour. L'esprit humain est l'idée du corps existant en acte qui en délimite le champ perceptuel : « Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain doit être perçu par l'Esprit humain (...) »⁶ Tout ce qui arrive au corps, certes, est perçu, mais rien d'autre. Du moins tant que nous restons soumis à cette union originelle esprit-corps héritée à notre naissance. Là réside à la fois notre force et notre drame en tant qu'humains. Notre force car cette union esprit-corps qui nous constitue exprime un certain degré de réalité : effets de la puissance divine, nous enveloppons nécessairement son essence éternelle et infinie (en vertu d'*E*, II, 45 schol.). Notre drame, lui, est à la fois ontologique et dynamique. Ontologique, notre rapport au monde originel exprimant plutôt une privation qu'une perfection de notre être et dynamique car ce rapport est le produit d'une relation causale étrangère à notre nature.

3.0 NATURE DE LA DÉTERMINATION

Ontologiquement parlant, le corps existant en acte auquel nous sommes unis n'est rien d'autre qu'une détermination⁷, autrement dit pour Spinoza, une simple négation⁸. « La détermination, lit-on dans la lettre

⁵ L'enjeu éthique est donc tout autant perceptuel qu'ontologique, on peut même affirmer qu'il est avant tout perceptuel car c'est le connaître qui nous met en présence de la perfection des objets dont notre être bénéficie.

⁶ *E*, II, 12 (trad. Caillois).

⁷ Toute chose existant en acte est une détermination pour Spinoza, autrement dit un être déterminé de l'extérieur par d'autres choses (*E*, I, 28) de même nature (en vertu d'*E*, I, déf. 2). Par exemple la figure (*EP*, I, trad. Caillois, pp. 1230, 1231). Appuhn traduit ici étrangement le terme « *determinatio* » par « limitation », alors que « détermination » semblait s'imposer de lui-même, a fortiori si l'on considère que limitation ne rend pas compte du déterminisme causal dont tout mode existant en acte est le produit. Idem pour la traduction du terme « *determinatum* » dans la lettre XXXVI à Hudde.

⁸ *EP*, I, trad. Caillois, p. 1231.

XXXVI, ne marque rien de positif mais seulement une privation dans la nature de l'existence conçue comme déterminée. »⁹ Lorsque nous percevons un cercle dessiné sur le sable, nous ne percevons de lui que ses limites en tant que figure, autrement dit nous l'appréhendons à partir de ce qu'il n'est pas, dans un mouvement de renvoi aux choses qui de l'extérieur le délimitent ou – du point de vue dynamique – le déterminent. Ainsi en va-t-il de tous les corps finis et déterminés: les limites qui les constituent renvoient nécessairement à d'autres corps limitants eux-mêmes limités et ainsi à l'infini (*E*, I, déf. 2). Ces corps, dont le corps humain fait bien évidemment partie, ne se conçoivent donc, en tant que déterminations, que négativement, c'est-à-dire précisément par ce qu'ils ne sont pas¹⁰. Négation conceptuelle, strictement corrélative de leur négation ontologique. Être conçu par autre chose, c'est nécessairement être en autre chose pour Spinoza, en vertu du parallélisme qu'il affirme entre l'être et le connaître (*E*, II, 7). On tombe ici sous la définition 5 du *de Deo* concernant les modes ou affections de la substance, figures et corps étant précisément des modes finis de cette dernière. Cependant être en autre chose pour un mode fini existant en acte – autrement dit pour une détermination – c'est non seulement être dans la substance par laquelle il est aussi conçu mais également être le produit de toutes les causes qui déterminent extérieurement son existence et par lesquelles il doit par conséquent aussi être conçu. Ainsi, la détermination est causée à la fois immédiatement par Dieu et à la fois par le réseau infini des causes extérieures (*E*, II, 45, schol.).

Le perpétuel renvoi de la détermination à autre chose qu'elle-même sanctionne son déficit conceptuel et ontologique. Ce renvoi est intrinsèque à notre conception du multiple: l'écu, par exemple, sa valeur et sa place dans le système monétaire ne se comprennent qu'à partir de la classe des pièces de monnaie qui l'englobe et le définit en tant qu'écu, c'est-à-dire précisément à partir d'autre chose que de lui-même¹¹. La détermination fonctionne elle aussi, en tant qu'élément d'une multiplicité différenciée, comme simple partie d'un ensemble dans une relation strictement équivalente à celle d'un élément par rapport

⁹ *EP*, XXXVI, trad. Caillois, p. 1190.

¹⁰ Contrairement à l'être infini de la substance, toute détermination ne peut se concevoir comme existante en dehors de ce qui la pose extérieurement comme détermination (Cf. *EP*, XXXV, trad. Caillois, p. 1188).

¹¹ *EP*, I, p. 283.

à la classe qui le comprend. Chaque unité corporelle, en sa qualité de détermination, n'est en effet isolable et dénombrable en tant qu'unité que parce qu'elle renvoie à l'ensemble des corps – autrement dit à la figure de tout l'univers - et à leurs propriétés communes.

4.0 L'IMAGINATION ET SON LIEN À LA DÉTERMINATION

Etre dénombrable est une des propriétés de la détermination, conséquence directe de sa divisibilité. Parties composées de parties, qui à leur tour peuvent être conçues comme unités isolables des autres, les déterminations, contrairement à la substance qui les porte, sont douées d'une plasticité infinie. L'esprit humain peut en effet à loisir se les représenter soit comme non existantes, soit les regrouper en classes, ou encore en juxtaposer certaines qui dans l'ordre commun de la Nature n'apparaissent point contiguës¹². La puissance par laquelle l'esprit effectue ces opérations que l'on peut qualifier de modélisation, n'est autre que *l'imagination*, terme qui regroupe, comme on le sait, à la fois la perception sensible et la production fictionnelle oeuvrant à partir des traces mémorielles de la première (*E*, II, 17, schol.). L'imagination n'est donc pas uniquement cette faculté d'effectuer des compositions infinies à partir de la mémorisation du donné sensible, elle est aussi ce donné sensible lui-même dans sa multiplicité et sa variété. Or ce dernier est constitué à la faveur des rencontres entre les déterminations corporelles et le corps propre, le produit de ces rencontres engendrant les affections du corps dont les idées forment précisément ce donné (*ibid.*). A l'instar de la production fictionnelle, la perception sensible prend ainsi également la détermination pour objet. *La détermination est donc l'objet de l'imagination*. Bien plus, on peut même à bon droit affirmer que c'est son seul objet, l'imagination n'étant pas à même de percevoir quelque chose en dehors de lui (ni les idées de l'entendement infini, ni l'essence de la substance). C'est enfin la seule à le percevoir, les perceptions de la pensée pure ou de l'entendement se situant au-delà des mots et des images (*E*, II, 49, schol.)¹³, soit au-delà des deux formes par lesquelles la détermination est représentée dans l'esprit humain¹⁴.

¹² *CM*, I, 1, p. 338 ; *EP*, XII, p. 159.

¹³ Voir aussi *TTP*, IV, p. 93 : « (...) <O>n dit qu'une chose est connue intellectuellement quand elle perçue par la pensée pure en dehors des paroles et des images ».

¹⁴ Spinoza en effet ne mentionne que celles-ci. Par exemple, *TTP*, I, p.44.

5.0 IMAGINATION ET ENTENDEMENT : IDENTITÉ DE LEUR OBJET

Mais comment imagination et entendement peuvent-ils percevoir des objets distincts s'il n'y a in fine qu'une seule réalité, celle de la substance ? Un extrait de la lettre sur l'Infini nous permet de répondre précisément à cette question¹⁵. Le voici :

« Si cependant vous demandez pourquoi nous sommes si naturellement portés à diviser la substance étendue, je répondrai : c'est parce que la grandeur est conçue par nous de deux façons : abstraitement et superficiellement ainsi que nous la représente l'imagination avec le concours des sens, ou comme une substance, ce qui est possible au seul entendement. C'est pourquoi, si nous considérons la grandeur telle qu'elle est pour l'imagination, ce qui est le cas le plus fréquent et le plus aisé, nous la trouverons divisible, finie, composée de parties et multiple. Si, en revanche, nous la considérons perçue comme elle est en elle-même, ce qui est très difficile, alors, ainsi que je vous l'ai suffisamment démontré auparavant, on la trouve infinie, indivisible et unique.»¹⁶

Si on laisse de côté la terminologie cartésienne dont Spinoza se sert ici pour s'adapter sans doute à son interlocuteur et que nous substituons donc au terme substance celui d'attribut, le contenu de cet extrait peut se résumer comme suit : *imagination et entendement portent sur le même objet*, soit l'attribut de l'étendue ou, ce qui revient au même, l'essence de la substance (en vertu d'*E*, I, def. 4). Cependant, alors que l'entendement perçoit l'attribut tel qu'il est en soi, c'est-à-dire adéquatement, l'imagination, elle l'appréhende de manière abstraite ou superficielle et ce faisant l'affirme morcelé ou, ce qui revient au même, déterminé. *Là donc où l'entendement conçoit l'essence de la substance, l'imagination ne perçoit que des déterminations*¹⁷. Deux « traductions » du même objet, l'une dans un

¹⁵ Cet extrait est reproduit par Spinoza presque mot pour mot en *E*, I, 15, schol. Nous l'avons cependant préféré à son occurrence dans *l'Éthique*, car le terme de substance étendue y est utilisé à la place de celui de quantité. Le reste du scolie ne laisse d'ailleurs aucun doute à ce sujet : c'est l'étendue, en tant qu'attribut, qui est conçue soit comme divisible, soit comme indivisible.

¹⁶ *EP*, XII, pp. 158, 159.

¹⁷ La détermination est ainsi, par défaut, l'objet de l'imagination. Par défaut car elle exprime une privation de connaissance, celle de la substance, dont elle enveloppe néanmoins l'essence (en vertu d'*E*, II, 45, schol.).

« langage » clair et distinct qui en exprime la nature propre, l'autre dans un « langage » confus qui n'atteint qu'imparfaitement l'être qu'il vise¹⁸. L'imagination nous offre ainsi qu'un écho brouillé de la substance alors que l'entendement, lui, nous en restitue le son originel. Sous cet angle, l'objectif de la démarche éthique gagne en lisibilité. Notre condition originelle, sous régime imaginaire, nous proposant uniquement l'union à des êtres de faible teneur ontologique, autrement dit à des déterminations qui ne sont que de simples abstractions de la réalité unique, seul l'entendement, dont nous avons le pouvoir d'augmenter la puissance pourra nous unir à l'objet doué de la plus haute perfection et qui de surcroît est notre véritable et unique essence, soit Dieu ou la Nature totale (*TIE*, § 13). Cette union, comme nous allons essayer de le montrer, est union à la causalité interne de Dieu et ceci au-delà de toute détermination.

6.0 LES DEUX ASPECTS DE LA CAUSALITÉ DIVINE ET LEUR LIEN AVEC L'IMAGINATION ET L'ENTENDEMENT

Mais revenons à notre condition originelle. Que nous permet-elle de percevoir ? Nous sentons avant tout qu'un corps est affecté de beaucoup de façons (*E*, II, ax. 4). Ce corps existant en acte auquel est uni notre esprit est nécessairement soumis à la chaîne infinie des causes extérieures qui nous déterminent, chaque corps étant déterminé à exister et à produire ses effets par d'autres corps, eux-mêmes produits par d'autres et ainsi à l'infini (*E*, I, 28 ; *E*, II, lem. 3). Cette chaîne causale liant entre elles les déterminations, forme un des deux aspects de la causalité divine, la causalité externe ou d'engendrement, l'autre étant la causalité interne ou immanente de Dieu¹⁹. La causalité externe détermine l'existence ou la non-existence d'une détermination quelconque, au sein de la chaîne causale qu'elle constitue. Il n'y a en effet de détermination que parce que d'autres déterminations les produisent extérieurement et dans un même mouvement les limitent. *La détermination n'existe que là où s'exerce la*

*causalité externe*²⁰. La causalité interne, quant à elle, n'est autre que le dynamisme immanent de Dieu²¹, autrement dit son essence active d'où les choses singulières puisent la force qui les fait persévérer dans l'existence (*E*, II, 45, schol. ; *E*, I, 24, cor.), force qui n'est autre que leur être ou essence (*E*, I, 24, cor.).

La chaîne causale des déterminations renvoie chacun de ses éléments à une relation *partes extra partes*, relation d'extériorité qui, présupposant la divisibilité et le caractère dénombrable des parties en relation, nous ramène nécessairement à la perception imaginative. Nous l'avons vu : la détermination ne peut être l'objet que de l'imagination. Or, dans un mouvement strictement symétrique, l'imagination apparaît, chez Spinoza, comme le produit de la causalité externe, c'est-à-dire de la chaîne infinie des déterminations : l'esprit humain imagine, lorsque le corps auquel il est uni est affecté de telle ou telle manière par les causes extérieures. Il n'y a d'ailleurs d'imagination que dans un rapport *partes extra partes* du corps humain aux causes extérieures qui le déterminent²². Ce rapport de mutuelle dépendance entre déterminations, Spinoza semble le considérer comme étant le propre de la dynamique corporelle, les choses spirituelles, nous dit-il dans les *Pensées Métaphysiques*, n'entretenant pas entre elles de relation similaire (*CM*, II, 11, p.384)²³. Et de fait, l'idée du cercle ne semble pas être déterminée extérieurement par une autre idée de figure ou par quelque autre idée que ce soit²⁴. En d'autres termes, il n'y a pas au sein

²⁰ La causalité externe est une condition nécessaire mais non suffisante de l'existence de la détermination, non suffisante car le *conatus* de chaque détermination, par lequel elle persévère dans l'existence est, lui, le produit de la causalité interne de Dieu (en vertu d'*E*, II, 10, schol. 2 et d'*E*, II, 45, schol.).

²¹ Sur l'identité entre cause interne et dynamisme immanent de Dieu cf. *KV*, II, 26, 7, § 4.

²² « (...) <L>' imagination n'est affectée que par les corps », *TIE*, § 82, p.131, trad. Caillois.

²³ C'est ce que semble confirmer également dans l'*Éthique* l'attribution du terme « *determinatio* » au corps exclusivement (*E*, III, 2, schol.). Confirmation également dans le *TTP* où le « secours externe » de Dieu, qui recoupe la causalité externe propre aux déterminations, ne concerne que des dispositions matérielles (sécurité du corps étatique et du corps propre, santé), par opposition au « secours interne » en rapport seulement à la force de l'esprit (domination des passions, pensée pure), *TTP*, III, pp. 70-72. La causalité externe et avec elle les limitations qu'elle engendre semble donc bien étrangère à la nature de l'esprit pour Spinoza.

²⁴ La perception d'une idée par une autre, bien qu'elle présuppose un rapport de causalité, n'introduit aucune relation de dépendance. Toute idée percevant l'idée du cercle par exemple doit être considérée comme sa cause prochaine (*E*, II, 7, schol.) mais ceci n'implique en aucun cas bien sûr que l'idée du cercle dépende de l'idée qui la perçoit pour exister.

¹⁸ En reprenant une métaphore de l'*Éthique* (*E*, II, 7, schol.) appliquée à une représentation imaginative des Hébreux, on peut dire que l'imagination perçoit la substance comme à travers un épais brouillard.

¹⁹ Il ne saurait, bien entendu, y avoir qu'une distinction de raison entre ces deux aspects de la causalité divine, causalité une et indivisible car indissociable de l'essence une et indivisible de la substance. Spinoza est tout à fait conscient qu'il hérite de la scolastique sa conception des deux types de causalité, l'interne s'apparentant à la causalité *secundum esse* et l'externe à la causalité *secundum fieri*, (*E*, II, 10, schol. 2 ; voir aussi *E*, I, 24, cor.).

des idées de l'entendement infini de Dieu de relation de passivité mutuelle, comme c'est le cas entre les corps existant en acte et entre les idées unies à ces corps. Les idées qui composent l'esprit humain ne connaissent la passivité et la dépendance mutuelles à l'égard d'autres idées que dans la mesure où elles épousent la dynamique corporelle²⁵, ce qui arrive nécessairement tant que nous sommes unis au corps existant en acte²⁶.

Cela arrive certes, mais la meilleure partie de notre être, l'entendement,²⁷ celle qui nous définit en propre et exprime notre activité (*E*, IV, 52, dem.), n'est pas, elle, soumise à la loi de l'extériorité ou si l'on préfère à la causalité externe. L'entendement est pour Spinoza, et ceci dès le *Court Traité*, l'effet immédiat de la causalité interne de Dieu²⁸. N'étant pas déterminé de l'extérieur, il ne peut donc, en vertu de ce que nous venons de voir, ni être une détermination, ni symétriquement prendre pour objet une détermination quelconque. L'entendement se situe par conséquent au-delà des déterminations corporelles, à la fois du point de vue dynamique (il n'épouse pas leur ordre d'enchaînement) et du point de vue de gnoséologique (il ne les prend point pour objet de connaissance)²⁹. Contrairement aux idées imaginatives qui s'enchaînent selon l'ordre d'enchaînement des affections du corps, les idées de l'entendement possèdent leur ordre propre, indépendant de toute cause extérieure (*E*, II, 18, schol.). Cette indépendance à l'égard de la causalité externe préserve l'entendement de toute forme de passivité car n'est passif que ce qui est déterminé, en partie du moins, de l'extérieur (*E*, III, def. 2), c'est-à-dire ce qui est soumis précisément à la causalité externe.

L'indépendance de l'entendement implique également que ce dernier évolue au-delà de la diversité propre à la détermination³⁰. Et de fait, l'esprit humain

²⁵ Épouser la dynamique corporelle ne veut en aucune façon dire être l'effet de cette dynamique. En vertu du parallélisme, le corps ne peut déterminer l'esprit à agir ni inversement (*E*, I, def. 2 ; *E*, II, 7).

²⁶ Lorsque l'esprit a de telles idées, il est dit « imaginer ».

²⁷ *E*, IV, cap. 32 ; *TTP*, IV, p.87 ; *TP*, V, § 5.

²⁸ « <L>'entendement vrai (...) n'est pas produit par des causes extérieures, mais par Dieu (...) de par son activité de cause intérieure » *KV*, II, 26, 8, trad. Caillois p.88 ; *TIE*, § 31 et note ; cf. également *TTP* où le « secours interne » de Dieu qui n'est autre que la causalité interne est mis en relation directe avec l'activité de l'entendement à l'exclusion du domaine matériel (cf. supra note 24).

²⁹ *E*, II, 49, schol.

³⁰ Et non pas au-delà de toute diversité, puisqu'il peut appréhender celle des idées de l'entendement infini, ainsi que celle des attributs de la substance et ceci bien que dans ce dernier cas il n'en connaisse que deux, la pensée et l'étendue.

n'est soumis à cette diversité que lorsqu'il exprime la détermination particulière du corps auquel il est uni, ce qui advient sous régime imaginaire. L'homme dont l'esprit est majoritairement composé d'idées imaginatives est, sans le savoir, le porte-parole de la nature spécifique de son propre tempérament corporel (*ingenium*). Il y a conséquemment autant d'esprits imaginatifs que de tempéraments auxquels ils sont unis et dont ils épousent la coloration particulière. Or cette diversité des esprits est rarement positive pour Spinoza étant un facteur de division entre les hommes, chacun jugeant les autres selon sa propre nature corporelle (*E*, I, app.) et désirant qu'ils s'y conforment. L'*ingenium*, de surcroît, par son ancrage dans le monde de la détermination, soumet les hommes qui en pâtissent aux lois, pour eux hasardeuses³¹, de l'ordre commun de la Nature. Point de salut donc ne pouvant être envisagé pour l'homme dans cette relation au déterminé, le rapport originel de l'esprit à l'*ingenium* – rapport de mimétisme – doit nécessairement être dépassé. Or seul l'entendement, qui s'exerce au-delà de la détermination, peut nous permettre ce dépassement : l'ordre d'enchaînement de ses idées, son essence en tant qu'idée de l'entendement divin (*E*, II, 11, cor.), présentent en effet un caractère identique en chaque homme (*E*, II, 18, schol.)³². Pure activité, agissant selon sa propre nature, l'entendement exprime l'essence de l'homme mieux que toute autre partie de notre être et peut donc à bon droit être nommé notre meilleure partie.

7.0 L'EXEMPLE DE LA QUATRIÈME PROPORTIONNELLE

Si le dépassement de la détermination et du type de causalité par laquelle elle est engendrée nous conduit à l'entendement, l'accès qui y mène n'est pas immédiat mais comporte des degrés : on ne s'affranchit pas des causes extérieures en un tour de main. Ces

³¹ Sur la relation entre détermination corporelle et hasard, cf. *TIE*, § 91 ; *E*, II, 29, schol., *EP*, XXXVII, p. 251.

³² Si l'unification organique de l'humanité a un sens, celle-ci passe donc nécessairement par l'entendement. A ce titre, on peut légitimement se demander si la définition de la nature humaine qui n'implique point pour Spinoza, à l'instar de toute définition vraie, le dénombrement de ses occurrences dans l'existence (*EP*, XXXIV, p. 243), ne dénote pas tout simplement l'entendement, un et identique dans chaque homme. Selon cette hypothèse, vingt hommes se résumeraient à vingt tempéraments corporels, ceux-ci n'étant pas compris dans la définition vraie de l'être humain, du fait précisément de leur caractère dénombrable. Sur le caractère identique en chaque homme de la nature humaine cf. *TP*, VII, § 27.

étapes d'affranchissement, Spinoza les nomme « genres de connaissance ». Le philosophe s'est servi à plusieurs reprises dans son œuvre de l'exemple de la quatrième proportionnelle pour illustrer ces différents degrés du connaître³³. Son système affirmant une stricte symétrie entre les processus logiques et ontologiques, cet exemple³⁴ doit être vu non pas comme une simple analogie mais comme un modèle explicatif exprimant réellement le *modus operandi* des genres de connaissance. A l'instar de la définition génétique du cercle, qui bien que portant sur un être de raison peut être mise en parallèle avec la définition de l'être suprême (*EP*, LX, p. 309) toutes deux enveloppant la même efficacité, l'exemple de la quatrième proportionnelle se révèle susceptible de nous fournir une excellente radiographie de ce qui, pour Spinoza, est perçu au sein des genres de connaissance. Or ce qui est perçu, nous allons le voir, est soit de l'ordre de la détermination, soit de l'ordre de la causalité. Procédons à l'analyse de cet exemple en faisant abstraction des différentes variantes qu'il a connues depuis sa première occurrence dans le *Court Traité* (*KV*, II, 1, 3), variantes terminologiques et catégorielles qui ne remettent nullement en cause la tripartition des modes du connaître que toutes en fin de compte elles dénotent. Dans cet exemple, tout se joue principalement sur la manière d'appréhender la relation de proportionnalité. Cette manière est triple : soit 1) on ne comprend pas la relation de proportionnalité et l'on se contente d'appliquer « comme un perroquet » la règle qui permet de la calculer ou bien, autre variante de l'ignorance, on effectue un embryon de raisonnement sur une base purement empirique. Soit 2) on comprend cette relation en appliquant scrupuleusement sa règle. Dans le meilleur des cas, 3), on perçoit immédiatement cette relation sans même avoir besoin de se servir de la règle. Décomposons maintenant les différents éléments présents dans chacun de ces processus cognitifs : nous trouvons des nombres, une règle, et une relation (proportionnalité). Considérons à présent les nombres comme des déterminations : nous sommes tout naturellement invités à effectuer ce rapprochement dans la mesure où, à l'instar de toute détermination, le nombre se conçoit à partir d'autre chose que de lui-même, soit en l'occurrence à partir de la classe des nombres qui le comprend. Ce rapprochement est grandement renforcé du fait que le nombre, en sa

qualité d'auxiliaire de l'imagination, est un des moyens par lesquels nous déterminons les affections de la substance (*EP*, XII, p.159). Considérons en outre la relation de proportionnalité comme l'analogon d'une relation causale, ce que nous autorise le lien intime existant entre les processus logico-déductifs et le déploiement causal de l'être dans le système spinozien. Que trouve-t-on en reprenant la précédente classification des modes d'appréhension ? Que l'individu sous régime 1 appréhende la détermination sans la causalité et sous régime 2 la détermination et la causalité. On s'attendrait tout naturellement à ce que l'individu sous 3 perçoive la même chose que sous 2 mais à y regarder de plus près, l'objet qui domine au sein du plus rapide³⁵ des modes d'appréhension, soit le troisième, n'est plus la détermination c'est-à-dire le nombre, devenu simple support, mais la relation de causalité (proportionnalité)³⁶. C'est en effet la saisie immédiate de la proportionnalité qui domine au sein de la troisième perception, au détriment du déploiement et de la perception de la séquence numérique qui l'a rendue possible, alors qu'en 2 l'application de la règle – d'une durée variable permettant à chaque élément de la séquence numérique d'être appréhendé – implique nécessairement que cette même séquence soit déployée et donc perçue. Une fois donné donc, le nombre est immédiatement dépassé en 3 au profit de la perception de la seule relation de proportionnalité, qui devient ainsi paradoxalement le trait d'union masquant ce qu'il est en train d'unir. Mais ce paradoxe n'est qu'apparent car la spécificité des nombres se révèle, en 3 comme en 2, inessentielle: que nous choisissons 1 2 3 6 ou 24 48 120 240 la proportionnalité demeure identique, bien que les nombres qui la constituent soient différents en nature.

En 3 donc, le nombre est dépassé au profit de l'appréhension pure et *uno intuitu* de la relation de proportionnalité. 3 est ainsi en quelque sorte l'opposé polaire de 1, où seule la séquence numérique est perçue sans aucune saisie de la relation qu'elle enveloppe. 2 quant à lui peut être considéré comme le moyen terme

³⁵ La question de l'accélération des processus cognitifs n'est abordée de manière un peu explicite que dans le *Court Traité*. Le comparatif « *gaanwer* » (plus rapide) distingue l'expérience du simple oui-dire sur le plan de la vitesse d'exécution. Ce qui semble impliquer que la croyance vraie est elle aussi plus rapide que les deux précédentes. L'immédiateté affirmée de la connaissance claire par le terme *terstond* (aussitôt) qui correspond à l'*uno intuitu* de l'*Éthique*, incline à pencher dans ce sens (*KV*, II, 1, 3).

³⁶ « Le quatrième, qui a la connaissance la plus claire, (...) aperçoit aussitôt la proportionnalité dans tous les calculs. », *KV*, II, 1, 3.

³³ *KV*, II, 1, 3 ; *TIE*, §§ 23, 24 ; *E*, II, 40, schol. 2.

³⁴ Sur ce point cf. Gueroult, I, pp. 27-29.

des autres modes du connaître, puisque sa perception englobe à la fois le nombre et la relation de proportionnalité. Si l'on substitue de nouveau les termes de « détermination » et de « causalité » à ceux de « nombre » et de « relation de proportionnalité » que peut-on conclure ? *Que le processus graduel d'accélération des modes de perception conduit au dépassement de la détermination.* En effet, en 1 la détermination occupe seule le champ perceptuel, alors qu'en 3 elle est entièrement dépassée au profit de la perception pure de la causalité³⁷. Ce dépassement est graduel car, en 2, détermination et causalité semblent encore se partager de manière équilibrée le champ de la perception. Voyons maintenant si ce modèle explicatif peut s'appliquer aux genres de connaissance.

8.0 LE PREMIER GENRE DE CONNAISSANCE : RÈGNE DE LA DÉTERMINATION

Que sait-on du premier genre du connaître ? Qu'il s'identifie à l'imagination et qu'il est le lieu d'une ignorance, celle des causes qui nous déterminent à agir³⁸, Spinoza désignant par là la causalité externe, par l'entremise de laquelle les déterminations et l'esprit imaginaire sont engendrés. Être un produit de la chaîne des déterminations n'offre à l'esprit imaginaire aucun privilège quant à la perception de ces dernières, bien au contraire, n'étant ni en mesure de les saisir dans leur unité ni a fortiori à même d'appréhender leurs propriétés spécifiques. Ceci s'explique par le fait que l'idée imaginative, en tant qu'idée des affections de cette détermination qu'est le corps existant en acte, enveloppe à la fois la nature de ce dernier et celle des corps affectant (*E*, II, 16). Sa perception de la détermination est donc nécessairement toujours partielle. Bien plus, Spinoza nous dit que les idées imaginatives « indiquent plutôt la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs. »³⁹ Cette prééminence du corps propre, au sein de la perception imaginative, n'est pas accompagnée de la conscience d'elle-même, conscience qui impliquerait nécessairement une appréhension claire et distincte des déterminations et de leurs rapports mutuels. L'esprit imaginaire croit

donc que ce qu'il perçoit être extérieur à lui-même est réellement comme il le perçoit. Pour lui, la couleur jaune du soleil est une qualité objective existant bel et bien dans l'astre du jour, ce dernier étant vu comme la cause de la perception de cette couleur. Ne possédant pas les idées qui excluent l'existence de cette prétendue extériorité, il prend nécessairement ses propres projections pour une réalité entièrement distincte de la sienne⁴⁰ et imagine en conséquence que cette réalité est la cause de la perception qu'il en a. Ce faisant, à l'instar du mécanisme onirique, il inverse l'ordre commun de la nature⁴¹.

L'esprit imaginaire est donc enfermé dans la détermination du corps existant en acte dont il exprime presque exclusivement la nature, le mécanisme propre à cet enfermement offrant l'illusion d'une extériorité objective. Bien plus, coupant l'esprit de la conscience de la chaîne causale qui le détermine, ce mécanisme laisse croire à ce dernier qu'il est cause première de ses propres idées (*E*, III, 2, schol.). A une extériorité perçue comme cause, répond symétriquement un esprit se percevant également comme cause, alors qu'il n'est lui aussi qu'un simple effet.

En revenant à la question initiale de l'enjeu éthique, on constate d'emblée que l'objet auquel est uni l'esprit du premier genre est si pauvre ontologiquement parlant et si inconstant, qu'une union avec ce dernier ne peut qu'être délétère. Non seulement l'état de passivité de cet esprit le livre à la merci de n'importe quelle cause extérieure potentiellement destructrice en elle-même et par les sentiments excessifs qu'elle peut engendrer, mais de plus, les bons objets auxquels il peut espérer s'unir – ceux qui conviennent avec sa nature – se confondent quasiment avec le néant.

⁴⁰ Sur ce point, le donné sensible ne se distingue pas de la simple fiction. Cf. *E*, II, 49, schol.

⁴¹ Et de fait, Spinoza compare précisément l'homme imaginaire à un rêveur éveillé (*E*, II, 2, schol.). Ce parallèle est bien plus profond qu'il ne le semble au premier abord. Un bruit réel de porte qui claque, par exemple, pourra prendre au sein d'une trame onirique la forme d'une bombe qui explose. La cause réelle est ignorée par le dormeur qui lui substitue une cause fictive, le son apparaissant dès lors comme l'effet de la seconde. L'ordre causal est donc bien inversé dans le rêve au même titre qu'il l'est, pour Spinoza, dans l'imagination. On notera que cette inversion se répercute nécessairement sur les conceptions de Dieu forgées par l'homme imaginaire (*E*, I, app. ; *CM*, II, 4). Cette critique spinozienne des Écritures et de la théologie peut être rapprochée selon nous de celle de Nietzsche dans *Humain trop Humain*, où ce dernier se sert précisément de l'exemple du rêve repris ci-dessus pour expliquer l'origine des hypothèses « pneumatiques » de la métaphysique (*Humain trop Humain*, I, aph.13).

³⁷ Ce dépassement de la détermination est également celui de la discontinuité qu'elle introduit avec elle. En 3, c'est le trait d'union entre déterminations qui est perçu. En 1, au contraire, les déterminations sont perçues dans leur discontinuité.

³⁸ *E*, I, app.

³⁹ *E*, II, 16, cor. 2. L'importance de ce corollaire ressort particulièrement en *E*, V, 35, dem.

En effet, la détermination qui n'est déjà qu'une négation, s'offre de surcroît mutilée dans l'imagination : quelle perfection peut-on donc attendre d'une partie de négation?⁴² Si l'on se remémore que pour Spinoza il ne saurait y avoir qu'une seule réalité, celle de la substance, et que l'espace des déterminations n'est qu'un point de vue sur cette substance unique, point de vue abstrait et superficiel de l'imagination, on mesurera à quel degré d'abstraction le premier genre de connaissance nous cantonne : au contact d'objets affectés de négation et de surcroît mutilés, ce genre propose l'union la plus pauvre à la Nature totale.

9.0 LE DEUXIÈME GENRE DE CONNAISSANCE : ÉQUILIBRE ENTRE DÉTERMINATION ET CAUSALITÉ

Le deuxième genre de connaissance marque le passage à une étape cruciale de l'esprit dans son mouvement vers sa propre libération. En franchissant son seuil, l'esprit humain, devenu raison, cesse en effet d'être déterminé de l'extérieur mais agit sous l'effet d'une impulsion purement interne⁴³, les idées qu'il y produit enveloppant exclusivement sa nature et par là même exprimant son activité propre. Ne pas être déterminé de l'extérieur implique pour l'esprit un détachement à l'égard de la dynamique corporelle, qu'il cesse de mimer passivement. Libéré de cet ordre commun de la Nature qui lui est fondamentalement hétérogène, il produit librement ses idées conformément à son propre ordre d'enchaînement. N'agissant plus en outre comme le porte-parole de tel ou tel tempérament corporel particulier, il s'exprime identiquement en chaque homme (*E*, II, 18, schol.).

Que l'esprit du deuxième genre ne soit plus soumis à la causalité d'engendrement, le fait nécessairement passer sous la puissance exclusive de l'autre aspect de la causalité divine, soit la causalité interne de Dieu⁴⁴. Affranchi de la causalité externe, l'esprit devenu raison garde toutefois un lien avec l'extériorité. Cette dernière ne présente cependant plus

le même visage qu'au premier genre, où elle s'affichait à la fois mutilée et affectée des projections de la nature du corps propre. Non, tout autre est l'extériorité du deuxième genre: ici les déterminations s'offrent à voir dans leur nature particulière en même temps que les causes qui les déterminent⁴⁵. Cette nature de la détermination corporelle, Les Lemmes du *de Mente* la définissent comme un certain rapport de mouvement et de repos entre ses parties constituantes. Les déterminations de l'étendue se distinguent donc entre elles, non pas sous le rapport de la substance mais sous celui du mode infini immédiat de l'étendue, soit le mouvement et le repos. En tant que mode, le mouvement et le repos fait partie de la Nature Naturée et, à ce titre, les rapports qu'il constitue au sein de chaque détermination ne nous font pas connaître l'essence des corps – essence qui est l'attribut de l'étendue lui-même – mais de simples propriétés extrinsèques. Le mouvement et le repos constitue certes la nature intime de la détermination corporelle mais cette nature est encore une simple abstraction au regard de l'essence indivisible des corps qu'exprime l'attribut de l'étendue. En effet, en tant qu'elle présuppose la divisibilité et le caractère dénombrable de ce dont elle est la nature, cette dernière demeure une perception abstraite⁴⁶ et superficielle de la substance indivisible.

Divisibilité et caractère dénombrable renvoient nécessairement à l'imagination. Et de fait la raison est en relation intime avec le matériau qu'offre les traces mémorielles et le donné sensible propres à cette dernière. C'est à partir de ce matériau que l'esprit rationnel effectue ses déductions, perçoit les relations causales d'engendrement et que sans doute, Spinoza ne nous le dit pas, conçoit également le rapport de mouvement et de repos définissant la nature de la détermination corporelle⁴⁷. Le deuxième genre de connaissance semble ainsi ménager un compromis

⁴⁵ Cette simultanéité se comprend, si on garde à l'esprit que pour Spinoza on ne connaît vraiment une chose que lorsqu'on perçoit sa cause : *vere scire est scire per causas*. La perception vraie de la détermination s'accompagne donc nécessairement de la perception vraie de ses causes.

⁴⁶ Sur le caractère abstrait de la connaissance du deuxième genre et son lien à l'imagination cf. *E*, IV, 62, schol.

⁴⁷ Ce rapport ne peut point être l'objet de l'imagination car bien que constituant la détermination, il n'est pas lui-même une détermination mais précisément un rapport dont la formule mathématique, par exemple 1 à 3 (*KV*, II, praef.), est une vérité éternelle. Ni les sens, ni la production fictionnelle ne sont pour cette raison en mesure de se le représenter.

⁴² L'amour du corps existant en acte charrie donc avec lui de nombreux poisons – les causes extérieures qui baissent notre puissance d'agir et ainsi nous accablent de tristesse – poisons que ne saurait contrebalancer la faible teneur des joies procurées par cette négation qu'est précisément le corps existant en acte. C'est tout le contraire de l'amour de Dieu qui « ne saurait être souillé » de passions tristes (*E*, V, 20).

⁴³ Le terme latin « *interne* » apparaît deux fois dans l'*Ethique*, toujours en relation à la raison, en *E*, II, 29, schol.

⁴⁴ « Implique nécessairement » car la causalité divine ne s'exprime que sous deux aspects.

entre imagination et raison par l'intermédiaire d'une extériorité où toutes deux trouvent pour ainsi dire leur compte, l'imagination apportant le matériau des déterminations que la raison se charge de penser dans ses relations intrinsèques. Leur contribution commune, régie par la raison⁴⁸, ouvre la voie à une unification de l'espace de la détermination. Là en effet où l'imagination offre du discontinu, la raison s'efforce autant qu'il est en son pouvoir, d'établir des liens entre plusieurs choses, de saisir ce qui est commun au donné imaginaire⁴⁹. Le particularisme originel de ce donné est contré par l'effort d'universalité de la raison qui tisse une multiplicité de traits d'union toujours plus extensifs (et donc plus universels) entre les déterminations, le corps propre constituant l'épicentre d'où ce mouvement de connexion prend sa source⁵⁰. Ces traits d'union sont à la fois la perception de propriétés communes des déterminations et les relations causales externes liant ces déterminations entre elles⁵¹. Les propriétés communes tirées de réseaux de déterminations toujours plus extensifs permettent de remonter in fine à la propriété la plus universelle, soit le mouvement et le repos (*TTP*, VII, p. 143). De même, les relations causales tissées à partir d'ensembles de déterminations toujours plus vastes conduisent finalement la raison à la perception de l'ordre unique, fixe et immuable de la Nature. Cet ordre, par lequel les lois de la Nature – c'est-à-dire ici la causalité externe – s'exprime, manifeste « l'infinité de Dieu, son éternité et son immutabilité »⁵². La détermination est ainsi poussée jusque dans ses derniers retranchements, là où sa durée, son mouvement et par conséquent elle-même – puisqu'elle se résume quasiment à cela⁵³ – se

⁴⁸ La raison est active, c'est elle qui opère le choix de ses tracés déductifs au sein du donné imaginaire et en aucun cas ce dernier qui les dicte. Devenue simple moyen, l'imagination voit son expression corsetée chez l'homme dont l'entendement domine (*TTP*, II, p. 49).

⁴⁹ *E*, II, 29, schol. Par le simple fait de considérer plusieurs choses simultanément (*simul*), la raison neutralise la temporalité de l'imagination qui fait apparaître ces mêmes choses successivement.

⁵⁰ Le corps humain est en effet le point de départ de la formation des notions communes (*E*, II, 39), notions dont l'extension finit par atteindre toutes choses (*E*, II, 37).

⁵¹ La raison ne voit jamais dans la détermination qu'un moyen. Elle ne s'y arrête point mais se contente de la traverser pour en extraire ses objets – des rapports, des relations causales – qui sont autant de prémisses du dynamisme interne de Dieu auquel s'unira finalement l'intuition.

⁵² *TTP*, VI, p. 123.

⁵³ « Quasiment » car la détermination enveloppe l'essence infinie de Dieu (en vertu d'*E*, II, 45, schol.).

résorbent nécessairement dans l'éternité et l'immutabilité divines.

La raison mène à Dieu, nous ouvre l'accès à un certain rapport à l'éternité mais néanmoins ne nous fait pas connaître l'essence de Dieu. Si elle le conçoit bel et bien et par là même nous le fait aimer (*TTP*, IV, p. 89), sa conception demeure encore tributaire d'un rapport à l'extériorité, à partir duquel il a été déduit (*TTP*, VI, not. 6, pp. 340, 341). Si le Dieu de la raison ne nous est pas intime, c'est que sa déduction n'a pas pu dépasser le rapport extensif à l'espace de la détermination. En effet, bien que cet espace ait débouché sur la perception de l'éternité et de l'immutabilité divines, il demeure espace, dans son extension infinie. La raison, ne concevant Dieu que comme la cause de cette extériorité, se révèle donc incapable d'en interioriser les effets, c'est-à-dire de percevoir en elle-même la causalité interne qui la constitue. Même si elle est en mesure d'affirmer qu'elle est causée par Dieu – le concevant comme cause de toutes choses – cette relation de causalité n'est jamais perçue que par l'intermédiaire de l'extériorité du deuxième genre, extériorité qui fait nécessairement écran à une saisie immédiate de la causalité interne de Dieu. Lorsque donc elle affirme que Dieu est cause infinie de toute chose, la raison postule de façon générale (*E*, V, 36, schol.) ce que la causalité divine doit être⁵⁴ – c'est-à-dire intime à toute chose – mais en aucun cas elle n'est en mesure de percevoir cette intimité dans la singularité de ses occurrences, puisqu'elle est condamnée à tenter de la concevoir à partir de l'espace universel de la détermination. La raison pâtit donc finalement de son commerce avec l'imagination car bien qu'elle maîtrise cette dernière, elle ne peut s'affranchir de l'extériorité qui lui est indissociable – là où il y a imagination, il y a en effet nécessairement extériorité – la privant ainsi de la perception intime de sa propre cause, autrement dit de Dieu⁵⁵.

⁵⁴ Ce mode de connaissance peut m'apprendre seulement ce que doit être la chose, non ce qu'elle est vraiment, sinon il ne différerait pas de la science intuitive (*KV*, II, 4, 2, p.95). Le Dieu de la raison s'apparente donc à un modèle vrai vers lequel toute connaissance rationnelle ainsi que les affects qu'elle produit (*E*, V, 15) finissent par être rapportés. Ce modèle est strictement corrélatif, selon nous, de celui de la nature humaine (*E*, IV, praef.), tous deux fonctionnant comme des pôles d'aimantation de la démarche éthique en lui donnant son sens et sa direction. Les deux modèles convergent dans la mesure où ils visent chacun l'union de l'homme en Dieu.

⁵⁵ La raison ne peut donc être qu'une transition vers l'appréhension interne de l'essence de Dieu.

Le chemin que la raison nous fraie vers l'appréhension de la nature divine n'est pas qu'un simple pont, sans apport propre, entre la détermination et cette dernière. Il s'accompagne au contraire d'un renforcement qualitatif de notre puissance d'agir et, simultanément, de la conservation de notre être. Et de fait, comme ses idées expriment adéquatement notre nature (*E*, IV, 52, dem.), la raison nous oriente systématiquement vers ce qui est bon pour notre être, dans la mesure bien sûr où nous nous conformons strictement à ce qu'elle prescrit. Non seulement la raison exprime notre nature en permettant à notre agir propre de se déployer, mais encore les désirs qui naissent d'elle n'outrepassent jamais les limites de cette nature (*E*, IV, 61), contrairement à ceux qui sont engendrés par la dynamique imaginative. Alors que cette dernière se déploie perceptuellement au sein d'un système clos où la projection domine, tout en étant en fait tributaire d'une extériorité potentiellement dangereuse pour nous⁵⁶, la raison au contraire déploie ses effets dans une ouverture totale à l'extériorité qu'elle appréhende, tout en contenant son expression dans les strictes limites de notre être. De par son accès à cette extériorité qui échappe à la perception imaginative, elle est à même de réguler les effets inhérents aux illusions engendrées par le premier genre de connaissance. Pour bien le comprendre, servons-nous d'un exemple historique : les premiers spectateurs de la toute fin du 19^{ème} siècle (1895) qui ont assisté à un court-métrage des frères Lumière montrant de face un train entrant en gare de La Ciotat, se sont enfuis apeurés de la salle de projection où ils se trouvaient, dans un mouvement de panique qui aurait pu avoir de fâcheuses conséquences pour eux. Que leur manquait-il par rapport à nous qui rions aujourd'hui de leur réaction ? Spinoza dirait : les idées qui excluaient l'existence réelle de ce train. Or ces idées se rapportent toutes à l'extériorité de la projection filmique. Elles présupposent une connaissance minimale du mécanisme cinématographique que tous aujourd'hui ou presque nous possédons. La raison procède de même avec l'imagination pour Spinoza. Ayant accès au mécanisme produisant les projections imaginatives, c'est-à-dire à leurs causes, elle parvient à en neutraliser les effets. Si nous ne fuyons pas lors d'une éclipse solaire, contrairement sans doute à nos lointains ancêtres, c'est que nous savons que c'est un phénomène

⁵⁶ Dans la mesure où cette extériorité déborde constamment notre nature.

d'alignement astronomique sans conséquence pour nous : nous n'éprouvons plus de passions d'effroi, ni d'élans superstitieux à sa vue mais au contraire un intérêt scientifique voire une émotion de joie devant un phénomène naturel rare et spectaculaire. La raison, en rectifiant le donné imaginaire, neutralise ses effets potentiellement destructeurs, notamment ces passions excessives qui naissent uniquement de notre ignorance. Elle nous offre ainsi, en même temps qu'un accès vers l'essence de Dieu, une meilleure maîtrise de la détermination⁵⁷.

La connaissance de la raison, permettant de réguler l'espace de la détermination et de choisir au sein de ce dernier – par la perception qu'elle a de la nature des affections et de leurs causes – ce qui est utile à notre propre conservation, nous offre des occasions toujours renouvelées d'éprouver des joies actives et de restreindre ainsi d'autant la domination des passions, qu'elles soient tristes ou joyeuses. Ces joies actives, dans le cas de la raison, proviennent de deux sources : l'une interne liée à l'activité même du connaître rationnel⁵⁸, l'autre externe liée à la rencontre d'objets bons pour notre nature. Cependant, la joie orientée vers l'extériorité, puisant encore et toujours dans le réservoir des déterminations, a certes accès à leurs propriétés qui offrent plus de perfection que les affections mutilées du premier genre, mais par leur entremise, nous l'avons vu, se voit toujours privée d'un accès direct à l'objet possédant le plus de perfection, soit l'essence de la substance⁵⁹. Quant à la joie puisant sa source intérieurement, est elle aussi privée de cet

⁵⁷ La maîtrise de la raison sur la détermination procède également de sa connaissance des rapports de convenance entre les choses qu'elle compare les unes aux autres (*E*, II, 29, schol.), *que celles-ci soient existantes ou non existantes*. Ceci introduit la possibilité d'une maîtrise du déterminé au-delà du simple présent ou d'un futur proche déduit sur une simple base empirique (*E*, II, 44, schol.). En mettant en rapport et en comparant le déterminé non existant avec le déterminé existant en acte, la raison rend possible une structuration optimisée de l'agir présent à partir de l'avenir, en réduisant l'éventualité de mauvais choix dus à l'absence de prise en compte des futurs contingents. Le spectre couvert par la raison déborde ainsi celui de l'imagination non seulement spatialement – par le réseau de causes qu'elle révèle – mais aussi temporellement, par les liens qu'elle tisse entre les futurs contingents et les déterminations existant en acte.

⁵⁸ Ce que Spinoza nomme la satisfaction intérieure (*E*, IV, 52).

⁵⁹ On notera que dans le *Court Traité*, l'objet de la croyance vraie et celui de la connaissance claire sont identifiés, la différence étant que la première nous le présente comme quelque chose d'extérieur à nous-mêmes, alors que la seconde nous en fait jouir intérieurement (*KV*, II, 4, 1, not.). Cela semble confirmer le fait que, pour Spinoza, il y a bien identité d'objet au sein des [CONTINUA]

accès direct à l'essence divine car sinon ses effets se confondraient avec ceux du troisième genre de connaissance. En éprouvant une satisfaction interne, l'homme sous régime rationnel puise certes cette dernière à la causalité interne de Dieu – sa propre puissance d'agir source de sa satisfaction en étant un effet direct – mais il n'a précisément accès qu'à cet effet, n'étant pas encore en mesure de remonter à sa cause, ni par conséquent d'appréhender le type de causalité qui le produit.

Malgré ses limites inhérentes, le deuxième genre de connaissance constitue une étape cruciale dans le mouvement de dépassement de la détermination. En nous procurant une connaissance adéquate de cette dernière, il nous offre l'occasion de bien distinguer où se situent nos limites propres et celles des causes qui nous déterminent. Cette distinction ouvre avec elle la voie à une claire perception de l'identité de notre être et de l'altérité des causes extérieures, perception d'où les joies actives tireront leur double source. Et c'est précisément en puisant toujours davantage à cette dernière, que ces joies finissent par augmenter la puissance de l'esprit⁶⁰, au point où son agir peut se passer de l'intermédiaire de la détermination pour s'exercer⁶¹. C'est ce qui arrive proprement en franchissant le seuil du troisième genre de connaissance.

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 59] différents genres du connaître, leur différence résidant dans la plus ou moins grande qualité de leurs perceptions. Ainsi, ces genres expriment tous la réalité de la substance mais à divers degrés d'abstraction (et de superficialité), l'imagination en constituant le degré extrême de par l'appréhension de ses négations mutilées et l'intuition son degré zéro, étant en totale adéquation avec l'essence divine.

⁶⁰ Le rôle du corps existant en acte dans le renforcement de la puissance de l'esprit est capital. Plus la capacité du corps à affecter et à être affecté est grande, plus l'esprit est apte à percevoir un plus grand nombre de choses. En d'autres mots, le potentiel de l'esprit est proportionnel à la complexité structurelle du corps (*E*, IV, 38). Ainsi, le petit enfant a un esprit presque totalement inconscient de lui-même et des choses, parce que son corps n'a pas encore acquis une structure suffisamment complexe pour lui permettre d'acquiescer cette conscience (*E*, V, 39, schol.). Le corps humain adulte, par contre, est doué d'une capacité d'affecter et d'être affecté si élevée qu'une grande partie de l'esprit qui lui est uni *peut* se développer (cette possibilité, dans le scolie précédemment mentionné, étant indiquée par le verbe *possint*) jusqu'à devenir suprêmement consciente et éternelle (*ibid.*). Ceci est d'un grand intérêt pour notre propos, dans la mesure où c'est la détermination corporelle parvenue à un certain degré de complexité, qui offre les conditions de son propre dépassement à l'esprit, dépassement dans cette durée « sans relation au corps » (*E*, V, 20, schol.) qui n'est autre que l'éternité.

⁶¹ La détermination est ainsi une des sources des joies qui servent à la dépasser.

10.0 LE TROISIÈME GENRE DE CONNAISSANCE : UNION DE L'ESPRIT À LA CAUSALITÉ INTERNE

En octroyant à l'esprit un accès direct à l'essence de la substance, le troisième genre de connaissance réussit ce que le deuxième genre cherchait improprement à atteindre. Alors que la raison déduisait Dieu à partir de sa compréhension toujours plus extensive de l'espace de la détermination, se privant par là même de la possibilité de s'unir à lui, le troisième genre déduit, à partir de Dieu, l'essence intime des choses (*E*, II, 40, schol. 2). Cette déduction intuitive part de la Nature Naturante indéterminée pour aboutir à la Nature Naturée, épousant ainsi le déploiement même de l'essence active (*essentia actiosa*)⁶² de Dieu. Ce déploiement étant le dynamisme divin lui-même, autrement dit la causalité immanente de Dieu (*E*, I, 18), l'esprit devenu intuition possède donc maintenant un accès direct à ce type de causalité dont il appréhende pleinement l'expression, de sa source, l'essence divine, jusqu'à la singularité de ses effets au sein de la Nature Naturée. La détermination – et avec elle conséquemment toute forme d'extériorité – se voit ici complètement dépassée : elle ne peut en effet ni être prise pour objet – le type de causalité qui l'engendre elle et sa perception ayant perdu ici toute effectivité – ni servir de support extérieur aux processus déductifs de l'esprit, comme c'était le cas au sein du deuxième genre où la raison avait encore besoin de la béquille de l'imagination pour s'exercer⁶³. Ce dépassement du déterminé est strictement corrélatif de l'accès de l'esprit intuitif à la Nature Naturante, qui ne « consiste pas en un certain genre de l'être, mais dans l'être qui est absolument indéterminé »⁶⁴. La connaissance de l'essence divine indéterminée s'accompagne de la production de joies actives dont la source est purement interne et que

⁶² *CM*, II, 11, p. 384.

⁶³ A partir des contenus imaginatifs la raison a déduit les notions communes. Or ces notions ont le même caractère d'universalité que la règle de l'exemple de la quatrième proportionnelle. Au même titre que cette règle, ces notions sont abandonnées par la connaissance du troisième genre, devenues supports inutiles de par leur universalité même (*E*, V, 36, schol.). L'extériorité du deuxième genre ne permet en effet à la raison que d'atteindre l'universel, source certes d'une connaissance adéquate, mais qui toutefois ne fait point connaître l'essence intime des choses que seule l'union à la causalité interne de Dieu octroie (cette causalité étant, en vertu d'*E*, I, 18, cause de toute chose singulière).

⁶⁴ *EP*, XXXVI, p. 1191, trad. Caillois. L'indétermination de l'essence de Dieu offre à l'esprit qui y accède tout ce que l'être exprime de perfection, le manque et la privation étant lié, nous l'avons vu, au statut ontologique de la détermination.

Spinoza nomme amour intellectuel de Dieu. Cet amour de Dieu doit se comprendre dans les deux sens du génitif, dans la mesure où sa cause s'identifie à son objet et où celui qui le ressent ne se distingue pas essentiellement de celui pour qui il est ressenti⁶⁵ (*E*, V, 36). C'est cet amour intellectuel qui cimenter l'union de l'esprit à la nature totale, union qui octroie à ce dernier un accès à sa véritable et unique origine⁶⁶.

S'unir à la causalité interne de Dieu est une garantie de conservation éternelle pour l'esprit du troisième genre car sa source est immuable et dégagée de tout commerce avec l'extériorité, seule cause possible de destruction (*E*, III, 4 ; *KV*, II, 26, 7, § 4). L'arrimage de l'esprit humain à ce type de causalité réalise donc le plus haut degré auquel peut prétendre son effort de conservation. Et comment en serait-il autrement puisque l'effort de conservation de l'esprit, autrement dit son essence, s'identifie à cette causalité interne (en vertu d'*E*, III, 6, dem.) ? L'union de l'esprit du troisième genre à ce type de causalité est donc, dans un même mouvement, union de l'esprit à sa propre essence. Elle ne peut cependant concerner qu'une des parties de l'esprit humain⁶⁷ – l'imagination et la raison continuant à s'exercer parallèlement à l'intuition – partie qu'il s'agit progressivement de faire croître au cours de l'existence actuelle si l'on entend exprimer cette éternité qui nous constitue⁶⁸ et ainsi devenir ce que l'on est. Entièrement indépendante de la dynamique du corps existant en acte, la partie intuitive lui survivra nécessairement⁶⁹. L'imagination par contre, intimement liée au corps, périra tout aussi nécessairement avec lui (en vertu d'*E*, V, 21). En supposant même, per absurdo, que le corps existant en acte ne périsse jamais,

l'imagination ne se conserverait point de manière optimale au regard de l'union que réalise l'esprit du troisième genre avec la nature totale. L'esprit intuitif, en effet, en s'unissant à l'essence divine jouit de la perfection de cette dernière et réalise ainsi la sienne, contrairement à l'esprit imaginaire qui sans cesse pâtit de la privation ontologique de ses objets. Le troisième genre accède ainsi au vrai dynamisme de l'être, à la jouissance infinie de l'existence (*EP*, XII, p. 158). A cette aune, les autres genres ne rencontrent que de l'inerte ou du mort, c'est-à-dire de la détermination⁷⁰. La raison dégage certes déjà, au sein de cette dernière, les premières lignes de force du dynamisme divin⁷¹ mais elle reste tributaire d'une approche extensive de l'être incapable d'en dégager l'intériorité, intériorité qui seule permet d'accéder à l'essence des choses singulières⁷².

La vraie vie de l'esprit, c'est-à-dire pour Spinoza sa béatitude, se réalise au sein du troisième genre de connaissance. La teneur exacte des perceptions particulières de ce dernier laisse libre cours à une foule de conjectures. On sait déjà ce qu'elles ne sont pas, soit des perceptions de la détermination, autrement dit de la négation. On peut tenter de définir à présent ce qu'elles sont. En nous basant sur le deuxième scolie de la proposition 40 du *de Mente*, qui nous indique que le troisième genre « progresse de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu jusqu'à la connaissance adéquate de l'essence des choses »⁷³, on peut affirmer que la déduction opérée par l'intuition met en relation l'essence divine (les attributs) et les choses singulières. Or leur mise en relation conduit nécessairement à leur identification, l'essence des choses singulières ne se distinguant point de l'essence

⁶⁵ Conséquence directe du dépassement de l'extériorité propre au troisième genre, cet amour évolue au-delà d'une relation sujet-objet.

⁶⁶ Cette origine était toujours déjà présente même sous régime imaginaire, puisqu'elle n'est autre que la causalité interne de Dieu enveloppée dans chaque chose, cependant, seul le troisième genre est à même de la percevoir en dehors de tout parasitage externe. C'est ainsi la connaissance intuitive qui réalise effectivement l'union de l'esprit à Dieu, bien que cette union, par l'entremise de la causalité interne, soit déjà enveloppée dans les autres genres de connaissance. L'enjeu de la démarche éthique est donc bien, avant tout, perceptuel.

⁶⁷ Sur les parties de l'esprit cf. *E*, V, 38, dem. et schol.

⁶⁸ *E*, V, 23.

⁶⁹ En vertu du parallélisme, à la partie éternelle de l'esprit affranchie de toute détermination doit correspondre une partie éternelle du corps, non soumise à la causalité externe. Or que peut bien être cette partie corporelle dégagée de toute détermination externe ? Il doit nécessairement y avoir autant de distance entre ce corps de pure positivité et le corps charnel – pure négation soumise à la corruption – qu'entre l'imagination et l'intuition.

⁷⁰ Non seulement la détermination est négation, mais sa perception par l'esprit prive ce dernier de l'accès direct au dynamisme divin, source de vie. En ce sens, on peut dire qu'elle est un objet mort.

⁷¹ Les différentes relations de causalité externe qu'en véritable force de liaison elle est à même de dégager au sein de l'espace de la détermination.

⁷² La raison demeurant, elle, dans un rapport d'universalité à l'égard des objets qu'elle appréhende. On remarquera que l'universalité chez Spinoza est indissociable d'un certain rapport de l'esprit à l'extériorité.

⁷³ Traduction Caillois.

⁷⁴ Toujours en vertu d'*E*, II, 45, schol. Cette référence permet d'affirmer que chaque chose singulière a une essence mais non pas que l'essence de chaque chose est singulière. En supposant que cette dernière position soit néanmoins défendable sur la base d'autres occurrences tirées du corpus spinozien, elle ne modifierait en rien le fait que l'essence, qu'elle soit considérée comme singulière ou spécifique, est nécessairement indissociable de la causalité interne de Dieu. Sur la question de la singularité des essences voir notamment Gueroult, II, pp. 462, 463.

divine⁷⁴. L'esprit du troisième genre prend ainsi les choses singulières pour objet en les rattachant à l'essence de Dieu qu'elles ont toutes en commun, essence de Dieu s'identifiant à la causalité interne qui les constitue chacune dans leur singularité, sans pourtant leur appartenir (*E*, II, 10, schol. 2.). Ce faisant et dans un même mouvement, il établit un trait d'union entre toutes ces choses – trait d'union qui est précisément l'essence divine – et rompt par là même la discontinuité de leurs expressions imaginatives. Si donc, à l'instar de la raison, l'intuition a sans aucun doute pour Spinoza une puissance rectificative sur les illusions de l'imagination, celle-ci doit s'appliquer à la perception du discontinu et, avec elle, à celle de la contingence qui lui est corrélative⁷⁵. Lorsque mes sens me présente le soleil et la lune comme des déterminations séparées l'une de l'autre, l'intuition elle les unira immédiatement à leur cause interne éternelle, autrement dit à leur essence commune qu'est Dieu⁷⁶ et par là même masquera le caractère différentiel de leur nature déterminée⁷⁷. La détermination voit ainsi, grâce à l'intuition, s'exprimer la positivité que toujours déjà elle enveloppait intérieurement, positivité qui se confond avec la causalité interne dont elle est l'effet immanent.

Le troisième genre de connaissance réalise la plus grande ouverture à l'être dont l'esprit humain est capable. Il constitue ainsi l'opposé polaire du premier genre dont l'apparente ouverture ne s'est avérée être qu'un cloisonnement aveugle. Cette ouverture maximale de l'intuition coïncide avec son intériorisation maximale, puisque chaque chose y est reconnue identique à son essence intime. Il n'y a plus lieu ici d'opérer des choix, toute chose partageant la même essence que la nôtre. Il n'y plus lieu non plus par conséquent de diriger notre effort sur un tracé qui lui serait propre : la démarche éthique, au sein du troisième genre, n'a plus d'histoire. Si elle demeure effective, c'est au regard de la totalité de

l'esprit, dont la croissance de sa meilleure partie doit constituer l'objet de tous nos efforts (*E*, V, 39, schol.)⁷⁸.

11.0 CONCLUSION

Cet article a voulu montrer comment s'articule le couple causalité-détermination au sein de la démarche éthique spinozienne. Nous avons vu que le premier genre est pour ainsi dire noyé au sein de la détermination, ne possédant aucun recul lui permettant de saisir cette dernière, ni d'avoir accès à la causalité externe qui la détermine. La raison, elle, s'est révélée être le premier pas de l'esprit vers son détachement de la détermination et son union à la causalité interne de Dieu, avant son accomplissement définitif dans l'intuition. On retiendra que le détachement du déterminé et l'accès à la causalité interne évoluent, au sein de la démarche éthique, de manière strictement proportionnelle: plus l'esprit se dégage de la détermination, mieux il perçoit le dynamisme immanent de la Nature⁷⁹. Ce cheminement de l'esprit vers l'agir divin coïncide avec la croissance de son propre agir jusqu'au point où tous deux se rejoignent, où la déduction intuitive accompagne le déploiement de la substance. Alors seulement l'esprit devient authentiquement ce qu'il est, c'est-à-dire pur dynamisme percevant le dynamisme de l'être. Alors seulement il conquiert son identité initialement morcelée et dissociée au sein de la détermination. Car son essence est le mouvement déductif lui-même – qu'il soit rationnel ou intuitif – et ses objets, non pas

⁷⁵ C'est parce qu'une chose peut être conçue séparément des autres choses et de sa cause par l'imagination, qu'elle peut également être conçue comme non existante donc contingente (*EP*, XII, p.158).

⁷⁶ La détermination sert ainsi de simple support à la perception de l'unicité de l'essence divine dans chacune de ses modifications. Cependant, contrairement à l'exemple de la quatrième proportionnelle, ce support est nécessairement extérieur à la perception intuitive, étant donné que celle-ci ne perçoit point le déterminé.

⁷⁷ Au même titre que la relation de proportionnalité masque la nature déterminée des nombres qu'elle unit.

⁷⁸ Notre esprit, pendant la durée du corps existant en acte, reste en partie soumis aux déterminations, autrement dit à la causalité externe (*E*, IV, 4; *E*, V, 34), sa partie imaginative n'étant donc en rien détruite par l'existence de sa partie intuitive, ni a fortiori de sa partie rationnelle qui elle aussi demeure.

⁷⁹ On notera que la structure de la chaîne déductive de l'*Ethique* reflète ce progressif détachement du déterminé. Les scolies, appendices et introductions, groupes textuels quantitativement les plus lourds, sont chargés d'images, de références à l'expérience sensible, ce qui est moins le cas déjà des démonstrations, plus courtes et directes dans leur argumentation. Les propositions, quant à elles, sont dégagées de tout élément issu de l'expérience. Les occurrences du terme *ingenium* sont à ce titre révélatrices. Dans l'*Ethique* sur dix-neuf occurrences, seize figurent dans les scolies et appendices, deux seulement dans les démonstrations et aucune dans les propositions. Autre exemple, le terme *equus* dont aucune des vingt occurrences ne figure dans les démonstrations et les propositions. Scolies et appendices semblent donc s'adresser prioritairement à la partie plus ou moins importante de l'esprit du lecteur affectée de préjugés imaginatifs et qui donc a besoin de s'alimenter d'exemples concrets et déterminés. Spinoza a conçu sans doute qu'au fur et à mesure des relectures de son œuvre maîtresse, le lecteur pourrait progressivement se passer des contenus imaginatifs des scolies et appendices pour uniquement demeurer dans les démonstrations voire in fine, quand la puissance et la rapidité de son esprit le lui permettraient, d'épouser uniquement le mouvement des propositions.

des étants figés dans leur détermination, mais des relations, des rapports, des réseaux de traits d'union continus qui forment à divers degrés le tissu essentiel du divin. Il serait vain d'accuser la détermination d'être le tombeau de l'esprit car ce dernier n'a au fond que les perceptions qui correspondent à la qualité de son effort. Degrés de perception et de perfection en lui ne font qu'un. Sa perception suprême est celle de l'essence des choses ou des essences si l'on penche pour l'hypothèse de leur singularité qualitative. Sous quelle forme d'ailleurs pourrait s'exprimer cette singularité? Celle d'idées de l'entendement infini, comme semble le suggérer certaines occurrences du corpus spinozien⁸⁰? Ou celle de *res physicae*, degrés « de puissance ou d'intensité » contenus dans les attributs⁸¹? C'est notre propre essence, son statut et conséquemment la portée exacte de la démarche éthique censée en réaliser le potentiel qui sont en jeu dans la réponse à ces questions, sans doute les plus ardues auxquelles se voit confronter l'interprète de Spinoza. Cependant, ni le débat sur la nature des essences ni même celui qui interroge leur singularité ne remettent en cause le mouvement général de la démarche éthique. En effet, admettre ou non que Spinoza attribue cette singularité à l'essence des choses, n'affecte nullement la conception du dépassement graduel de la détermination. Certes une essence singulière dans sa finitude ne saurait être indéterminée car seule la substance infinie peut prétendre à l'indétermination. Néanmoins, même si l'hypothèse de la singularité des essences implique que celles-ci soient en un sens conçues comme déterminées, cette « détermination », dans cette acception précise, ne pourrait plus se comprendre comme une négation, du fait de la réalité qu'exprime nécessairement l'essence. Elle ne pourrait pas davantage impliquer la divisibilité de ses éléments car l'essence n'est pas un contenu imaginaire et seule l'imagination divise les objets qu'elle appréhende⁸². Enfin elle ne saurait être soumise à une quelconque passivité, l'essence exprimant au

contraire la pure activité de la causalité interne de Dieu. Pencher donc pour cette hypothèse, c'est nécessairement admettre que chez Spinoza il y a deux manières d'être déterminé, comme il y a deux manières d'exister, celle de l'essence et celle de l'existence en acte⁸³.



⁸⁰ Notamment TP, II, § 2 et E, I, 17, schol. où l'essence de l'homme est identifiée à une vérité éternelle (*aeterna veritas*).

⁸¹ DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, éditions de Minuit, 1968, p. 282.

⁸² Autrement dit, seule la causalité externe rend possible la divisibilité, du fait de la relation *partes extra partes* qu'elle instaure entre les choses. Or l'hypothèse de la singularité des essences doit nécessairement postuler le lien intime et exclusif que ces dernières entretiennent avec la causalité interne de Dieu, sous peine sinon de les affecter de négation.

⁸³ Sur ces deux manières d'exister, cf. E, II, 45, schol. Voir également à ce sujet la remarque de Wolfson concernant l'esprit humain in Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza : Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, Cambridge (Mass.), 1934, reprint : 1983, p. 293.

En guise de résumé voici un tableau synthétique permettant une saisie rapide des principaux points abordés dans cet article.

Genres de connaissance (GdC)	Type de causalité produisant les GdC	Type de causalité perçu par les GdC	Perception des déterminations et de la causalité au sein de chaque GdC	Relation de chaque GdC à l'extériorité	Liens avec l'exemple de la quatrième proportionnelle
<i>PREMIER GENRE : IMAGINATION</i>	externe et interne	aucun	déterminations	passive	1. perception des nombres
<i>DEUXIÈME GENRE : RAISON (ASSISTÉE DE L'IMAGINATION)</i>	interne	externe	causalité et déterminations	active	2. perception de la proportionnalité et des nombres
<i>TROISIÈME GENRE : INTUITION</i>	interne	interne	causalité	aucune	3. perception immédiate de la proportionnalité

Esquisse d'une dialectique spinozienne de l'esprit

Moment de l'aliénation (imagination)	Moment de la scission (raison)	Moment de l'unité (intuition)
<p>Extériorité pure</p> <p>L'extériorité domine : son ordre – l'ordre commun de la Nature – s'impose dans les choses et dans l'esprit. L'esprit est morcelé (il existe autant d'esprits que de tempéraments) et se révèle impuissant à affirmer son intériorité.</p>	<p>Intériorité versus Extériorité</p> <p>L'esprit conquiert son activité interne et dans le même mouvement s'unifie (dépassement du morcellement imaginaire). Son intériorité fait face à l'extériorité de l'espace de la détermination.</p>	<p>Intériorité pure</p> <p>L'esprit déploie pleinement son activité interne et achève son unification. Il est intimement uni à l'essence active de Dieu. Son intériorité appréhende l'intériorité (essence) de chaque chose.</p>

BIBLIOGRAPHIE :

ALQUIE, Ferdinand, **LE RATIONALISME DE SPINOZA**, PUF, Paris, 1981.

BERTRAND, Michèle, **SPINOZA ET L'IMAGINAIRE**, PUF, Paris, 1983.

BOSS, Gilbert, **L'ENSEIGNEMENT DE SPINOZA. COMMENTAIRE DU COURT TRAITÉ**, éditions du Grand Midi, Zürich, 1982.

BOVE, Laurent, **LA STRATÉGIE DU CONATUS, AFFIRMATION ET RÉSISTANCE CHEZ SPINOZA**, Vrin, Paris, 1996.

DELBOS, Victor, **LE SPINOZISME**, Vrin, Paris, 1994.

DELEUZE, Gilles, **SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION**, éditions de Minuit, 1968.

GUEROULT, Martial, **SPINOZA**, deux volumes, Aubier-Montaigne, Paris, 1968 ; 1974. (abrégé Gueroult).

LAZZERI, Christian, **SPINOZA, PUISSANCE ET IMPUISSANCE DE LA RAISON**, collection « débats philosophiques », PUF, Paris, 1999.

MACHEREY Pierre, **INTRODUCTION À L'ÉTHIQUE DE SPINOZA**, cinq volumes, PUF, Paris, 1986-1994.

MATHERON, Alexandre, **INDIVIDU ET COMMUNAUTÉ CHEZ SPINOZA**, éditions de Minuit, Paris, 1988.

MOREAU, Pierre-François, **SPINOZA : L'EXPÉRIENCE ET L'ÉTERNITÉ**, coll. Epiméthée, PUF, Paris, 1994.

RAMOND, Charles, **QUALITÉ ET QUANTITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA**, PUF, Paris, 1995.

RIVAUD, Albert, **LES NOTIONS D'ESSENCE ET D'EXISTENCE DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA**, Félix Alcan éditeur, Paris, 1905.

WOLFSON, Harry Austryn, **THE PHILOSOPHY OF SPINOZA : UNFOLDING THE LATENT PROCESS OF HIS REASONING**, Cambridge (Mass.), 1934, reprint : 1983.

ZAC, Sylvain, **L'IDÉE DE VIE DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA**, PUF, Paris, 1963.

TRADUCTIONS UTILISÉES :

SPINOZA, **ŒUVRES**, quatre volumes, traduction, notices et notes par Charles Appuhn, Garnier Flammarion, Paris, 1964.

SPINOZA, **ŒUVRES COMPLÈTES**, texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1954.



SPINOZA: NOMINALISMO, REALISMO E MÉTODO GEOMÉTRICO

BERNARDO BIANCHI BARATA RIBEIRO *

Para Hobbes, o homem é um corpo que vive no tempo. Esta condição natural basta para arrancá-lo da natureza. A natureza, portanto, lhe abre o caminho do artifício. Esta condição natural – grávida do artificial – permite construir a explicação da sociedade e fundar a ciência da política. Enquanto os animais experimentam uma continuidade sem memória – ou seja, uma continuidade descontínua –, os homens, através do uso de marcas, podem compensar o silêncio da natureza e podem construir uma vida humana. As bestas selvagens, por outro lado, encontram-se abandonadas à própria sorte. As suas potências somente se estendem aos fenômenos imediatos, submetendo-se à aleatoriedade absoluta das coisas externas que as aprisiona num ciclo de repetição sem fim. É o jugo agreste da opacidade dos fenômenos imediatos. É o jugo da *fortuna*. Tendo percebido a sina natural das bestas selvagens

[...] que, tendo a ocasião de esconder os restos e as sobras de suas caças, tentam contudo recordar o local onde os esconderam e por isso não podem aproveitar aquilo na hora da fome, o homem, que nesse aspecto começa a mostrar a si mesmo algo de superior à natureza das feras, observou e recordou a causa desse defeito, e para consertá-lo imaginou e planejou criar uma marca visível ou outra marca sensível, a qual, quando avistada novamente, poderia trazer à sua mente o pensamento que ele teve quando a inventara. Uma *marca* (*mark*), portanto, é um objeto sensível que um homem cria voluntariamente para si, com a finalidade de recordar através disso alguma coisa passada, quando o mesmo foi novamente apresentado à sua sensação¹.

Julgamos ser possível, a partir desse trecho, salientar algumas diferenças entre Spinoza e Hobbes. Enquanto Spinoza aborda as marcas no corpo mesmo

do indivíduo² – são os chamados traços (*vestigia*) – Hobbes fala das marcas como instrumentos a serviço do *conatus*. Por certo, eles estão a abordar coisas distintas, se bem que ambos sejam traços. É bastante óbvio que Spinoza jamais negaria que os indivíduos se valem de marcações para facilitar o seu esforço para perseverar na existência, nem Hobbes se obstinaria em afirmar que coisas externas não deixam marcas no corpo humano e, por conseguinte, no entendimento humano. Afinal, as opiniões de que fala Hobbes podem ser precisamente estas coisas. Hobbes admite, com efeito, que nós julgamos as coisas segundo a disposição de nossos corpos, tal como Spinoza diz. Contudo, a relação entre marca e essência é sim diferente entre os autores. Se, para um as marcas constituem a essência mesma do indivíduo, enquanto efeitos que não se separam da expressão de uma essência, para o outro, as marcas são efeitos destacados de uma causa. Elas se subordinam à essência do indivíduo, isto é, ao seu esforço para perseverar na existência. Com um, se afirma a inseparabilidade entre a essência e sua existência. Com o outro, enfatiza-se o instrumentalismo que atravessa a interação humana com o mundo exterior e mesmo a interação do movimento vital com o movimento animal. De fato, evidenciam-se desde já duas abordagens quanto à relação dos homens com o mundo exterior. Hobbes supõe individualidades discretas, destacáveis do mundo que as cerca. Spinoza supõe, muito pelo contrário, relações de relações. Um indivíduo não é uma totalidade autônoma, mesmo porque a realidade não é composta por partes destacáveis. A rigor, o infinito não é divisível, como supunha Hobbes. Pelo contrário, o infinito é absolutamente espesso, constituído por relações de composição que se agenciam infinitamente, de acordo com a essência mesma da natureza, uma vez que a potência de Deus é a sua própria

* Doutorando em CIÊNCIA POLÍTICA pelo INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO - IUPERJ. Dedicou-se a estudar os conceitos de liberdade e imaginação em Spinoza e Marx.

¹ HOBBS, T., OS ELEMENTOS DA LEI NATURAL E POLÍTICA, p. 38 (TRATADO DA NATUREZA HUMANA, cap. V, 1).

² Estes *vestigia* de que fala Spinoza também podem ser referidos aos rastros deixados pelos cavalos sobre a areia. Mais à frente, abordaremos este assunto.

essência³. Não há clivagens. Spinoza proclama, dessa forma, uma concepção *sinequista*⁴ da natureza e, por isso, da relação dos homens com a natureza. Ainda que Hobbes invista na naturalização do homem, este empreendimento não tem as mesmas implicações do esforço spinozano.

À concepção *sinequista* da natureza, corresponde uma *semiofísica*. Um corpo constituído pelos traços da sua experiência implica uma determinada forma de ser no mundo, uma determinada inscrição na realidade que é inseparável da sua essência, da sua potência de afetar e de ser afetado. A simultaneidade, que abrange todos os atributos, põe o processo de significação em relação direta com os movimentos corporais. Se a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas extensas, traçar será sempre significar e não poderemos significar senão por imagens. Desse modo, concebemos um posicionamento filosófico que reúne os saberes humanos: a física e as ciências humanas. Não há separação nem subordinação. Por outro lado, Hobbes afirma a separação dos saberes:

São duas as partes principais da filosofia; pois há dois tipos principais de corpos, muito diferentes entre si, que se oferecem enquanto tais à investigação de sua geração e propriedades. Um deles, por ser obra da natureza, é chamado *corpo natural*, o outro é chamado *República*, e é produto das vontades e do acordo dos homens. E desses brotam as duas partes da filosofia, chamadas *natural e civil*⁵.

Spinoza rejeita a separação dos saberes em dois troncos distintos. Ele leva a naturalização do homem até as últimas conseqüências. O homem não pode ser concebido como uma potência destacada da natureza. Ele é apenas uma modalidade desta, uma certa forma de expressão desta. Afirma-se, desse modo, a reunião da física com as ciências humanas⁶. Para Spinoza, a imaginação não vai se erguer como um ponto de dissonância, como em Hobbes. Não se trata de uma espécie de corte, em que se separa a ação da natureza – a passividade do homem enquanto ser finito – da ação propriamente humana. Spinoza defende, portanto, uma semiofísica, pois se trata sempre de como agimos

e interpretamos aquilo que age sobre nós à luz de outras afecções que se cristalizaram em nossos corpos. O corpo é um *campo de traçabilidade*. Já a mente é o lugar onde estes traços se expressam.

Dito isso, devemos proceder ao exame da questão da linguagem em Spinoza. A significação é um processo natural, inscrito na potência imaginativa dos corpos, principalmente em se tratando de corpos altamente compostos como é o caso do corpo humano. O corpo determina a configuração da mente, as idéias são sensações e estas têm sempre como fundo a sensação de determinadas impressões, de determinadas marcas presentes no corpo. Ou seja, “contrariamente ao que poderíamos acreditar, o homem não é a origem da significação”⁷. Se com Hobbes percebemos as marcas e os signos como instrumentos a serviço dos homens, podemos questionar se Hobbes não está a proceder exatamente como aqueles que acreditam em livre arbítrio: arvoram-se senhores de seus destinos e não se questionam por que querem isto e não aquilo, acreditando que se trata sempre do decreto de uma vontade livre. Do mesmo modo, diante das marcas e dos signos, podemos nos perguntar por que elas significam isto e não aquilo, por que elas representam estas coisas e não outras? Não se trata de saber aquilo que as palavras significam em si mesmas, afinal, Hobbes definitivamente não era um realista, mas de saber por que elas adquirem para nós determinados significados. O processo de significação depende inteiramente de uma vontade, de uma vontade de significar, de uma *instrumentalização* da significação, instrumentalização esta que está sujeita ao erro, à velhacaria e à loucura. Ainda assim, com Hobbes, a linguagem é uma ferramenta dos homens. Com Spinoza, pelo contrário, podemos afirmar que a relação é ambígua e, em grande medida, podemos dizer que os homens pertencem à linguagem⁸.

As imagens surgem a partir da interação das partes fluidas do corpo, que preenchem sem cessar a ausência e a distância constitutiva da marca. As imagens, no entanto, não são propriamente as impressões dos corpos exteriores, mas antes as conseqüências decorrentes da ação dos corpos fluidos que atuam como intermediários entre a superfície mole que recebe o traço e os corpos exteriores. Elas são decorrências corporais. A partir de uma dinâmica física, transitamos dos traços em direção às imagens, que assinalam a

³ SPINOZA, B., ÉTICA, p. 63 (Parte I, prop. 34).

⁴ Sobre *sinequismo*, cf. VINCIGUERRA, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 56 e 144. Como explica Vinciguerra, podemos compreender a obra de Spinoza como um esforço para dotar a física galileana de uma metafísica.

⁵ HOBBS, T., SOBRE O CORPO, p. 14 (cap. I, 9). Cf. também HOBBS, T., LEVIATÃ, p. 55 (cap. IX).

⁶ VINCIGUERRA, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 137.

⁷ VINCIGUERRA, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 284.

⁸ *Ibidem*, p. 167.

presença real ou fictícia do objeto exterior. Com efeito, a ficção e o artifício não são uma outra realidade, mas tão-somente o produto natural da constituição real dos corpos. Estamos bem próximos do que Ockham pretendia ao sentenciar que “não há que se afirmar que o intelecto produz o universal: é mais verdadeiro dizer que o objeto, agindo progressivamente, o engendra na alma. O espírito não é aquilo que concebe, mas o lugar onde nasce o conceito” (tradução livre)⁹. Estamos distantes da *antropomorfização* da natureza, isto é, da naturalização realista do entendimento humano. Isso porque não se trata de pôr o homem no centro da criação. Muito pelo contrário, trata-se de entendê-lo como um prolongamento da natureza. Ficássemos no meio do caminho, isto é, se empreendêssemos a *desantropomorfização* da natureza sem levar a naturalização do homem até o fim, certamente emanciparíamos o homem do discurso teológico ordinário, mas permaneceríamos bem no meio do átrio monástico. Pois o homem, concebido como um puro artífice, como uma potência *legibus solutus*, se emanciparia apenas para emular Deus. Do centro do domínio das criaturas, passaríamos ao centro da criação ativa. De um ponto fixo arquetípico, passamos a um ponto fixo artificial, em que tudo depende do homem, que, mais do que antes, seria um império dentro de um império. A naturalização do homem, que atribuímos a Spinoza constantemente ao longo deste trabalho, não pode ser confundida com o posicionamento realista clássico. Se formos obrigados a prestar homenagem ao realismo, talvez devêssemos conceder que se trata de um realismo imanentista, de um *realismo cósmico*¹⁰, mas preferimos considerá-lo um certo tipo de nominalismo, um nominalismo semântico.

A estrutura representativa da idéia spinozana tem mais a ver com a expressividade dos signos naturais do que com a intencionalidade da idéia tal como encontramos em Descartes. As idéias das imagens representam uma síntese do processo contínuo de afecções naturais, em que o corpo se inscreve e no qual se define, não se trata jamais de uma faculdade transcendental. A idéia do traço não explica a relação causal em que se inscreve, mas ela a indica, é um *index*. Trata-se bem de um conhecimento inadequado que, tão logo dê conta da relação causal, se torna um

conhecimento adequado. Spinoza, todavia, não advoga certo platonismo, pelo que teríamos de reconhecer as coisas, reconhecer os arquétipos deformados nas suas existências. Os traços deixados em nós, as imagens, não são simulacros das coisas.

Os traços são contemporâneos da formação do corpo que não existe senão como afetado, como memória ativa, e, portanto, como traço e traçado. A imagem não é um carimbo nem um decalque, isto é, um estado de menor realidade que imitaria outras coisas, uma aparência enganadora, tanto mais infiel quanto mais sua relação com o objeto se encontraria regrada pela imitação que tornaria ela uma reprodução da coisa, seu duplo ou sua réplica, sob a forma de uma segunda presença, para não dizer uma presença secundária (tradução livre)¹¹.

As imagens são vagas e confusas, mas nunca podem ser consideradas erradas ou falsas. Isso porque elas são sempre a decorrência necessária de um processo natural. Não existe nada numa idéia pelo que a podemos considerar uma não-idéia¹². Não existe não-ser no ser. Embora tenhamos de conceder que as imagens sejam realidades intermediárias – intermediárias entre seres e não entre ser e não-ser, porquanto estão situadas entre as relações do corpo afectante com o corpo afectado –, isso não implica que elas sejam realidades menores ou de segundo escalão.

A essência das palavras e das imagens é constituída somente por movimentos corporais¹³. Logo, podemos afirmar que “Spinoza submete a disposição das palavras a leis corporais, fora da ordem racional do pensamento”¹⁴. Isso não quer dizer que a linguagem ocupe um lugar menor, “enfaticamente, antes, que Spinoza não diz em parte alguma que a linguagem impeça a filosofia”¹⁵. Em suma, “a linguagem é efeito imaginativo e, ao mesmo tempo, instrumento inarredável da discursividade racional”¹⁶. Na verdade,

¹¹ “Les traces sont contemporaines de la formation du corps, qui n'existe jamais que comme affecté, mémoire active, et donc comme tracé et traçage. L'image n'est pas un cachet ni un décalque, c'est-à-dire un état de moindre réalité qui ferait écran aux choses mêmes, une apparence trompeuse, d'autant plus infidèle que sa relation à l'objet se trouverait réglée par l'imitation, qui ferait d'elle une reproduction de la chose, son double ou sa réplique, sous la forme d'une présence seconde, pour ne pas dire secondaire” (VINCIGUERRE, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 189).

¹² SPINOZA, B., ÉTICA, p. 111 (Parte II, prop. 17, esc.).

¹³ Ibidem, p. 149 (Parte II, prop. 49, esc. do cor.).

¹⁴ MACHÉREY, P., HEGEL OU SPINOZA, p. 178.

¹⁵ MOREAU, P-F., SPINOZA. L'EXPÉRIENCE ET L'ÉTERNITÉ, p. 315.

¹⁶ CHAUI, M., NERVURA DO REAL, p. 321.

⁹ “Ne disons pas que l'intellect produit l'universel : il est plus vrai de dire que l'objet agissant de proche en proche, l'engendre dans l'âme. L'esprit n'est pas ce qui conçoit, mais ce où naît le concept” (VIGNAUX, P., NOMINALISME, p. 753).

¹⁰ VINCIGUERRA, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 284.

acreditamos tal como Bove, que “a teoria da linguagem é, em Spinoza, a propedêutica a toda reflexão verdadeira”¹⁷.

Compreendemos, assim, claramente, por que a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira qualquer semelhança. Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* [maçã] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia (*vestigia equi*), passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo, etc. E, assim, cada um dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro¹⁸.

Nesse caso, a palavra *pomum* é apenas um som, uma *vox*, um *flatus vocis*. Em si mesmo, este som não guarda nenhuma significação, isso porque ele pode significar qualquer coisa. É necessário que ele se ponha em relação com uma outra imagem. O encadeamento de imagens depende sempre da constituição do intérprete, ou seja, do seu *ingenium*. A parte que lhe cabe na significação é um ato necessário que faz parte de um processo. O intérprete é mais um ator do que o autor da cena em que ele atua. As imagens e seus encadeamentos não podem guardar um sentido senão para aqueles para quem elas significam efetivamente algo. No caso em questão, trata-se do romano. Podemos generalizar: todo ato significante comporta um ato interpretativo, no qual aquilo ou quem se investe da qualidade de intérprete age como “intérprete” do processo de significação, que ele contribui assim para determinar. O que é o intérprete? É a potência interpretativa do indivíduo que opera enquanto intérprete, isto é, aquele relativamente a quem alguma

coisa é representada e significada por determinadas imagens e signos. Essa potência diz respeito aos traços que compõem a forma do indivíduo, ou seja, às imagens que participarão do comércio interpretativo de determinado signo. A interpretação, portanto, se refere sempre a certo hábito, a determinada permanência, vinculação e cristalização de traços, ou seja, a determinada constituição do indivíduo que Spinoza denomina *ingenium*. Não se trata de dizer que frente à presença do corpo exterior, a significação das coisas seja o produto imaginário de um intérprete imaginativo, mas antes de afirmar que aquilo que se afirma significar algo é sempre correlativo a um intérprete para quem ele assume este ou aquele significado. Os três pólos que compõem o processo semiótico da imaginação são: (i) o interpretante ou a categoria semiológica encarnada por um indivíduo qualquer que exprime a potência do encadeamento próprio ao corpo e à mente deste indivíduo, no caso do exemplo, o romano; (ii) o corpo exterior, ou seja, a maçã; e (iii) o signo ou a imagem que representa este corpo exterior, isto é, o *pomum*. Estamos, pois, distantes da semiologia mimética, em que existe tão-somente um significante, tal como *homem*, e a imagem mental abstrata que lhe corresponde. Sem nos referirmos a um interpretante, devemos afirmar que determinado signo significa algo, sem significar nada especificamente.

Spinoza rejeita a distinção entre signos lingüísticos e signos naturais, o que consiste numa diferença notável com relação a Hobbes¹⁹. Com efeito, no texto que acabamos de citar, Spinoza se refere tanto a um termo convencional (*pomum*), quanto a um signo natural (rastros sobre a areia). Em ambos os casos, é feita a referência ao intérprete e aos seus hábitos. É bem de uma referência a certa configuração de traços, a um *ingenium*, que se trata. Assim, um homem, a partir da percepção dos traços sobre a areia, é levado necessariamente a considerar tudo aquilo que seu corpo e sua mente se habituaram a ligar e narrar, o seu corpo traduz as significações sobre as quais sua imaginação o fará incidir. Não existe signo sem interpretação, sem *ingenium*, sem história. Ou seja, o signo é uma realidade simultânea à sua interpretação e não anterior. Através da figura do homem romano, do soldado e do agricultor, Spinoza põe em evidência a representação de uma língua, de uma cultura e de uma forma de vida que interferem no processo semiótico.

A imaginação, no entanto, implica a ignorância do fato de que seus objetos sejam signos. Ela percebe

¹⁷ BOVE, L., THÉORIE DU LANGAGE CHEZ SPINOZA, p. 24.

¹⁸ SPINOZA, B., ÉTICA, p. 113 (Parte II, prop. 18, esc.).

¹⁹ HOBBS, T., LEVIATÃ, p. 22 (cap. III).

o signo como se fosse a própria coisa, revestindo, dessa maneira, a coisa de seus desejos e de seus afetos, ela se objetiva nos objetos do seu desejo. A imaginação não tem nenhum poder de distinguir a coisa do signo. Ou seja, não é possível escapar do império da imaginação pela imaginação, não é possível escapar da linguagem através da linguagem²⁰. Isso porque o sujeito não pode dispor da linguagem, do mesmo modo que ele não pode dispor da sua inscrição na realidade. A imaginação, portanto, envolve o processo de significação, mas, ao mesmo tempo, não permite que conheçamos como ela atua como intérprete do processo de significação. Ela significa, ela indica, mas não explica. Imaginar um corpo exterior, conhecer inadequadamente, é conhecer por signos. Ao contrário, conhecer completamente ou adequadamente uma coisa, construindo a sua definição genética, é perceber a causa da coisa ou a coisa enquanto envolvida pela sua causa, e não apenas como indicada pelos seus signos. Assim, tal como nos ensina Vinciguerra, a imaginação está para o signo da mesma maneira que o entendimento está para a causa. O que o entendimento produz para a reflexão a partir apenas da sua potência em termos de causalidade, a imaginação não pode senão interpretar compondo-se com uma causalidade exterior que ela apreende apenas parcialmente em termos de traços e signos. Desse modo, os signos são tão-somente os índices para as hipóteses da razão, mas para a imaginação eles são as próprias coisas consideradas em si mesmas.

Todavia, se com o exemplo do homem romano Spinoza enfatiza o aspecto de *vox*, ainda temos de analisar o que é um universal.

[...] por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superam a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato, mas apenas aquele algo em que todos, enquanto o corpo é por eles afetado, estão em concordância, pois foi por esse algo que o corpo, por intermédio de cada indivíduo, foi mais vezes afetado. E é este algo, ou seja, aquilo em que todos estão em concordância, que a mente exprime pelo nome de homem [nomine hominis], e pelo qual ela designa uma infinidade de coisas singulares. Pois a mente não pode, como dissemos, imaginar o número exato de coisas singulares²¹.

Não estamos muito distantes de Pedro Abelardo, quando ele fala da apreensão do *estado* das coisas²², isto é, de como as coisas se nos apresentam em suas relações recíprocas. O *nomen* homem se distingue da *vox pommum* não por sua substância, pois ambos são constituídos por movimentos corporais, mas pela função que exercem. Não se trata, portanto, de uma diferença absoluta. Todo *nomen* possui uma dimensão extensa, o que o qualifica enquanto *nomen* é apenas a regra geral de significação que ele encarna. A imaginação seleciona e simplifica em linhas gerais aquilo em que os singulares convêm, não tais como eles são neles mesmos, mas tais como são imaginados. A imaginação não abstrai, pois a abstração é propriedade do entendimento. Ela confunde e narra a sua confusão. Esta imagem comum forjada na imaginação é, contudo, uma imagem particular impressionista.

[...] deve-se, entretanto, observar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina ou lembra mais facilmente. Por exemplo, os que frequentemente consideram com *admiração* a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considera um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E, assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens universais das outras coisas²³.

A imaginação é a arte de hierarquizar as diferenças, de introduzir valor na diferença, de fazer certas diferenças valerem mais do que outras. A imaginação responde a uma problemática de ênfase, que não é determinada pelo entendimento, mas pela disposição do corpo. Toda a profusão de imagens oferecidas, toda a hipersemia da realidade, é acomodada de acordo com cristalizações que ocorrem segundo a facilidade e a utilidade do corpo. Estes termos (facilidade e utilidade) exprimem um princípio de economia simbólica que, no entanto, não se abstrai da relação com outros signos, pois a facilidade e a utilidade serão sempre afirmadas com referência a outros signos, a outras marcas, com as quais uma nova imagem deverá sempre se relacionar. Esse sistema, que encarna certa disposição do corpo para reter certos

²⁰ Cf. VIINCIGUERRA, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 210.

²¹ SPINOZA, B., ÉTICA, p. 133 (Parte II, prop. 40, esc).

²² ABELARDO, P., LÓGICA PARA PRINCIPIANTES, 230.

²³ SPINOZA, B., ÉTICA, p. 133 (Parte I, prop. 40, esc).

aspectos em detrimento de outros, é explicitado por Spinoza através do termo *admiração*. Pois é disso que se trata. Afinal, o que é que mais afeta determinado corpo? O que lhe é mais familiar, o que é que se concatena de forma mais forte com as outras idéias, com as outras afecções sofridas por determinado corpo? Mas a utilidade, a facilidade e admiração que lhe correspondem não podem ser apreendidas sem a referência ao aspecto público do signo. O signo se torna predicável de determinada forma para certa coletividade. Porém, se a significação não é sempre hiperssêmica, na medida em que encontra uma significação determinada de acordo com a utilidade e a facilidade de certo corpo, ela também sofre determinações por parte da coletividade de homens, que obstrui a sua anarquia e errância, cristalizando a significação numa língua, numa gramática. Não se pode transformar arbitrariamente ou insidiosamente o sentido de uma palavra ou signo, evadindo-se do controle público exercido sobre a significação. Dessa forma, a individualidade do signo, enquanto regra determinada de significação em público, implica sempre uma “comunidade de sentido”²⁴.

Na medida em que a imaginação se dá signos, ela proporciona auxílios naturais ao esforço do indivíduo de se afirmar na existência. Ela auxilia o indivíduo a se orientar no mundo; assegura suas práticas de vida. A imagem comum é uma imagem particular, decorrente de um processo natural que tem lugar no corpo. Daí decorre a generalidade. Com os signos e os traços, percebemos certa distinção entre o exterior e o interior. É certo que Spinoza afirma que as imagens nos representam os corpos exteriores. Todavia, não se trata de dizer que esta distinção seja absoluta. Para Spinoza, o traço (*vestigium*) é tanto a marca interna deixada nas partes moles do corpo quanto a marca externa impressa na areia – o rastro do cavalo. Do mesmo modo, o signo é tanto a imagem comum que habita a imaginação, quanto o sinal exterior, representado por um cartaz, uma bandeira, ou simplesmente a fumaça, que sugere o fogo. Interior e exterior não são dados anteriores, não são realidades apartadas, mas se constituem como o resultado de uma relação causal semiótica. O corpo não é um *dentro*, que se opõe a um *fora*, como é o caso da concepção hobbesiana, mas sim uma forma de afetar e de ser afetado. É uma forma de ser traçado e de deixar traços. É uma maneira de produzir signos, não enquanto autor, mas enquanto ator.

Um sistema de signos não descobre realmente nenhuma significação senão através de um uso comum, de uma partilha. Se a linguagem é o lugar de todas as controversas, de todos os conflitos, ela é também o espaço onde esses dissensos podem se resolver. Nisso, nos aproximamos de Hobbes, mas dele nos distanciamos porquanto não se trata de defender um uso legítimo contra um uso ilegítimo da linguagem, de acordo com os imperativos do artifício. Na medida em que nos esforçamos para significar as coisas e compreender-lhes as causas, surge a possibilidade de um acordo entre os homens. Compreender não quer dizer renunciar aos signos e à imaginação, mas reordenar os signos em função das coisas, isto é, em função da causalidade natural. Trata-se de reordenar a nossa inscrição no mundo, conhecendo a união de nossas mentes com a natureza²⁵. A questão toda é colocar a linguagem em conformidade com o processo natural de significação. É preciso que a linguagem não afaste o homem das premissas causais que envolvem o processo de significação no qual o seu corpo se inscreve. Ou seja, a linguagem não pode alienar o homem. É nisso que reside a preocupação spinozana. Trata-se de um problema político e que diz respeito à liberdade.

Ela não pode se erigir como um campo fechado. Ao pretender submeter a linguagem a um método artificial de investigação – um método fechado em si mesmo –, Hobbes buscou superar a imaginação através da própria imaginação. O dom do absurdo não pode ser superado linguisticamente, através da definição de essências nominais, de essências artificiais. Isso seria o mesmo que reduzir toda realidade aos domínios da metafísica e da matemática, em que a essência coincide com a existência. Para Hobbes, com efeito, a experiência é sempre uma realidade pálida e evanescente. Para Spinoza, no entanto, todo o problema da linguagem é de dar acesso ao processo semiótico natural, permitindo que conheçamos as causas envolvidas e não apenas os efeitos. Não se trata de uma divisão entre ser e conhecer, como em Hobbes, pois o homem não se encontra apartado da natureza, como um observador externo. Todo o problema da razão é de estabelecer uma relação adequada com o empírico, permitindo que o homem mobilize da melhor forma possível sua inscrição no mundo. É por isso que se trata de um projeto ético. Antes de se obcecar com o erro e com a falsidade, Spinoza se preocupa com a boa vida. No primeiro capítulo do TRATADO POLÍTICO,

²⁴ VIINCIGUERRA, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 222.

²⁵ SPINOZA, B., TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELECTO, p. 47 (§ 13).

Spinoza afirma que sua análise manifesta tão-somente aquilo é ensinado pela experiência. Essa preocupação torna-se mais evidente se seguirmos a análise feita por Moreau²⁶ das três funções da experiência na obra de Spinoza, quais sejam, (i) confirmativa, (ii) constitutiva e (iii) indicativa. A função confirmativa (i) diz respeito aos domínios em que os ensinamentos da experiência engendram resultados equivalentes àqueles oferecidos pela razão. A função constitutiva (ii) se revela porquanto da definição de uma coisa não se pode conhecer a existência da mesma. Com efeito, a existência de um indivíduo não é determinada apenas pelas leis deduzidas da sua essência. Devem-se conhecer também as leis deduzidas da essência dos outros indivíduos que entram em agenciamento com ele. O entendimento finito dos homens, no entanto, não pode reconstruir o conjunto ilimitado de relações causais que se articulam. Boa parte destas relações, portanto, se oferecem aos homens através da experiência. Poucas são, de fato, deduzidas racionalmente, embora todas o possam ser. Por fim, a função indicativa da experiência (iii) concerne àqueles domínios em que a essência coincide com a existência, tal com se dá na matemática e na metafísica. Contudo, mesmo assim, a experiência é fundamental, pois ela gera as condições de vida para que o entendimento se oriente de determinada maneira. Nesses domínios, a experiência traça o itinerário do entendimento, orientando-o²⁷.

Não podemos, contudo, deixar passar em branco um fato da máxima importância. Spinoza e Hobbes se notabilizaram pelo uso do modo geométrico. Em ambos os casos, notamos o mesmo gênero de preocupação. Hobbes afirma: “a verdade consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações, um homem que procurar a verdade rigorosa deve lembrar-se que coisa substitui cada palavra de que se serve, e colocá-la de acordo com isso”²⁸. E Spinoza, não muito diferentemente, diz que os filósofos incidiram em muitos erros, “pois julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas”²⁹. Todavia, para Hobbes o pensamento e a linguagem são homogêneos (*ratio est oratio*), de modo tal que não há verdade nem falsidade senão mediante palavras. Todo o problema da verdade envolve não se deixar

enganar, ludibriar ou escarnecer. O que está em jogo é a má-fé do orador. Para Spinoza, o entendimento possui uma relação tensa, crítica e estratégica com a linguagem. Falsidade e verdade envolvem tão-somente um problema de afirmação e de privação. Ou seja, a falsidade consiste numa privação de conhecimento, pelo que as idéias que se formam são mutiladas e confusas, não podendo envolver suas causas. Não se trata de insídia, mas de privação. Desse modo, no caso de Hobbes, o método deverá ser a caução da verdade contra a má-fé dos oradores. O conhecimento verdadeiro é, portanto, necessariamente proposicional. Em Spinoza, o método não é condição da verdade, tampouco a geometria o é. O conhecimento não é proposicional. Na verdade, trata-se, para Spinoza, do melhor método para atender determinado fim expositivo, e, desse modo, levar o leitor pela mão à compreensão da filosofia. É preciso que se diga que tanto para Hobbes quanto para Spinoza, a geometria oferece uma ordem de exposição que coincide com a ordem de investigação, ou seja, “o mesmo método que serviu para nossa descoberta servirá, portanto, também para a demonstração a outros”³⁰. A didática não se separa do problema filosófico de investigação. O método sintético, que passa das causas aos efeitos, é enfatizado pelos sistemas filosóficos de ambos os autores. O que varia é a função do método.

Em Hobbes, no entanto, pensar a síntese não faz sentido se não tiver ocorrido realização da análise. Ou seja, o método geométrico depende de uma reinvenção das condições de investigação. A partir da nossa imaginação, devemos isolar as representações nominais, dividi-las e recompor o real, dotando-lhe de uma coerência que ele não tem naturalmente. Pensar geometricamente é pensar a partir de um fundamento, de um ponto fixo artificial. Desse modo, o pensamento prescinde da experiência e volta-se para o artifício,

Porque mesmo que em todos os lugares do mundo os homens costumassem construir sobre a areia as fundações de suas causas, daí não seria possível inferir que é assim que deve ser feito. O talento de fazer e conservar Estados consiste em certas regras, tal como a aritmética e a geometria, e não (como o jogo do tênis) apenas na prática³¹.

Se Spinoza utiliza um método, se ele se exprime à maneira dos geômetras, deve ser dito que tal método

²⁶ MOREAU, P-F, SPINOZA. L'EXPÉRIENCE ET L'ÉTERNITÉ, pp. 296-299.

²⁷ É isso principalmente que Spinoza tem em mente nos onze primeiros parágrafos do TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELLECTO, que constituem aquilo que Moreau denomina de prólogo da obra (MOREAU, P-F, SPINOZA. L'EXPÉRIENCE ET L'ÉTERNITÉ, p. 11).

²⁸ HOBBS, T., LEVIATÃ, p. 27 (cap. IV).

²⁹ SPINOZA, B., PENSAMENTOS METAFÍSICOS, p. 04 (Parte I, cap. 1).

³⁰ HOBBS, T., SOBRE O CORPO, p. 61 (cap. VI, 12).

³¹ HOBBS, T., LEVIATÃ, pp. 131-132 (cap. XX).

não constitui um tipo de fiança intelectual que garanta a adequada formulação de verdades, verdades estas que somente se tornam possíveis através do método. De fato, para Spinoza, o método é conhecimento reflexivo. É idéia da idéia³². Não se trata de uma linguagem anterior à formulação das idéias adequadas. Pelo contrário, o método explica a idéia. Trata-se de uma ordem de investigação simultânea a uma ordem de exposição. Ele não é condição da verdade. Inclusive, a noção de idéia adequada é alheia a qualquer determinação extrínseca, a qualquer juízo de conformidade de uma idéia com o objeto de que ela é idéia. O que define uma idéia adequada é uma autoprodução, é a inteireza do movimento que passa das premissas às conclusões, das causas aos efeitos. O método não é anterior à verdade. Pelo contrário, a verdade é condição do método³³. Enfim, o método não é um elemento externo ao pensamento. Não é um ponto arquimediano, tal como o exigido por Descartes, um ponto fixo a partir do qual o pensamento verdadeiro se torna possível³⁴. O método spinozano é imanente. Ele põe a necessidade de irmos em direção às coisas, porque nós estamos nas coisas. O método é um instrumento de compreensão em que o procedimento de investigação se constitui junto com o movimento real do pensamento. A regra exprime o próprio encadeamento das idéias. Para conhecer é necessário buscar a causa das coisas, proceder de outra maneira envolve tão-somente confusões³⁵.

O pensamento não demanda um método pelo qual possa começar a investigar. A verdade é a norma e o produto da investigação. Em Spinoza, não existe a pretensão de um saber original, um fundamento do conhecimento³⁶. Por definição, tudo que se situa no início é precário, inacabado, evanescente. Do mesmo modo, um martelo de ferro não é condição para que o primeiro homem forje metais. Isso seria supor que nós dependemos de um instrumento inato, de um germe de verdade, para começarmos a conhecer. O martelo seria o ponto fixo através do qual Descartes pretende sustentar sua filosofia. Com efeito, se fosse necessário um método para conhecer, seria necessário um método para estabelecer um método e assim por diante numa regressão ao infinito. Se ficassemos dependentes de

determinados meios considerados indispensáveis à investigação da verdade, esta jamais poderia se dar. Os homens jamais poderiam alcançar nenhuma espécie de conhecimento. Os instrumentos não intervêm como condições prévias, pois eles devem ser produzidos juntamente com a investigação da verdade. Não existe começo absoluto para o pensamento³⁷. Ou seja, o pensamento não se subordina a um critério de prioridade, a um método extrínseco.

Como, pois, a verdade não necessita de nenhum sinal, mas basta ter as essências objetivas das coisas, ou, o que dá na mesma, as idéias, a fim de que se tire toda a dúvida, daí se segue que não é o verdadeiro método procurar o sinal da verdade depois de adquirir as idéias, mas que o verdadeiro método é o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as idéias (tudo isso quer dizer o mesmo) sejam procuradas na devida ordem³⁸.

Retornando ao exemplo do primeiro ferreiro, o primeiro martelo utilizado não pode ter sido um verdadeiro martelo. Seria mais razoável imaginar que fosse uma pedra improvisada; pedra que graças a um *uso* exerce a função de martelo. Não se trata, pois, de uma ordem formal, que é determinada pelo seu limite, mas de uma prática que nunca começa de fato porque ela sempre já começou. Spinoza procede por um processo real de conhecimento que constrói, à medida que avança, sua própria necessidade, num movimento simultâneo de definição e de constituição. E este movimento constitui sua própria norma. Em suma:

Não existe introdução ao conhecimento, nem método bom para conhecer, uma vez que é somente na prática efetiva que o pensamento pode ser reflexivo, enquanto atividade real de uma mente que põe em ação e à prova sua própria força, que ela constitui à medida que exerce³⁹.

Contudo, talvez seja mais importante destacar que o processo de produção das idéias é o mesmo que o processo de produção das coisas. *Ser e conhecer* não são instâncias divorciadas como pretende Hobbes. O pensamento humano não é um artifício que legisla sobre o mundo, que cria uma narrativa artificial para a fragmentação natural. Para Spinoza, a ordem e a conexão das idéias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas⁴⁰.

³² SPINOZA, B., TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELLECTO, p. 52 (§ 38).

³³ MACHEREY, P. HEGEL OU SPINOZA, p. 56.

³⁴ DESCARTES, R., MEDITAÇÕES, p. 99 (Meditação segunda).

³⁵ E I, 07.

³⁶ MACHEREY, P. HEGEL OU SPINOZA, p. 63.

³⁷ MACHEREY, P. HEGEL OU SPINOZA, p. 61.

³⁸ SPINOZA, B., TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELLECTO, p. 52 (§ 36).

³⁹ MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*, p. 64.

⁴⁰ SPINOZA, B., *Ética*, p. 87 (Parte II, prop. 07).

O processo de produção das idéias é causal, tal como o processo de encadeamento material. Afinal, a natureza é uma só, a qual se exprime ao menos como extensa e como pensamento. Ou seja, a ordem de cada um dos atributos da substância é sempre a mesma, ou seja, causal. Do mesmo modo, a própria natureza cria uma narrativa imaginativa através de marcações e cristalizações que se dão no corpo do indivíduo. As imagens são reunidas na memória de acordo com a disposição do corpo do indivíduo, corpo este que é objeto da idéia que constitui a mente. O processo de significação, mesmo aquele instituído pelos homens, não depende exclusivamente da intencionalidade daquele que mobiliza os signos.

Se tomarmos a palavra como designativa de um objeto que, através dela, nós reconhecemos, acabamos por abdicar de qualquer esforço por conhecer o objeto, contentamo-nos em substituir a coisa pela palavra. Para Spinoza, temos de analisar os nomes em função das coisas e não o contrário. Daí “a necessidade de uma análise crítica da linguagem como propedêutica a toda reflexão verdadeira”⁴¹. A crítica da linguagem tem uma função terapêutica e estratégica tanto com relação à reflexão quanto com o discurso filosófico. Lembrando que cada coisa pode significar qualquer coisa, aproveitamos para enfatizar que a linguagem reside no domínio da imaginação, domínio este que se estrutura segundo a potência do corpo, mas não do entendimento.

[...] uma vez que as palavras são parte da imaginação, isto é, uma vez que as palavras se reúnem erradicamente na memória por alguma disposição do corpo e, por causa disso, nós formamos muitos conceitos quiméricos, não se deve duvidar que elas possam, como a imaginação, ser a causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução. Acrescente-se que as palavras são formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo, de modo que não são senão signos das coisas tal como se acham na imaginação, mas não como estão no entendimento⁴².

Spinoza constrói uma relação entre imaginação e, por conseqüência, linguagem, por um lado, e o estado do corpo, por outro. Não existe erro isolado que seja exclusivamente privação de bom senso. Os erros são coordenados, solidários, eles formam um verdadeiro

tecido de erros, que tem a ver com a utilidade e a facilidade do corpo. Ou seja, as palavras significam de acordo com a experiência e os traços cristalizados no corpo. A consideração da disposição de nossos corpos indica o quanto as palavras são humanas e como constituem uma adaptação do universo a nós mesmos. Ao mesmo tempo, no entanto, demonstra-se como as palavras significam conforme a inserção do homem na natureza e, assim, demonstra-se como as palavras são naturais. A semiofísica spinozana opera segundo a regra de constituição orgânica do corpo, que não é senão um modo da natureza. Desse modo, sendo a mente idéia do corpo, o pensamento se estrutura nesta impregnação e promiscuidade com as coisas. Nessa medida, dirá Spinoza no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO, que as palavras dos profetas nos ensinam mais sobre a configuração de seus corpos do que sobre a essência de Deus.

Se a linguagem se articula conforme a disposição do corpo, resta por desenvolver um conhecimento que não se ordene erradicamente, mas que proceda na ordem e conexão própria do pensamento, que é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas. A espécie de definição defendida por Spinoza procede dessa maneira. Ela não é meramente declarativa, mas ela exprime o movimento da potência de pensar, que é expressão do automatismo espiritual⁴³, ou seja, de como as idéias resultam umas das outras de forma necessária. Por conseguinte, não se trata de submeter a linguagem a uma linguagem mais apropriada, a um dispositivo mais engenhoso, mas de submeter os signos da linguagem à lei de movimento do entendimento, enquanto atributo da natureza. Assim, podemos dizer que

[...] a imaginação somente é determinada pela constituição da alma na medida em que, quando fazemos dela experiência, ela segue em tudo os traços do entendimento e conecta e concatena suas imagens e palavras umas às outras segundo uma ordem, tal como faz o entendimento com suas demonstrações⁴⁴.

Por certo, tanto na imaginação quanto no entendimento, as coisas se seguem umas às outras com a mesma necessidade. Ou seja, uma imagem se segue a outra com a mesma necessidade que uma idéia adequada se segue a outra idéia adequada. Contudo, o que diferencia os dois processos é que se no primeiro

⁴¹ BOVE, L., THÉORIE DU LANGAGE CHEZ SPINOZA, p. 28.

⁴² SPINOZA, B., TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELLECTO, p. 65 (§§ 88 e 89).

⁴³ SPINOZA, B., TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELLECTO, p. 65 (§ 85).

⁴⁴ Idem, CARTA XVII, p. 159.

há apenas a afirmação inadequada do *conatus*, isto é, o *conatus* não pode explicar inteiramente o processo de significação, uma vez que estamos na dependência da afecção de coisas externas e da cristalização desordenada dessas, no segundo, o *conatus* é causa adequada dos efeitos produzidos. Em suma, se somos passivos quando imaginamos, nós somos ativos quando compreendemos.

Hobbes considera que existe uma separação incontornável entre *ser* e *conhecer*. Assim, uma vez que a essência das coisas nos é inacessível e que o discurso ontológico é considerado ilusório, “o conhecimento abandona a natureza para se desenvolver no domínio do artifício”⁴⁵. A essência só existe em função da capacidade legiferante do entendimento humano. Ou seja, “a essência não é nada além da palavra pela qual nós nomeamos uma coisa para significar a concepção que dela podemos ter”⁴⁶. Com efeito, “a essência não é uma coisa criada ou incriada, mas uma denominação fabricada artificialmente”⁴⁷. Somente desta maneira torna-se possível uma noção de verdade eterna, que nada mais é do que uma hipérbole independente de qualquer validação ontológica. A essência, longe de nos fornecer a verdade de uma natureza ou de um ser, se reduz a uma abstração do espírito, a uma imagem mental sem vinculação ontológica. É esse o sentido da crítica que Hobbes faz a Descartes⁴⁸. Através da razão, nós não temos acesso às coisas consideradas em si mesmas, mas unicamente às suas denominações. A razão serve tão-somente para sabermos se estamos operando bem ou não com os nomes das coisas, se os reunimos adequada ou equivocadamente⁴⁹.

Desse modo, toda a filosofia de Hobbes se articula em torno do nominalismo radical que constitui o ponto arquimediano da sua virada dogmática. A concepção materialista do mundo é, dessa maneira, fundada sobre o nominalismo. O materialismo é a maneira de que nós dispomos para racionalmente conhecer o real sob o formal. Não se trata, portanto, de conhecer a substância verdadeira das coisas. Esta

permanece inacessível. O mundo humano é totalmente organizado sob o pálio do artifício. É operando no artifício que os homens devem buscar o fundamento de uma certeza absoluta que não existe na natureza. O conhecimento, por conseguinte, concebido como obra humana, nos distancia definitivamente do mundo natural e nos convida a viver o artifício. A necessidade das nossas deduções será, então, sempre hipotética. A teoria da causalidade diz mais respeito ao poder que exercemos sobre as coisas, de modo a saciar nossas necessidades, do que a um conhecimento da natureza tal como ela é em si mesma. O conhecimento é uma operação da linguagem. A filosofia possui, portanto, uma função discursiva que é terapêutica: libertar o espírito dos homens das palavras insignificantes que aprisionam o seu pensamento e podem levá-los a perder o Estado e, por conseguinte, a perder a si mesmos⁵⁰. Desse modo, a história, ou seja, o estudo daquilo que se passou não tem relevância. Não importa o estudo daquilo que se passou, mas antes daquilo que pode ser⁵¹⁻⁵², ou melhor, daquilo que deve ser – na medida em que o formal é mais real do que a própria realidade considerada em sua infinita fragmentação e opacidade –, e isto somente se dá através da linguagem e das generalizações que lhe são próprias. A linguagem é a legislação que o homem dá a si mesmo para emancipar-se da opacidade originária.

Em suma, para Hobbes, a razão é a atividade tipicamente humana e consiste num cálculo que se reduz a duas operações fundamentais: a subtração e a adição, que é o mesmo que decompor e compor. Estas operações implicam, por óbvio, dois tipos de procedimentos: a análise e a síntese. Pelo primeiro, podemos decompor um objeto em suas partes elementares e próprias, dispensando todos os resíduos e acidentes – isto é, toda contingência. Pelo segundo, podemos reconstruir o objeto e restaurá-lo à sua forma racional, construindo uma representação adequada do mesmo. A síntese, tal como imaginada por Hobbes, é sempre oriundo de um esforço de reconstruir o real em função do formal. Ou seja, o conhecimento demonstrativo somente é factível naqueles domínios em que podemos desconstruir o real e dispensar os resíduos contingentes, o que é possível na matemática, nas ciências naturais e na filosofia civil. Em todos aqueles domínios em que a decomposição não for

⁴⁵ ZARKA, Y-C., *EMPIRISME, NOMINALISME ET MATÉRIALISME CHEZ HOBBS*, p. 220.

⁴⁶ ZARKA, Y-C., *EMPIRISME, NOMINALISME ET MATÉRIALISME CHEZ HOBBS*, pp. 212-213.

⁴⁷ HOBBS, T., *LEVIATÁ* (edição latina), pp. 498-499 (Parte I, cap. 46) *apud* ZARKA, Y-C., *EMPIRISME, NOMINALISME ET MATÉRIALISME CHEZ HOBBS*, p. 213.

⁴⁸ DESCARTES, R. e HOBBS, T., *THIRD OBJECTIONS TO THE MEDITATIONS WITH REPLIES*, p. 142 (objection XIV).

⁴⁹ BERNHARDT, J., *NOMINALISME ET MÉCANISME DANS LA PENSÉE DE HOBBS* (II), p. 247.

⁵⁰ ZARKA, Y-C., *EMPIRISME, NOMINALISME ET MATÉRIALISME CHEZ HOBBS*, p. 233.

⁵¹ *Ibidem*, p. 191.

⁵² HOBBS, T., *LEVIATÁ*, p. 131 (cap. XX).

possível, não poderemos proceder pela demonstração. Ora, para Hobbes, é condição para que seja possível empregar o método geométrico que a existência possa ser reduzida à essência, sendo que esta somente pode ser uma essência nominal. A determinação causal reconfigurada nominalmente somente tem valor racional porque sua significação real foi dispensada. Ou seja, a crítica dos universais conduz Hobbes ao abandono da experiência, na medida em que esta constitui um objeto inacessível à verdadeira ciência. Portanto, o nominalismo sintático o leva necessariamente a um formalismo analítico. A respeito de Hobbes, nós poderíamos dizer que “a razão é uma operação principalmente negativa, que consiste em pensar as coisas na sua ausência, como se torna efetivamente possível mediante a linguagem. É dessa forma que os homens podem refazer o mundo”⁵³. Se Hobbes dispensa uma investigação sobre a verdade das coisas, ele não dispensa a construção de um novo ponto fixo. Dessa vez, não se trata de um ponto fixo arquetípico, mas de um ponto fixo artificial.

Para concluir o texto, devemos reter que se, com Hobbes, temos uma redução do racional ao formal, ele é mais do que um nominalista. Com efeito, o nominalismo é o fundamento do materialismo hobbesiano. Porém, se, com Spinoza, dá-se a identificação do racional com o real, ele é menos que um nominalista, mas dificilmente, à luz da *desantropomorfização* da natureza que ele empreende a partir do apêndice da Parte I da *ÉTICA* – Deus não é um rei –, podemos considerá-lo um realista.



⁵³ « le raisonnement est une opération principalement négative, qui consiste à penser les choses en leur absence, comme cela justement est possible par l'intermédiaire du langage : et c'est ainsi que les hommes peuvent refaire le monde » (MACHEREY, P., SUR LA DIFFÉRENCE ENTRE LES PHILOSOPHIES DE HOBBS ET DE SPINOZA, p. 149).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELARDO, Pedro. Lógica para principiantes. In: **Os PENSADORES**, vol. VIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CHAUÍ, Marilena. **A NERVURA DO REAL: IMANÊNCIA E LIBERDADE EM ESPINOSA**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BERNHARDT, Jean. Nominalisme et Mécanisme dans la pensée de Hobbes (II). In: **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**, vol. 51, n. 4. Paris: Éditions Beauchesne, 1988.
- BOVE, Laurent. La théorie du langage chez Spinoza. In: **L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE**, n. 4. Paris: L'Associations des Professeurs de Philosophie, mar./abr. 1991. p. 24-38.
- DESCARTES, René. Meditações. In: **Os PENSADORES**, vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DESCARTES, René; HOBBS, Thomas. Third Objections to the Meditations with Replies. In: Adler J. Mortimer (org.) **GREAT BOOKS OF THE WESTERN WORLD**, vol. XXXI. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- HOBBS, Thomas. **OS ELEMENTOS DA LEI NATURAL E POLÍTICA**. São Paulo: Ícone, 2002.
- _____. **SOBRE O CORPO. Parte I - Computação ou Lógica**. Tradução de José Oscar de A. Marques. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005.
- _____. **O LEVIATÃ. “Leviatã”** In: **Os PENSADORES**, vol. XIV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MACHEREY, Pierre. **HEGEL OU SPINOZA**. Paris: François Maspero, 1979.
- _____. Sur la différence entre les philosophies de Hobbes et de Spinoza. In: **AVEC SPINOZA. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme**. Paris: PUF, 1992.
- MOREAU, Pierre-François. **SPINOZA. L'EXPÉRIENCE ET L'ÉTERNITÉ**. Paris: PUF, 1994.
- SPINOZA, Benedictus de. **ÉTICA**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- _____. Carta XVII. In: Atilano Domínguez (org.), **CORRESPONDENCIA**. Madri: Alianza, 1988.
- _____. Pensamentos Metafísicos. In: **Os PENSADORES**, vol. XVII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. Tratado de Correção do Intelecto. In: **Os PENSADORES**, vol. XVII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

VIGNAUX, Paul. Nominalisme. In: VACANT, Alfred (org), **DICIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE**. Paris: Letouzey et Ane, 1903-1950.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **SPINOZA ET LE SIGNE: LA GENÈSE DE L'IMAGINATION**. Paris: Vrin, 2005.

ZARKA, Yves-Charles. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes. In: **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**, vol. 48, n. 2. Paris, Éditions Beauchesne, 1985.

_____. Principes de la sémiologie de Hobbes. In: BOSTRENGHI, Daniela (org.). **HOBBS E SPINOZA. SCIENZA E POLITICA**, Atti del convegno Internazionale. Urbino, 14-17 out. 1988.



LA CRÍTICA DE SPINOZA A LOS TRASCENDENTALES

BORIS EREMIEV TORO *

§ 1. EL PROBLEMA DE LOS TRASCENDENTALES COMO UN CASO DE LA RECEPCIÓN DE CONCEPTOS EN FILOSOFÍA ¹

Uno de los problemas de la historia de las ideas filosóficas es plantear de manera adecuada la recepción y elaboración de los conceptos, cuando éstos pasan de un filósofo a otro. En efecto, si esto no se logra, las ideas terminan engendrándose desde sí, sin que se aprecie cómo funciona la tradición en filosofía. A nuestro juicio, para comprender la manera en que opera la tradición caben aquí, al menos, dos posibilidades: i) que la recepción y elaboración se hagan con pleno conocimiento no sólo del concepto, sino también de la relación que guarda con la teoría en la que se inscribe; ii) que la recepción se efectúe teniendo a la vista el mero significado del concepto sin que se conozca su trabazón intelectual con la teoría en la cual se inserta.

A nuestro parecer Spinoza ilustra estas dos maneras de recibir y elaborar un concepto. En el primer caso, sucede con la relación que Spinoza tiene con el pensamiento cartesiano. Que Spinoza conoce plenamente el pensamiento de Descartes es cosa fuera de toda duda, es más, es posible considerar sus concepciones como un desarrollo de aspectos de la filosofía cartesiana que el propio Descartes vacila en llevar a sus últimas consecuencias². No obstante, no es el interés del presente trabajo desarrollar la línea anterior de discusión, sino ilustrar cómo Spinoza se

* Magíster en Filosofía. PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE.

¹ Debo agradecer los valiosos comentarios que me dieron la Dra. G. Burlando y la señora Mag. (c) R. Espinosa. Muchos de sus aportes me obligaron a replantearme el problema aquí tratado y su formulación. De modo que para hacerle justicia a su esfuerzo y paciencia sería menester la creación de un nuevo artículo.

² Richard Popkin considera que la crítica que Spinoza hace a la religión revelada en el *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS* es una aplicación del método cartesiano a los campos de la escritura sagrada. Cfr. Popkin (1979), pp. 340-360. Sin embargo, la profunda deuda que Spinoza tenía con el cartesianismo es cosa que los propios contemporáneos de Spinoza apreciaron, por ejemplo Leibniz, consideraba que Spinoza sólo cultivó ciertas semillas del cartesianismo. Cfr. Roth (1924), p. 9.

relaciona con la tradición filosófica, recibiendo conceptos aislados de su contexto, y criticándolos. Crítica que resulta en una elaboración, pues en virtud de ella los conceptos son reinscritos dentro del aparato conceptual spinocista.

Para justificar nuestra hipótesis, utilizaremos la crítica que hace Spinoza a los trascendentales. De este modo, nuestra intención es mostrar que Spinoza recibe y elabora estos conceptos sin atender al desarrollo en el que están inmersos, transformando profundamente su sentido al criticarlos en términos de su particular teoría del conocimiento. En concreto, utilizaremos como ejemplo del tratamiento y exposición de los trascendentales³ la exposición tomista que se encuentra en el *DE VERITATE* 1.1. Debemos decir que este no es el único lugar en el que Tomás expresa su pensamiento sobre los trascendentales. También se encuentra en: *DE VERITATE* 21.1 y *SENTENCIAS* 8.1.3.⁴ Con todo, no daremos cuenta de la totalidad del corpus indicado, pues consideramos con Elders que esta exposición general es lo suficientemente detallada como para brindar una comprensión adecuada del tema en cuestión⁵.

En cuanto a Spinoza debemos decir que se refiere a los trascendentales en dos lugares, a saber, en los *COGITATA METAPHYSICA* (*CM* I, 6) y en la *ETHICA* (*EII*p40e1). Si bien expondremos ambos tratamientos, consideramos más pertinentes las críticas que Spinoza ofrece en la *ETHICA*. Lo anterior por dos motivos: i) los *CM* son un apéndice a los *PRINCIPIA PHILOSOPHIAE CARTESIANAEE* (*P.P.C*) y como tales no expresan siempre el pensamiento del autor, sino su comprensión de la

³ Si bien el tratamiento más conocido de los trascendentales es el que se le atribuye a Santo Tomás, no es él quien primero llevó a cabo la elaboración de los mismos. Fue Felipe, el canciller de la Universidad de París (alrededor de 1260), quien primero desarrolló un tratamiento explícito de los trascendentales en la *SUMMA DE BONO*. Para mayores detalles de la historia de los trascendentales vide Elders (1993), pp. 50-58.

⁴ A esta lista se podría agregar el segundo capítulo del *DE NATURA GENERIS*, titulado *DE TRANSCENDENTIBUS*, sin embargo, Aertsen hace notar que su autenticidad es dudosa. Cfr. Aertsen (1996), p. 72.

⁵ Cfr. Elders (1993), pp 61-62.

filosofía cartesiana y ii) aunque los *C.M* fueran una genuina expresión del pensamiento spinocista, sería una exposición juvenil, esto es, no definitiva del pensamiento del autor.⁶

Una vez aclaradas las anteriores cuestiones nos abocaremos a exponer los trascendentales siguiendo la exposición del *DE VERITATE* 1.1. Reiteramos que no pretendemos hacer una exposición plena y cabal de este tema en Santo Tomás, sino tan sólo lograr una exposición general suficiente para ver si efectivamente Spinoza tenía a la vista estos aspectos cuando sometió a crítica las nociones trascendentales. Cuando se haya logrado lo anterior haremos otro tanto con Spinoza, es decir, expondremos las críticas que Spinoza efectúa en los *C.M* y después las que se encuentran en la *Ethica*. Con estos resultados a la vista podremos evaluar si nuestra hipótesis es correcta o no.

§ 2. LA EXPOSICIÓN TOMISTA DE LOS TRASCENDENTALES

Tomás expone su doctrina de los trascendentales en el marco del problema de la verdad. En concreto, el aquinate busca responder a la pregunta de si el ente (*ens*) y la verdad (*verum*) son lo mismo. Su respuesta es que el ente y la verdad no son del todo lo mismo en tanto que lo verdadero expresa (*exprimit*) algo que no está expresado en la noción de ente, a saber, la adecuación del intelecto y de la cosa. Pero no nos adelantemos y veamos cómo Sto. Tomás llega a esta conclusión y, más importante aún, cómo se relaciona con la temática de los trascendentales.

Para Tomás es menester que todo nuestro conocimiento se remonte a un principio indemostrable. El procedimiento por medio del cual lo alcanzamos es la *resolutio*. Sin embargo, cabe preguntarse el porqué de esta necesidad. Para comprenderlo creemos necesario tener a la vista el siguiente pasaje: “*Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque,*

⁶ El valor e importancia de los *C.M* y de los *P.P.C.* oscila mucho de un autor a otro. Curley hace notar que muchos eruditos como Wolfson tienden a menospreciar el valor de estas obras sin atribuirles un contenido propiamente spinocista. Curley, al contrario, considera que esa visión es errónea y que hay mucho de Spinoza en ellos. También es digno de hacer notar que Curley sugiere que los *C.M*, por su contenido, más que ser un apéndice a los *P.P.C.* son una introducción a la filosofía cartesiana para uso de los estudiantes conocedores de la escolástica que aún estaba en boga en las universidades holandesas. Cfr. Curley (1985), pp. 221-223.

alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum”. (*De Verit.* 1.1)⁷.

Lo primero a aclarar es qué se entiende por ciencia. Ésta no corresponde a las ciencias positivas tal como las conocemos en la actualidad, sino a un conjunto de proposiciones deducidas legítimamente a partir de algo previo. De este modo, es posible preguntar si puede haber ciencia de todo, i.e., si todo es susceptible de demostración o si hay cosas indemostrables. Aquí son posibles dos respuestas.

La primera respuesta es decir que no hay demostración de todo. En tal caso podemos preguntarnos, a su vez, si la ciencia como tal es legítima. En efecto, si no todo es demostrable ¿cómo justificamos las premisas de nuestras conclusiones? Una posibilidad es lo que Tomás diagnostica más arriba, a saber, un regreso al infinito, lo cual implica la anulación de la ciencia. Otra posibilidad es aceptar dogmáticamente que la operación de deducción arranca de un punto de partida arbitrario y no justificable. Opción que también implica la destrucción de la ciencia. La segunda respuesta es aceptar que hay ciencia de todo, sin embargo, para admitir lo anterior, es menester hacer uso de demostraciones circulares, esto es, de aquellas en las que la conclusión del razonamiento puede a su vez servir de premisa.

No es necesario ser muy agudo para considerar que ambas posiciones socavan la legitimidad de la ciencia. Ni el dogmatismo ni la circularidad son criterios adecuados de un punto de partida que garantice el saber científico, a lo sumo tendremos en el primer caso un conocimiento hipotético.

Sto. Tomás ante esta disyuntiva toma una opción intermedia: no hay ciencia de todo, pero eso no implica ni un regreso al infinito, ni la necesidad de afirmar dogmáticamente un punto de partida. Es cierto que, según el aquinate, el conocimiento requiere de premisas indemostrables, pero ellas no son el objeto de la ciencia, sino de la intuición (*intellectus*). Ésta garantiza la verdad de los principios de nuestros razonamientos. Ahora bien, Tomás considera que el problema del regreso al infinito no sólo afecta al conocimiento científico sino también al conocimiento que obtenemos *per*

⁷ Traducción: “Así como en las demostraciones es menester hacer una reducción a algunos principios conocidos al intelecto de suyo, del mismo modo <debe hacerse> al investigar lo que algo es. De otro modo en ambos casos se cometería un regreso al infinito, pereciendo así totalmente la ciencia y la comprensión de las cosas.”

viam definitionis.⁸ En efecto, aquí también es posible remontarse *ad infinitum* desde la especie al género, de éste a un género mayor, etc. Es en relación con este problema que se introduce la noción de *ens* como lo primero conocido y aquello en lo cual deben reducirse todas nuestras concepciones. Así, el ente se muestra como si fuera lo conocido de suyo y aquello en virtud de lo cual se conocen todas las restantes cosas.

De este modo hemos accedido al ente, pero este resultado amenaza con volverse algo vacío. De ahí que sea necesario establecer cómo es posible añadirle algo al ente. Una manera de añadir algo a algo es predicando una cosa que no está contenida en su esencia. Así, por ejemplo, “amarillo” respecto de “gato”. También añadimos algo cuando especificamos un género a través de una diferencia específica. El problema con lo anterior es que no hay nada que sea ajeno al ente⁹ de modo que no es posible añadirle algo de las maneras indicadas recién.

Otra manera de añadir algo al ente es expresando algo que no esté expresado por el nombre de ente. Esto puede suceder de dos modos. El primero de ellos es a través de un modo especial del ente por medio del cual éste es contraído y determinado. Con esto el ente queda reducido a diez categorías (*praedicamenta*). Cada una de ellas expresa un determinado grado de entidad según los cuales se conciben distintos modos de ser. Ahora bien, existe una jerarquía en estas categorías, pues hay entes que son en sí (*per se*), i.e, la sustancia y entes que son en otro (*in alio*), los accidentes. Estas categorías no pueden ser reducidas una a otra, es decir, no existe una gran categoría que las abarque a todas. Sin embargo, es posible remitirlas a una cierta unidad. En efecto, ellas se conciben en relación a algo primero (*secundum prius et posterius*), esto es, los distintos grados de entidad correspondientes a las categorías se dicen en relación a una categoría que es, por decirlo así, más ente que las otras. Esta categoría, como se desprende de lo dicho más arriba, es la sustancia, pues tiene primacía aquello que es en sí respecto de aquello que es en otro. Es así como es posible organizar las categorías.

⁸ Aertsen hace notar que los desarrollos tomistas no se apartan hasta aquí de los desarrollos de Aristóteles en Anal. Post. I, c.3, pero que al llevar estos temas al orden de la definición Sto. Tomás está haciendo algo que Aristóteles no hace expresamente. Cfr. Aertsen (1996), p. 78.

⁹ *De Verit.* 1.1: “Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens.”

La otra manera en que algo puede añadirse al ente sucede cuando el modo expresado es un modo que sigue universalmente a todo ente. Expliquemos un poco lo anterior. Cuando le añadimos algo al ente por medio de las categorías lo determinamos de tal modo que no es posible predicar otra categoría de éste, en otras palabras, las categorías se excluyen mutuamente. Así, si decimos que un ente determinado es una sustancia, no podremos decir que este ente es un accidente. Por el contrario, cuando añadimos algo al ente según el segundo modo indicado, todos los contenidos son predicables, *trascendiendo* a las categorías particulares¹⁰. Son contenidos del ente en general. Ahora bien, podemos preguntarnos cómo es posible lo anterior, es decir, predicar distintos contenidos del ente, sin caer en una repetición inútil de lo mismo (*nugatio*), y con un contenido distinto al de las categorías. La respuesta es que los trascendentales son lo mismo *secundum rem*, pero difieren *secundum rationem*¹¹, o, dicho en términos fregeanos, los trascendentales tienen la misma denotación, pero distinto sentido. Así, cada uno de los trascendentales remite a lo mismo, pero variando la noción expresada en razón del nombre utilizado para denotar al ente. Lo anterior les permite a los trascendentales dar un contenido efectivo al ente sin caer en una *nugatio*, ni ser excluyente mutuamente, pues en la medida en que todas refieren a lo mismos son convertibles¹².

Lo último que nos resta es ver cuáles son los trascendentales. Lo primero que hace Santo Tomás para desplegar los conceptos trascendentales es decir que desde la perspectiva de los *transcendentia* el ente se puede considerar referido a sí mismo o en relación con algo más. El primer caso admite dos subdivisiones. La primera de ellas se refiere al ente mismo concebido de manera afirmativa. Considerado del modo anterior, cada ente tiene un cierto contenido peculiar, una esencia, la cual es expresada por el nombre de “cosa” (*res*). *Res* y *ens* se distinguen en la medida en que lo primero denota principalmente la quiddidad que es

¹⁰ “Trascendentals surpass the categories because they run though all of them. They are not restricted to one of the categories but are common to them”. Aertsen (1996), p. 93.

¹¹ Cfr. Aertsen (1996), p. 96.

¹² La *conversio*, es una operación lógica por medio de la cual es posible intercambiar los términos sujeto y predicado manteniendo el valor de verdad de la proposición. Al parecer, el razonamiento tomista parte de lo anterior, pero en un orden inverso, es decir, dado que los trascendentales son convertibles, podemos afirmar que se da un cierto tipo de identidad entre ellos. Ahora bien, esta identidad es una identidad referida a la cosa y no al concepto.

propia a cada cosa que es, mientras que el nombre de ente mienta al acto de ser (*actus essendi*). En cuanto a la otra subdivisión, ésta se refiere al ente considerado de manera negativa, en tal caso el nombre bajo el cual se expresa esta noción es el de “uno” (*unum*), puesto que el nombre uno no significa sino el ente indiviso.

El segundo caso también admite una subdivisión. La relación de un ente con otro se puede considerar según la división de uno con otro. Esto es lo que expresa el nombre de “algo” (*aliquid*). Así como el ente es uno, así también es algo en la medida en que está dividido de los demás entes. La segunda subdivisión surge cuando se considera al ente relacionado con otro ente. Para que esto suceda es menester de algo que sea apto naturalmente para convenir con cualquier ente. Esto último no es otra cosa que el alma humana. Según que nos refiramos a la potencia apetitiva o la cognitiva, serán los nombres que expresen la conveniencia del ente para con el alma humana. De este modo, si nos referimos a la potencia apetitiva, el ente referido a ella llevará el nombre de “bueno” (*bonum*). Ahora bien, si nos referimos a la potencia cognitiva, entonces llevará el nombre de “lo verdadero” (*verum*), siendo lo expresado aquí la adecuación del intelecto y de la cosa. El análisis de Tomás continúa más allá desarrollando tres sentidos de verdad, a saber: i) según lo que precede a la noción de verdad y en lo cual se funda lo verdadero, ii) según aquello en que formalmente se cumple la noción de verdad, y, iii) según su efecto consecuente¹³.

§ 3. LA CRÍTICA DE SPINOZA

Ya hemos logrado nuestra exposición de los trascendentales según lo dicho en el *DE VERITATE*, restándonos exponer la crítica spinocista a los mismos. Como dijimos en el comienzo, utilizaremos tanto los comentarios de los *C.M.* como los de la *ETHICA* para exponer las críticas en cuestión. Partiremos con lo expresado en los *C.M.* Sin embargo, es menester hacer ciertas aclaraciones previas sobre el carácter los contenidos expuestos en estas obras.

Debemos advertir que las críticas que Spinoza hace en torno al tema presente son escuetas hasta

rondar la pobreza. De este modo uno de nuestros intereses es indicar por qué el tratamiento de Spinoza es tan sucinto.

Una de las razones por las que este desarrollo es tan esquemático se debe al propio estilo de presentar los temas que tiene Spinoza. En efecto, como hace notar Bennett en su comentario,¹⁴ nuestro filósofo busca la mayor economía conceptual y argumentativa, cosa que se aprecia claramente en el modo geométrico de exponer los temas.

No obstante, lo dicho anteriormente es, por decirlo así, un argumento general que no atiende al caso concreto en el cual estamos inmersos. Nos parece que también existe una razón particular que explica la manera de proceder de Spinoza en este caso. Esta razón es, a nuestro juicio, su peculiar concepción metodológica que lo obliga a actuar de este modo. Puesto que nuestro objeto es el tema de los trascendentales y no queremos fatigar al lector con asuntos en parte ajenos al presente trabajo tan sólo perfilaremos cuál es la concepción metodológica que está operando aquí.

Cuando Spinoza se refiere al método en el *TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO (TIE)*, lo divide en dos partes. La primera corresponde a distinguir la idea verdadera de las restantes percepciones; la segunda, a utilizar el criterio de la idea verdadera innata (*data*) para aumentar nuestro conocimiento. Lo importante para nuestro asunto es la primera parte del método. Ella se reduce en última instancia a distinguir las ideas de la imaginación – las cuales se caracterizan por ser oscuras y confusas – de las ideas de la razón – claras y distintas –. Lo relevante para Spinoza es liberar las ideas de la razón de las ideas de la imaginación, pues en virtud de esta expurgación de las ideas confusas nuestro poder de conocer se ve aumentado. De ello resulta que la primera parte del método es una verdadera terapia o reforma (*emendatio*) cuyo fin es curar al entendimiento liberándolo de las ideas confusas de la imaginación¹⁵.

De lo anterior se desprende que cuando Spinoza crítica un concepto lo que le interesa es denunciar su carácter imaginario, pues éste, para él, es criterio suficiente para rechazar una idea como fuente de conocimiento cierto. De ahí que sea muchas veces extremadamente breve en sus críticas.

¹⁴ Cfr. Bennett (1984), pp. 44-46.

¹⁵ La idea del método como terapia correctiva está genialmente tratada en el Cap. 3 del libro de Aarón Garrett sobre el método de Spinoza. Cfr. Garrett (2003).

¹³ Esta presentación no pretende haber agotado lo que se puede decir respecto de los trascendentales, para un planteamiento más detallado de los mismos, además de los capítulos correspondientes en Aertsen (1996) y en Elders (1993), puede verse el artículo de A. Lobato: “Fundamento y desarrollo de los trascendentales en Santo Tomás de Aquino”. Lobato (1991).

Con estas aclaraciones a la vista podemos pasar a tratar lo que Spinoza nos dice de los trascendentales en los *C.M.*

Si la hipótesis de Curley es correcta,¹⁶ entonces los *COGITATA* son una obra destinada a un público conocedor de la filosofía escolástica, escrita por alguien versado en la misma,¹⁷ cuyo fin era despejar equívocos propios a ella a fin de introducir a los interesados en la nueva filosofía cartesiana. El primer equívoco que Spinoza aclara se refiere al valor de la escolástica, para él esta última sólo sirve para fortalecer la memoria, pero no para fortalecer al intelecto.¹⁸ Aclarado esto pasa a tratar una serie de cuestiones que corresponden a las dos partes en que se divide la obra. En la primera parte de los *C.M.* se refiere a la parte general de la metafísica; en la segunda, trata de Dios y del alma humana. Lo que nos interesa (la crítica a los trascendentales) se encuentra en el capítulo seis de la primera parte de los *COGITATA*, no obstante, no es posible entrar de lleno al tema, pues hay ciertas distinciones que Spinoza hace en *C.M.I*, 1, que son necesarias para entender la crítica que Spinoza realiza.

En el capítulo recién indicado Spinoza da su definición de ser¹⁹ para luego distinguir distintos tipos de pseudo seres: i) quimeras, ii) entes ficticios y iii) de razón. Los primeros corresponden a aquellas cosas cuya esencia implica una contradicción, de ahí que no puedan existir y, por tanto, llamarse seres. Los segundos no son seres, pues sólo se perciben de manera confusa. Los últimos corresponden a modos de pensar que sirven para retener, explicar e imaginar más fácilmente las cosas entendidas. En el primer caso, retenemos las cosas firme y fácilmente si utilizamos la regla que nos dice que recordamos algo nuevo asemejándolo a algo ya conocido, que concuerda con ello ya sea en el nombre o en la realidad. De este modo, dice Spinoza, los filósofos han reducido las cosas naturales a ciertas clases, a las que recurren cuando algo nuevo se les presenta. Estas clases son los géneros y las especies. Explicamos una cosa por medio de entes de razón cuando la determinamos en virtud de compararla con

otra. Estos entes de razón son: tiempo, número y medida. Por último, agrega el filósofo judío, al estar acostumbrados a representarnos imágenes de cualquier cosa que concibamos resulta que nos imaginamos no seres como cosas reales. Ahora bien, todos estos entes de razón (o modos de pensar) no son ideas de las cosas, pues no tienen ningún correlato objetivo (*ideato*). En otras palabras, los seres o entes de razón, no son más que ideas que nosotros nos forjamos a medida a fin de comprender el mundo en que estamos envueltos, pero no corresponden a ninguna cosa real, a no ser nuestro propio pensamiento. La razón por la cual son considerados como ideas es que surgen de las ideas de los seres reales de manera tan inmediata que fácilmente son confundidos por los desatentos. En el fondo, para Spinoza, los entes de razón son conceptos entendidos al modo nominalista que surgen del encuentro con las cosas reales, pero a las que en sentido propio no corresponden. Todos estos desarrollos son importantes, porque la crítica de Spinoza se basa en afirmar que los conceptos trascendentales surgen al confundir los entes reales con los entes de razón. Con estos elementos a la vista podemos pasar a ver lo que dice el filósofo flamenco en *C.M. VI*. Spinoza analiza los trascendentales por separado.

El primero de ello es el *unum*. Para nuestro filósofo, los escolásticos dicen que este término significa algo real fuera del intelecto, pero no pueden explicar que es eso añadido, lo cual demuestra que confunden los entes de razón con los entes reales. No obstante, para Spinoza, la unidad no se distingue de la cosa misma, o no añade nada al ser sino que es sólo un modo del pensamiento por medio del cual separamos la cosa de otra que le es semejante o que concuerda con ella de algún modo. El segundo trascendental que revisa es el *verum*. Para él lo verdadero y lo falso son denominaciones extrínsecas a las cosas. A fin de explicar esto, Spinoza recurre a un procedimiento muy peculiar, a saber, buscar el origen del uso de los términos por parte de los filósofos en el uso que el vulgo hacía de los mismos. De este modo, según nuestro filósofo, los términos verdadero y falso se referían en un comienzo a los relatos, éstos eran verdaderos o falsos según que lo narrado correspondiera a un hecho; después, los filósofos tomaron esos términos y los utilizaron para indicar la correspondencia de la idea con su objeto. Cosa que a Spinoza no le parece mal, pues para él las ideas son relatos mentales de la naturaleza. Sin embargo, los

¹⁶ Vide nota 5.

¹⁷ A. Domínguez afirma vehementemente lo anterior: “Los PENSAMIENTOS METAFÍSICOS, finalmente, son un compendio, hecho por mano maestra, de los principales temas debatidos, es decir, de <las cuestiones más difíciles> de la metafísica escolástica.” Cfr. Domínguez (1988), p. 48.

¹⁸ *CM I*: G. I/233.

¹⁹ “Todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe necesariamente o que al menos puede existir” (*CM I*, 1: G/233).

filósofos aplicaron metafóricamente estas expresiones a las cosas mudas, como cuando decimos que el oro es verdadero o falso, como si el oro, nos contara sobre sí mismo algo que hay o no hay en él. De ahí que la verdad no sea un término trascendental, pues sólo impropriamente se aplica a las cosas mismas. En cuanto al *bonum*, según Spinoza, una cosa considerada en sí misma, no es buena ni mala, sólo se dice así con relación a otra cosa, según que le resulte útil o no, para lograr algo que se ama. Spinoza es tan radical en esto que llega afirmar que Dios no es bueno antes de la creación de las cosas.

Si prestamos atención a los desarrollos anteriores nos percatamos de que Spinoza ni siquiera menciona los desarrollos tomistas; lo que hace es recibir los conceptos trascendentales y reinterpretarlos como entes de razón, lo cual es, en el fondo, tratarlos al modo nominalista. Ahora bien, aunque es poco satisfactorio lo que Spinoza nos dice (se esperaría una refutación de los argumentos a favor de la doctrina de los trascendentales) tiene por función indicar el carácter confuso de los conceptos en cuestión y, por ende, su vinculación con la imaginación. Además para Spinoza existe un profundo enlace entre imaginación y un concepto entendido al modo nominalista. Para entender este enlace, creemos pertinente recurrir a la crítica que Spinoza hace a los conceptos universales en la *ETHICA*. Lo anterior no sólo para esclarecer el vínculo antedicho, sino también porque para Spinoza, en esa obra, los trascendentales son un tipo particular de conceptos universales.

Veamos brevemente cuál es el esquema general en el que se inscribe esta crítica. En el libro primero se trató de Dios y de sus atributos, los resultados fueron que Dios es la única sustancia, que ésta se expresa en un número infinito de atributos, a cada uno de los cuales le corresponde una infinidad de modos ya sean finitos o infinitos. La segunda parte de la *ETHICA* pretende extraer de estos resultados la posición del hombre dentro del sistema de la naturaleza (Dios), investigando especialmente cómo es posible el conocimiento. Es dentro de la distinción de los distintos tipos de conocimientos que Spinoza se refiere a los trascendentales. Así es menester que introduzcamos aquellos datos.

Spinoza en la *ETHICA*²⁰ distingue los siguientes tipos de conocimiento o percepción: i) conocimiento del primer género (también lo llama

opinión o imaginación), que consiste en el conocimiento que obtenemos por los sentidos o por signos (palabras), ii) conocimiento del segundo género o razón, conocimiento que procede por medio de nociones comunes y iii) ciencia intuitiva, género de conocimiento que procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de las cosas. Spinoza en las proposiciones XLI y XLII establece cuáles son las percepciones que son causa del conocimiento verdadero: las del segundo y tercer. Para entender la razón de tal afirmación es menester explicar la diferencia entre nociones universales y nociones comunes. De ahí que para entender este cambio debamos comprender qué son una y otra, y qué valor cognitivo tienen.

Las nociones universales son aquellos conceptos que surgen por lo que de una manera imprecisa llamaríamos un proceso de abstracción, esto es, por un proceso en el cual no son apreciadas las diferencias. Lo mismo debe decirse de los términos trascendentales. En concreto, la génesis de estos productos radica para Spinoza en la incapacidad del cuerpo humano de formar distintamente y al mismo tiempo muchas imágenes²¹, cuando su capacidad se excede, las imágenes se confunden en razón del exceso, es decir, a mayor desborde, mayor confusión. De manera que, cuando la confusión es máxima, el alma imaginará todas las cosas bajo un mismo atributo, como por ejemplo: ente, cosa, etc. En cuanto a las nociones universales, Spinoza sostiene que ellas expresan el mismo proceso, pero a un grado menor: por ejemplo, la noción universal de perro surge por nuestra incapacidad de distinguir todos los perros que percibimos, de suerte que nombramos a esa confusión de distintos animales “perro”, aunque no tengamos una idea apropiada del animal en cuestión. De ahí que, al decir de Spinoza, cuando los hombres discuten en base a nociones universales surgen disputas sin fin, pues cada uno entiende por una noción universal – perro – una cosa muy distinta que otro. (por ejemplo, yo puedo entender por “perro” un animal pequeño que ladra,

²¹ Por *imagen* Spinoza entiende las modificaciones que nuestro cuerpo sufre al encontrarse con otro, cuando esto sucede la modificación tiene por correlato una idea en virtud de la cual conocemos al objeto externo. El cuerpo humano para Sp tiene un límite de padecer y un límite de obrar, esto también se aplica al proceso de percepción por imágenes (imaginar), así que cuando nos vamos acercando a ese límite nuestra capacidad de percibir va disminuyendo, en otras palabras, percibimos con menos claridad, es decir, mientras más padece el cuerpo el alma menos percibe.

²⁰ Vide EIIp40e1.

mientras que otro asociará la palabra a un animal que protege una propiedad, etc.)

Así como existen nociones universales que no se refieren a nada en particular, para Spinoza existen nociones que sí se refieren a algo concreto: las nociones comunes. Estas corresponden a aquello que hay de común en los cuerpos. Como tales, expresan diversos grados de alcance, en efecto, existen nociones comunes que van desde aquello que dos cuerpos tiene en común hasta a aquello que es común a todos los cuerpos. De suerte que las nociones comunes son la expresión en el atributo del pensamiento de lo que los cuerpos tienen en común²². Algunas características de las nociones comunes son: i) no constituyen la esencia particular de nada y ii) se conocen bajo el aspecto de la necesidad²³.

Si comparamos las nociones comunes y las universales, nos daremos cuenta de que lo que las diferencia, al menos según Spinoza, es que las primeras corresponden a algo real, mientras que las otras sólo son el producto de la fantasía o imaginación. Aunque nos parezca extraño Spinoza cree que hay cosas que son de alcance general, pero que no por ello dejan de ser entidades reales²⁴. Ahora bien, son estas nociones las que constituyen el conocimiento por razón en la ETHICA.

El desarrollo de Spinoza nuevamente apunta a esclarecer la identidad entre imaginación y conocimiento confuso. Ya no se contenta con establecer esa identidad como lo hace en los *C.M.*, sino que nos dice el por qué de su carácter confuso. Además, Spinoza nos explica la génesis de los conceptos universales y de los conceptos trascendentales a fin de distinguirlos con mayor precisión del conocimiento por razón, i.e, por nociones comunes.

²² A primera vista puede parecer extraño el uso de la palabra expresión en vez de captación o aprehensión, sin embargo, es la manera correcta de trabajar con el *paralelismo* spinocista. Según esta doctrina, la sustancia infinita (Dios), se expresaría, entre otros, en los atributos del pensamiento y la extensión que no tienen nada de común entre sí – lo cual implica que son causalmente independientes –, pero como corresponden a la misma sustancia, expresarían paralelamente los mismos fenómenos bajo sus propios principios.

²³ Cfr. Hubbeling (1964) pp 15-16.

²⁴ Esta paradoja se debe a que Spinoza era en muchos aspectos un nominalista (como se observa por su crítica a las nociones universales), pero en vez de buscar como los empiristas un asilo en la experiencia de lo concreto, postula que existen objetos reales que son universales. Se puede decir que con Spinoza el sentido común es trastocado, lo real son las cosas, pero las cosas en virtud de las cuales lo demás existe, de ahí que considere a Dios como el ente perfectísimo o realísimo, es decir, como el ser sin el cual nada es ni puede ser concebido. Para un desarrollo detallado de estos temas véase el artículo de Flora Isabel Mackinnon: "THE TREATMENT OF UNIVERSALS IN SPINOZA'S ETHICS." Cfr. Mackinnon (1924).

CONCLUSIÓN

En los desarrollos anteriores hemos visto que la temática de los trascendentales es llevada a cabo tratando de establecer la identidad entre la verdad y el ente. Para ello, Santo Tomás parte haciendo notar la necesidad de conducir toda investigación a un primer principio, pues de lo contrario se procedería *ad infinitum* con lo cual toda ciencia y conocimiento perecerían. Decimos que toda ciencia y conocimiento, porque, a diferencia de Aristóteles, la necesidad de conducir nuestras investigaciones a un primer principio no sólo vale para la ciencia (conjunto de proposiciones deducidas legítimamente), sino también para las definiciones (conocimiento por medio del cual expresamos la esencia o la quiddidad de algo). De ahí la necesidad de la *resolutio*, esto es, de un procedimiento por medio del cual somos conducidos a la aprehensión de lo que es conocido como primer principio. Una vez que se aprehende que el ente es aquello que opera como el *primum principium*, Tomás procede a darle un contenido a fin de que éste no se vuelva un mero concepto vacío. Para ello hace notar que no es posible determinar al ente por medio de la distinción entre género y especie, sino que sólo puede hacerse ya sea a través de determinarlo en el sentido de una de las categorías, o en el sentido de aquellos modos generales que siguen a todo ente, sc., los trascendentales. Una vez establecidas estas distinciones el aquinate pasa a "deducir" los trascendentales, para finalmente establecer que la verdad es uno de ellos y, por ende, convertible con el ente.

En cuanto a Spinoza, podemos decir que no se hace cargo de ninguno de estos aspectos, simplemente toma los conceptos trascendentales, los considera como conceptos nominalistas, y, por lo tanto, como conceptos oscuros de la imaginación, despechándolos con el recurso a una confusión por parte de los escolásticos, a saber, no haber atendido a la diferencia entre el ser real y el ser de razón. Esto no deja de ser sorprendente porque el propio Spinoza estaba familiarizado tanto con el problema del un regreso infinito en las ciencias²⁵, como con la idea de que una cosa puede ser expresada de varios modos.²⁶ Sin embargo, a la luz de nuestros desarrollos, podemos

²⁵ TIE § 30-32.

²⁶ Esto es evidente por la definición que el propio Spinoza da de Dios: "*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.*" E I def 6.

decir que Spinoza no hace plena justicia a la exposición tomista de los trascendentales porque su objetivo no era refutar una doctrina para, por ejemplo, perfeccionarla o comprenderla en su carácter más propio, sino que su objetivo era, en conformidad con su método enmendativo, expurgar el espíritu de todas aquellas ideas que juzgaba confusas como lo eran, a juicio de Spinoza, los trascendentales.



BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Gebhardt, C., **SPINOZA. OPERA**, Heidelberg, C. Winter, 1972.

Sancti Thomae de Aquino, **Opera omnia**, Iussu Leonis XII P.M. Edita, Tomus XXII, Romae AD Sanctae Sabinae, 1970.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Aertsen (1996): Aertsen, J., **MEDIEVAL PHILOSOPHY AND THE TRASCENDENTALS: THE CASE OF THOMAS AQUINAS**. Ed. E. J. Brill, Leiden, 1996.

Bennett (1984): Bennett, J., **UN ESTUDIO DE LA ÉTICA DE SPINOZA**. Traducción de José Antonio Robles García. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1990.

Curley (1985): Curley, E.M., **THE COLLECTED WORKS OF SPINOZA**. Vol. I. Ed. Princeton University Press. New Jersey, (second printing) 1988.

Domínguez (1988): Spinoza, B., **TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO/PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DE DESCARTES/PENSAMIENTOS METAFÍSICOS**. Introducción, traducción, notas e índice de Atilano Domínguez. Ed. Alianza, Madrid, 1988.

Elders (1993): Elders, L.J., **THE METAPHYSICS OF BEING OF ST. THOMAS AQUINAS IN A HISTORICAL PERSPECTIVE**. Ed. E. J. Brill. Leiden, 1993.

Hubbeling (1964): Hubbeling, H.G., **SPINOZA'S METHODOLOGY**. Van Gorcum & Comp. Netherlands, 1964.

Lobato (1991): Lobato, A., "Fundamento y desarrollo de los trascendentales en Santo Tomás de Aquino", en **AQUINAS**, Anno XXXIV, Maggio-Agosto 1991, Fasc. 2.

Mackinnon (1924): Mackinnon, F.I., "The Treatment of Universals in Spinoza's Ethics", en **THE PHILOSOPHICAL REVIEW**, Vol. 33, No. 4. (Jul., 1924), pp. 345-359.

Popkin (1979): Popkin, R., **LA HISTORIA DEL ESCEPTICISMO DESDE ERASMO HASTA SPINOZA**. Traducción de Juan José Utrilla. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983.

Roth (1924): Roth, L., **SPINOZA, DESCARTES & MAIMONIDES**. Ed. Russell & Russel. USA, 1963.



PERCEPCIÓN Y PLACER EN LA TEMPRANA MODERNIDAD: LAS RESONANCIAS DE LEIBNIZ EN LA CONCEPCIÓN POSTMODERNA DEL CONSUMO *

CECILIA ABDO FEREZ **

El placer es vanidad, se denuncia en el siglo XVII. La vanidad es propia de quienes se sumergen en el tiempo para buscar deleites con fecha de vencimiento: los del amor, los de la belleza, los de la juventud, los de la riqueza. El patíbulo desde donde se condena al placer por efímero y vacío, por fugaz y corruptor – un patíbulo que a veces es el arte y otras la filosofía –, está condenado también, porque es muestra de la arrogancia humana. La mirada de la pintura de la *vanitas* advierte, con la nostalgia de quien ya no siente placer, sino dolor por la pérdida de lo bueno pasado, sobre lo efímero de aquello a que podemos dedicarnos: las pompas de jabón se van a asentar en un momento más sobre esas flores a punto de marchitarse, las joyas están caídas, los libros ajados, las fotos de amores perdidos se volvieron amarillas, y el vino en copas de cristal se derramó sobre la seda del vestido, en el prototípico AUTORRETRATO del holandés David Bailly. Todo pasa, el espectador lo sabe. Está advertido. Del cuerpo que antes era esbelto sólo queda una calavera¹.

* Una versión de este trabajo fue presentado en las IX JORNADAS DE FILOSOFÍA: “Placer y finitud: Perspectivas históricas, políticas y metafísicas”, organizadas por la UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO y la UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA de Argentina, y realizadas en las sedes de la primera los días 29 y 30 de noviembre de 2007.

** Doctora en Filosofía – Área Teoría Política. Investigadora asistente del CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - CONICET, con sede de trabajo en el INSTITUTO DE INVESTIGACIONES EN CIENCIAS SOCIALES GINO GERMANI de la UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UBA, Argentina; área Teoría Política. Docente de la FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES DE LA UBA y del INSTITUTO UNIVERSITARIO NACIONAL DE ARTE - IUNA.

¹ La crítica a la afirmación de sí a través de la sola búsqueda de objetos mundanos y transitorios es un tema típico del siglo XVII y se visualiza sobre todo en las “naturalezas muertas” de la floreciente pintura flamenca, insertas en una cosmovisión cristiana. El mensaje de la naturaleza muerta de la época era advertir sobre el sinsentido de todo esfuerzo mundano, en consonancia con una actitud melancólica y de fuga del mundo, sostenida sobre la creencia en la vida eterna después de la muerte. El género remite en su nombre, VANITAS, al mensaje bíblico *Vanitas Vanitatum et omnia vanitas*, de las predicaciones de Salomón 12, 8. En obras como las del pintor [CONTINUA]

Difícil saber si una mirada nostálgica es o no condenatoria. Sin embargo, la pintura del siglo parece advertir sobre la *ilusión* de creer en la duración de los placeres. Elige mostrar en plena fiesta de ascenso de la burguesía cómo quedará el salón al otro día; barnizar todo con el tinte de tristeza necesario que anticipa que el festejo sí o sí va a acabar, en algún momento, y que por lo tanto, esa celebración es ya, en ciernes, un duelo². Pero Leibniz cree demasiado en la industria, como para [CONTINUAÇÃO DA NOTA 1] Adriaen van Nieulandt (1587- 1658), por ejemplo, el tema es dominante y sirve aquí de modelo de referencia: se puede ver la reiterada presencia de calaveras, flores, monedas y perlas, que recuerdan lo transitorio de los bienes mundanos, de la existencia y de la riqueza. Generalmente aparecen también mariposas, que señalan la cortedad de la vida. Para mayores precisiones sobre el género, se puede consultar el catálogo de la exposición “SINN UND SINNLICHKEIT. DAS FLÄMISCHE STILLEBEN 1550-1680”, editado por la FUNDACIÓN CULTURAL RUHR y el MUSEO DE ARTE HISTÓRICO DE VIENA durante 2002 (cf. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS).

² No obstante una crítica similar a la de la VANITAS puede leerse en B. de Spinoza, por ejemplo, al inicio del TIE, creemos que el filósofo holandés se desmarca de esta cosmovisión cristiana. Es célebre la proposición en la que Spinoza afirma que considera provechoso y útil para un cuerpo todo aquello que aumente su disposición a ser afectado de modo de incrementar su capacidad de actuar, y que, por eso, no son contrarios a la religión ni los ricos alimentos, ni los vinos, ni los placeres, mientras no devengan en excesos. La búsqueda spinociana, “de no burlar[se] de los actos humanos, ni lamentar[se] ni maldecirlos, sino comprenderlos” – presente en el prefacio a E III y en el TP 1, 4 –, parece criticar tanto a Demócrito como a Heráclito, es decir, tanto a los melancólicos y utopistas como a los arrogantes y elitistas, a los que buscan el placer únicamente en las cosas mundanas y transitorias, como a los que se ajustan a una moral o religión punitiva del cuerpo y la mente. La articulación de Demócrito con Heráclito remite a los ENSAYOS de Montaigne, cuando en I, L afirma: “Demócrito y Heráclito han sido dos filósofos, de los cuales el primero, estimando vana y ridícula la condición humana, se mostraba en público sólo con el rostro burlón y risueño; Heráclito, teniendo piedad y compasión de esta misma condición nuestra, tenía el rostro siempre afligido y los ojos llenos de lágrimas”. Spinoza buscará cortar el hilo que une esta concepción melancólica o despreciativa de la naturaleza humana, y que lleva en la filosofía a la meditación sobre la muerte; y en la política, al utopismo o a la búsqueda de un retorno a una vida incultivada y primitiva, que sería concebida como signo de autenticidad y pureza. Cf. Bodei, Remo. GEOMETRÍA DE LAS PASIONES. MIEDO, ESPERANZA, FELICIDAD: FILOSOFÍA Y USO POLÍTICO. México: Fondo de cultura económica, 1995, p. 118.

tener nostalgia³. Una mirada nostálgica sobre lo fugaz es incompatible con su idea de que en eso fugaz está contenido el universo entero, y que, por lo tanto, lo instantáneo nunca es plenamente pasado, sino también futuro. El problema, en su filosofía, es el de los límites de la mirada: el problema de la percepción y de la apercepción, que trataremos aquí.

La percepción será para Leibniz la clave del así llamado *sistema de la armonía universal*. La define como la representación de los muchos en lo uno, un estado pasajero en que la variedad continua del universo se representa en una sustancia simple, “como [si esa sustancia simple fuese] *un centro o punto, que a pesar de su simplicidad, deja formar infinitos ángulos a través de las líneas que pasan por él*”⁴. El que percibe representa, en sí, lo variado y singular que lo rodea, un fluido del que él mismo es componente. Él es parte total de una metamorfosis continua, compuesta por perspectivas singulares que versan sobre un fondo común: este universo, uno posible entre muchos otros. Quienes perciben, los seres vivos, lo hacen de modo ininterrumpido: en Leibniz no hay muerte, desmayo o sueño que haga cesar del todo el flujo de percepción que nos define, como si fuéramos una caja de resonancia de todo el fluir de lo que ocurre, sólo que esa resonancia es un trabajo interno, la manifestación en nosotros de lo que aparece externo. No hay posibilidad de ilusionarse con un cese de ese percibir, porque el haber sido escogido, entre las posibles esencias que demandaban a Dios pasar a existir, significa existir por siempre. Por eso, el alma no deja de pensar y lo hace en cada momento, tanto como el cuerpo a que corresponde – esa multitud que es condición de su pensar – está siempre en acción. La cuestión está en que no nos apercebimos, no tenemos sensibilidad de ese fluir constante de nuestra percepción, de cómo retumba insensiblemente y sin parar en nosotros lo que sucede en el universo que compartimos.

³ La lectura más célebre de Leibniz como un filósofo del capitalismo es la de Jon Elster, *LEIBNIZ ET LA FORMATION DE L'ESPRIT CAPITALISTE*, obra de la que el autor se sintió después, profundamente avergonzado. Cf. Elster, Jon, *EGONOMICS Y “GOING TO CHICAGO”*. Barcelona: Gedisa, 1997 y Elster, J. *LEIBNIZ ET LA FORMATION DE L'ESPRIT CAPITALISTE*. París: Aubier Montaigne, 1975.

⁴ Leibniz, G.W. *Auf Vernunft gegründete PRINZIPIEN DER NATUR UND DER GNADE/ PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA Y DE LA GRACIA FUNDADOS EN LA RAZÓN (1714)*, en: *MONADOLOGIE UND ANDERE METAPHYSISCHE SCHRIFTEN*. Hamburgo: editorial Meiner, 2002, §2. Propia traducción.

“Para razonar todavía mejor sobre las pequeñas percepciones que en principio no podemos distinguir entre la multitud, tengo costumbre de utilizar el ejemplo del bramido o ruido del mar que se nota cuando se está en la orilla. Para oír ese ruido tal y como sucede, es necesario oír las partes que componen ese todo, es decir, los ruidos de cada ola, aún cuando ninguno de dichos ruidos pequeños pueda ser conocido fuera del conjunto confuso de todos los demás juntos, es decir, en el bramido mismo [...]. Es necesario que uno sea afectado un poco por el movimiento de dicha ola, y que se tenga alguna percepción de cada uno de los ruidos, por pequeños que sean; de otro modo no se tendría el de cien mil olas, puesto que cien mil nada no hacen ninguna cosa. Uno nunca duerme tan profusamente como para no tener alguna impresión débil y confusa, y ni siquiera el mayor ruido del mundo podría despertarnos si no tuviésemos alguna percepción de su comienzo, que es pequeño, como tampoco el esfuerzo mayor del mundo podría romper una cuerda si no hubiese sido ya tensada y estirada un poco mediante esfuerzos menores, aún cuando el pequeño estiramiento que produce no resulte visible”⁵.

No sólo no nos apercebimos de lo pequeño y singular que sin embargo percibimos sin cesar, como podría ser esa ola que conforma el ruido del mar cuando estamos en medio de él, sino que tampoco nos apercebimos de aquello que nos rodea y que ya se nos hizo costumbre: por ejemplo, el ruido del molino, para quien vive a su lado. Lo pequeño, lo singular, lo inmediato: a ello no le prestamos atención y por eso creemos que el alma no piensa siempre, sino sólo cuando se apercibe de ello, como tampoco somos sensibles “*de la presión del aire, o de la redondez de la tierra*”⁶. Nuestras percepciones conscientes, entonces, aquello que sí registramos, hacen un recorte entre las múltiples variaciones que registra nuestra alma, producen un velamiento y la desconsideración de mucho de lo que nos rodea. Percepciones conscientes son por ejemplo, las que nos producen placer y dolor, que son en Leibniz sensaciones emparentadas, porque como gusta leer en el *Fedón*, cuando a Sócrates le picaban los pies y le urgía rascarse, se hacía notar “*la afinidad entre el dolor y el placer*”⁷. Estos instintos naturales del placer y del dolor anuncian que se produjo un corte en el fluir de todo lo que ocurre en el universo y que nos representamos insensiblemente, que se corrió una cortina que permite la afirmación de una perspectiva singular: la del sujeto. Todo sujeto es una perspectiva limitada, una parte de la verdad, un

⁵ Leibniz, G.W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano (NE)* (1703). Madrid: Alianza editorial, 1992, p. 42.

⁶ Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 116.

⁷ Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 189.

oscurecimiento de algunos acontecimientos de la sucesión continua de los que existen en la historia. Es el acallar una parte de la caja de resonancia que se es. Cada perspectiva singular es la ilusión necesaria de una ruptura, el salteo de pasos en la gradualidad de movimientos en la que todo cambia, sin cesar. Porque

“nada se hace de golpe – dice Leibniz –, y una de mis máximas más fundamentales y más confirmadas es que la naturaleza nunca da saltos: cuando hablaba de ella en las primeras NOUVELLES DE LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES – en la revista de Bayle – la denominaba Ley de continuidad y dicha ley tiene un uso considerable en Física: establece que siempre se pasa de lo pequeño a lo grande, y viceversa, a través de lo intermedio, tanto en los grados como en las partes, y que un movimiento nunca nace inmediatamente del reposo, ni se reduce a él, sino por medio de un movimiento más pequeño [...]. Pensar de otra manera es conocer poco la inmensa sutileza de las cosas [...]”⁸.

El placer y el dolor, como apercepciones, son mutilaciones de la sutileza de las cosas, oscurecimientos de los movimientos insensibles, de los pequeños, de los singulares, del ruido de la técnica que nos rodea y al que estamos acostumbrados. Ese recorte es cada sujeto, cada perspectiva elegida singular para componer este universo. O lo que es igual, una grosería, que *“erraría tanto en filosofía como en política, al desdeñar [...] los progresos insensibles”*, dice el reformista Leibniz⁹.

El desdeñar lo insensible para nosotros no significa, sin embargo, que ello no siga existiendo y produciendo efectos. Aquí está al límite a todo subjetivismo. Lo insensible para cada uno de nosotros, aquello sobre lo que no reflexionamos hace que la sucesión de los acontecimientos se nos aparezca en la forma de la conspiración.

“Estas pequeñas percepciones tienen por sus efectos mayor eficacia de lo que se piensa. Ellas producen ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas impresiones que provocan en nosotros los cuerpos que nos rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo. También se puede afirmar que, como consecuencia de esas pequeñas percepciones, el presente está ansioso de futuro y cargado de pasado, que todo conspira (“Confluencia una, conspiración una, todo está en simpatía”, como decía Hipócrates), y que unos ojos suficientemente penetrantes, como los de Dios, podría leer en la sustancia más pequeña toda la sucesión de las cosas del universo”¹⁰.

⁸ Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 45.

⁹ Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 46.

¹⁰ Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 43.

Lo que cada uno es no puede ser entonces definido sólo por lo que recuerda, por las percepciones de las que puede dar cuenta, por el placer y el dolor experimentados, sino también desentrañando esa conspiración de la que participa al oscurecer las pequeñas percepciones para poder afirmarse – una conspiración que sin embargo, lo condena a un esfuerzo de ampliación sin fin del saber, signado de antemano por el fracaso. Cada sujeto reflexivo es el producto “[in-] coherente” de una historia que se le aparece sin embargo en la forma de una interrogación que él mismo contribuye a plantear. Porque esas pequeñas percepciones que se le escapan de la reflexión no sólo tienen efectos aún cuando no se las considere, sino que permanecen como restos, como huellas imborrables que en algún momento, aleatoriamente, se juntan y se hacen visibles¹¹.

EL TRABAJO DE LO PEQUEÑO: SEMIPLACERES Y SEMIDOLORES

Si hasta aquí llegáramos, podríamos decir que Leibniz participa de la opinión negativa sobre el placer: es aquello que da cuenta de un no reconocimiento, del cortocircuito que la perspectiva del sujeto introduce en la continuidad con el mundo y que lo constituye como iluso y necesario solipsismo. Sin embargo, para quien, como el filósofo de Leipzig, está obsesionado por el efecto de lo pequeño, decir placer y dolor es ya un exceso en las magnitudes. Las percepciones insensibles que tenemos sin cesar, producen en nosotros un estado clave para entender la *industria* del nuevo tiempo: la inquietud¹². La inquietud no es una inclinación o una pasión: en las últimas, dice Leibniz, sabemos de qué carecemos y qué nos lleva al movimiento deliberado. La inquietud, por contraposición, es el estado en que nos dejan las percepciones oscurecidas que *“nos tienen en vilo”*¹³, tan confusas que ni siquiera sabemos qué nos falta.

“Los impulsos son como pequeños resortes que intentan destensarse y hacen moverse a nuestra máquina. Ya hice

¹¹ Leibniz, G. W. *Ibid*, p. 118: *“En cada sustancia, el futuro tiene una ligazón perfecta con el pasado, y en esto consiste la identidad del individuo. Sin embargo, el recuerdo no es siempre necesario, y a veces ni siquiera posible, por la multitud de impresiones presentes y pasadas que concurren en nuestros pensamientos presentes, pues no creo que en el hombre haya pensamientos que no tengan algún efecto más o menos confuso o algún resto mezclado en los pensamientos siguientes”*.

¹² Sobre el tema cf. Basso, Luca. *Inquietudine e política en Leibniz*. ISONOMIA, Universidad de Urbino, 2006.

¹³ Leibniz, G. W. *NE, op.cit.*, p. 190.

*notar antes que por todo esto nunca estamos en una situación de indiferencia, ni siquiera cuando más parecemos estarlo, como cuando, por ejemplo, giramos por la derecha mejor que por la izquierda al terminar una alameda. La decisión que tomamos proviene de esas determinaciones insensibles, junto con la influencia de los objetos y del interior de nuestro cuerpo, que nos hacen sentirnos más a gusto de una que de otra manera de menearnos. En alemán se llama **Unruhe**, es decir, inquietud, al péndulo de un reloj de pared. Podemos decir que con nuestro cuerpo sucede igual, y que nunca podrá sentirse totalmente a gusto: pues en cuanto se sintiese así, cualquier impresión nueva de los objetos, o un pequeño cambio en los órganos, vasos o vísceras desequilibrará la balanza y le obligará a hacer un pequeño esfuerzo para volver a estar en el estado óptimo; se produce por tanto un combate perpetuo que equivale, por así decirlo, a la inquietud del reloj, por lo cual dicha denominación es muy de mi agrado”¹⁴.*

Inquietud es la palabra que expresa el estado en el cual el cuerpo, máquina de máquinas, multitud, representa en sí la lucha constante por sentir placer, es decir, un “sentimiento de perfección”¹⁵. Esa lucha toma la forma de semiplaceres y semidolores, de victorias o derrotas instantáneas en virtud de lo que, aún confuso, incomoda, y por eso, perpetúa el movimiento. La lucha es entonces por la alegría, que es condición de placer presente, y no por la felicidad, que es más bien un efecto duradero, un estado imposible de experimentarse como posesión. Entonces, si en su primera acepción el placer era el producto de un no-reconocimiento, por parte de quien percibe, del flujo incesante de lo pequeño o de lo inmediato – no-reconocimiento que podía llevarlo a estar en medio del mar, sin poder distinguir el ruido de una ola, o a vivir al lado de un molino, sin que esa técnica le incitara la atención –; aquí la lucha es en un nivel interior a ese mayor: al nivel de los semiplaceres y semidolores constantes, sobre los que no reflexionamos. Esa irreflexión, ese hormigueo incómodo que nos generan estos semiestados es el motor de la metamorfosis que lleva a poner en movimiento cada una de las máquinas que componen la máquina de máquinas que es nuestro cuerpo, condición del pensar, y a adaptarlo, incluso parte por parte, a lo que nos rodea.

“Por eso, cuando el Hacedor infinitamente sabio al que debemos el ser obró de modo que a menudo estemos en la ignorancia y en medio de percepciones confusas, lo hizo por

*nuestro bien, para que actuemos instintivamente con mayor prontitud, y para que no nos sintamos incomodados por sensaciones excesivamente distintas relativas a una multitud de objetos, que no recordamos por completo, pero de las cuales no ha podido prescindir la naturaleza para conseguir sus fines. ¿Cuántos insectos nos tragamos sin darnos cuenta de ello, cuántas personas no vemos que, al tener un olfato excesivamente sutil, fácilmente se encuentran a disgusto, y cuántos objetos desagradables no veríamos si nuestra vista fuese suficientemente penetrante? Gracias a esta astucia, la naturaleza nos ha podido dar el acicate del deseo como rudimentos o elementos del dolor, o por decirlo así, del semidolor, o [...] de los pequeños dolores no aperceptibles, para que pudiésemos **beneficiarnos de los atractivos del mal** sin tener que soportar sus incomodidades: pues de otra forma, siempre estaríamos en un estado miserable cuando esperásemos el bien, mientras que esta victoria continua sobre esos semidolores, los cuales se hacen sentir de alguna manera siempre que uno sigue sus deseos e intenta calmar sus apetitos y pruritos, nos proporciona muchísimos semiplaceres, cuya persistencia y acumulación (exactamente como un cuerpo pesado que cae va aumentando su impulso hasta adquirir gran impetuosidad) llegan a convertirse al final en un placer entero y verdadero”¹⁶.*

¿Es el placer entero y verdadero del que aquí se habla idéntico al fruto de una reflexión que veló algunos de los horrores que se perciben, como si fuese una conclusión que saltea algunas premisas, para poder ser entonces disfrute de sí y de un mundo ficcional? ¿O es la contracara de ese envío de algunas percepciones a un lugar ignoto? Creemos que el placer entero y verdadero se separa de ese placer consustancial al velamiento en que, aún cuando ambos son una forma de desconocimiento, el primero supone un proceso en que los semiplaceres son la sensación que experimenta quién se halla en un proceso tendiente a conocer, proceso en cual que se parte de una distinción de lo que se percibe entre irrelevante o relevante; mientras que el placer que opera velando lo inmediato o lo pequeño relevante es un estado siempre actual de aturdimiento. Mientras que el primero es el sentimiento de perfección gradual, pequeña y constante, adecuada a la idea del conocimiento del mundo y de sí como un acto pío; el otro es un gozoso letargo, un *estilo* que se verá jaqueado por la irrupción de lo aleatorio, de esos restos de lo pequeño y singular, que alguna vez, como fruto de la conspiración con que la que historia se nos aparece cuando desconocemos sus vetas, se hacen

¹⁴ Leibniz, G. W. *ibid*, p. 190.

¹⁵ Leibniz, G. W. *ESCRITOS DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y POLÍTICA*. Madrid: Biblioteca nueva, 2001, p. 95.

¹⁶ Leibniz, G. W. *ibid*, p. 188/9.

sensibles y arruinan las celebraciones¹⁷. Los dos tipos de placer, no obstante, el que vela y el que es reforma cotidiana de sí y del mundo, pequeñas victorias, son funcionales a la industria. Y en la visión leibniziana, perfectamente coexistentes.

El trabajo del placer contra el placer es una de las sugerencias teóricas en las cuales la avidez imaginativa de Leibniz se hace contemporánea.

PLACER, OLVIDO Y CONSUMO: LEIBNIZ A LA LUZ DE LA POSTMODERNIDAD



La relación que establece Leibniz entre placer, percepción y apercepción, y las diferencias entre las dos acepciones de placer que proponemos, se alejan de una contemplación moralista del término. El trabajo sobre las distintas formas de placer es central por su relación con el conocimiento y el desconocimiento de aquello que rodea al que percibe. Más aún, la segunda acepción de placer que aquí proponíamos, ligada al velamiento o lo que podría ser llamado con ligereza un tipo de olvido, un estilo del presente, es aquello que para Fredric Jameson, entre otros, caracteriza nuestra época de imperio del consumo, en la que la reificación debe entenderse, antes que como la clásica cosificación de las relaciones humanas, como la “supresión de los rastros de la producción” en las mercancías.

“Estos términos contemplan el asunto desde el punto de vista del consumidor: sugieren la clase de culpa de la que se libera la gente si es capaz de no acordarse de todo el trabajo invertido en sus juguetes y en su mobiliario. La finalidad de que nos rodeemos de nuestro propio mundo de objetos, de paredes y de un espacio recogido o de un silencio relativo es olvidarnos por un rato de esos innumerables otros; no queremos pensar en las mujeres del Tercer Mundo cada vez que nos sentamos ante el procesador de textos, ni en todas las personas de clase baja y sus vidas de clase baja cuando decidimos utilizar o consumir otros productos de lujo: sería como tener voces dentro de nuestra cabeza [...]. El consumismo como cultura implica mucho más, pero este tipo de ‘supresión’ es, con toda certeza, la precondition indispensable sobre la que se pueden construir todas las restantes”¹⁸.

¹⁷ Leibniz, G. W. *ibid*, p. 151: “En cuanto al hombre, sus percepciones están acompañadas de la facultad de reflexionar, la cual pasa al acto en cuanto tiene algún objeto para hacerlo. Pero cuando está reducido a un estado en el que está como aletargado y casi sin sensibilidad, la reflexión y la apercepción cesan, y ya no se piensa en las verdades universales. No obstante, en ese estado de confusión las facultades y disposiciones innatas no dejan por eso de existir, y no se borran, aún cuando pasen al olvido; también tendrán su ocasión para contribuir algún día a algo notable, pues nada es inútil en la naturaleza y toda confusión debe desarrollarse [...]”.

¹⁸ Jameson, F. *TEORÍA DE LA POSTMODERNIDAD*. Madrid: editorial Trotta, 1996, p. 237.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Basso, Luca. Inquietudine e política en Leibniz. **ISONOMIA**, Universidad de Urbino, 2006. Disponible en <<http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/basso2006.pdf>>. Acceso: 12/12/2008.

Bodei, Remo. **GEOMETRÍA DE LAS PASIONES. MIEDO, ESPERANZA, FELICIDAD: FILOSOFÍA Y USO POLÍTICO**. México: Fondo de cultura económica, 1995.

Elster, Jon. **LEIBNIZ ET LA FORMATION DE L'ESPRIT CAPITALISTE**. París: Aubier Montaigne, 1975.

Elster, Jon. **EGONOMICS: ANÁLISIS DE LA INTERACCIÓN ENTRE RACIONALIDAD, EMOCIÓN, PREFERENCIAS Y NORMAS SOCIALES EN LA ECONOMÍA DE LA ACCIÓN INDIVIDUAL Y SUS DESVIACIONES; y el relato autobiográfico "GOING TO CHICAGO"**. Barcelona: Gedisa, 1997.

Jameson, Fredric. **TEORÍA DE LA POSTMODERNIDAD**. Madrid: editorial Trotta, 1996.

Kulturstiftung Ruhr y Kunsthistorisches Museum Wien. **DAS FLAMISCHE STILLEBEN 1550-1680: EINE AUSSTELLUNG DES KUNSTHISTORISCHEN MUSEUMS WIEN UND DER KULTURSTIFTUNG RUHR**, Essen, Kunsthistorisches Museum Wien, 18. März-21. Juli 2002. Viena: Luca, 2002.

Lash, Scott. Capitalism and metaphysics. **THEORY, CULTURE & SOCIETY**, Nottingham Trent University, vol. 24, Nr. 5, 2007. Disponible en: <<http://tcs.sagepub.com/cgi/content/abstract/24/5/1>>. Acceso: 12/12/2008.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade, en: **MONADOLOGIE UND ANDERE METAPHYSISCHE SCHRIFTEN**. Hamburgo: editorial Meiner, 2002.

Leibniz, G. W. **ESCRITOS DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y POLÍTICA**. Madrid: Biblioteca nueva, 2001.

Leibniz, G. W. **NUEVOS ENSAYOS SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO**. Madrid: Alianza editorial, 1992.

Montaigne, Michel de. **ENSAYOS**. Madrid: Cátedra, 1987.

Spinoza, Baruch de. **ÉTICA DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO (E)**. Buenos Aires: Ediciones Orbis/Hyspamérica S.A., 1980.

Spinoza, Baruch de. **TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO (TIE)**, Alianza editorial, Madrid, 1988.

Spinoza, Baruch de. **TRATADO POLÍTICO (TP)**. Madrid: Tecnos, 1985.



ESPINOSA E A TRADIÇÃO ESTÓICA:

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE VONTADE

LUIZIR DE OLIVEIRA *

O ponto que gostaríamos de abordar neste artigo é a possível herança estóica no pensamento de Espinosa, especialmente em se tratando da noção de vontade e a possibilidade da liberdade do agir humano movidos por uma capacidade interior de cada indivíduo em escolher deliberadamente o melhor caminho para suas ações. Pensamos tratar-se de um diálogo bastante fecundo entre dois momentos da história da filosofia que, no nosso entender, têm muito a oferecer à investigação posto os pontos de contato entre ambas as leituras, a estóica e a espinosana, estarem bastante próximas, como pretendemos apontar. O Estoicismo, marcadamente sua fase romana, tem uma concepção muito própria de felicidade, da *vita beata*, e procura demonstrar a possibilidade de se seguir uma via menos tortuosa visando ao *télos* eudaimônico, não deixando de apontar as dificuldades que tal escolha traz. Nesses momentos de angústia face à marcha inexorável do destino, surge uma espécie de conflito do homem consigo mesmo, das suas inquietações mais profundas face às exigências impostas pelo meio externo, do seu desejo com a freqüente impossibilidade de realizá-lo na sua total e absoluta plenitude, visto ser-lhe vetada tamanha liberdade, pois ela anularia toda possibilidade de vida em comum.

Muitos foram os filósofos que enfrentaram esse conflito do *ethos*¹ e conseguiram, de uma forma ou de outra, apresentar um sistema que oferecesse, se não uma solução acabada, pelo menos uma nova proposta para abordá-lo, como foi o caso do sistema filosófico socrático-platônico, no qual os estóicos se nutriram e do qual lentamente foram se afastando.

A fim de podermos compreender, em linhas muito amplas, uma discussão acerca do modo como Espinosa trata o tema “vontade”, escolhemos como ponto de partida a proposição 48 da parte II da ÉTICA: “não há, na mente, nenhuma vontade absoluta ou livre: a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma

causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, e assim até o infinito”².

Essa afirmação traz-nos à lembrança a idéia estóica do *nexus causarum*, ou seja, da complexa rede de causas que determinam o universo a um curso de ação determinado, preciso e necessário. A demonstração da proposição corrobora essa leitura, até certo ponto. Espinosa afirmara anteriormente³ que a mente humana é definida como um certo modo de pensar. A essência do homem, para ele, não é uma substância, mas modos dos atributos de Deus, dentre os quais destaca-se o pensar. A idéia é a primeira constituinte dessa essência porque pertence aos outros modos de pensar, isto é, ela posta, os outros modos necessariamente também estão postos, e, seguindo-se o caminho contrário, ela suprimida, também eles se suprimem. Assim, podemos dizer que os modos de pensar são afecções da idéia. E mais, o fato de ser a essência da mente humana uma idéia, e em adição, o fato de que não pode ser uma idéia de uma coisa inexistente – caso contrário ela própria, como idéia, também seria inexistente – necessariamente afirma a existência do objeto sobre o qual pensa. Lembremos que a essência da mente humana é finita, ela é uma expressão finita do intelecto infinito de Deus. Portanto, se juntarmos a essa definição a idéia anteriormente mencionada da rede causal veremos que isso permite a Espinosa fundamentar ontologicamente o conhecimento. A mente humana pode conhecer porque está inserida na ordem e conexão da idéias das quais ela é efeito e causa, e das quais se distingue por sua singularidade. Quando Deus finitamente modifica, constitui, explica e se exprime pela mente humana, esta é capaz de conhecer adequadamente. Caso contrário, o conhecimento será inadequado. Ao conhecer adequadamente, a mente humana intelige. O conhecimento inadequado permite-lhe somente imaginar.

* Professor Adjunto I no Departamento de Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI.

¹ VAZ, H.C.L. ESCRITOS DE FILOSOFIA II, ÉTICA E CULTURA. São Paulo: Loyola, 1993, p. 30 e seq.

² SPINOZA, Benedictus de. ÉTICA. Tradução e notas de Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. Todas as citações neste artigo baseiam nesta edição.

³ ÉTICA, II, 11.

Essas considerações são importantes na proposição 48, quando Espinosa está demonstrando a impossibilidade do livre agir. Como uma filosofia da necessidade, e tendo como pressuposto essa infinita rede de causas, segue-se que a mente não pode ter uma vontade absoluta de querer ou de não querer o que quer. A determinação é inexorável, como esclarecera Espinosa esclarecera anteriormente⁴ ao afirmar que qualquer coisa finita tem existência determinada e não pode agir nem existir livremente, exatamente por ser determinada. O escólio da proposição 48 vai mais longe. Nele o autor afirma a não existência, na mente humana, de nenhuma faculdade absoluta de entender, de desejar, de amar. Elas seriam ou meras criações da mente humana, ficções do pensamento, ou “seres metafísicos” (universais), generalizações que formamos a partir de entes singulares. Assim, a vontade e a própria inteligência colocam-se numa relação de “relatividade” com os seus objetos, isto é, da mesma forma como a noção de homem pode-se aplicar a mim, a um outro homem qualquer e até mesmo a Jesus.

Então, como podemos discutir a noção de vontade em um pensamento que parte do pressuposto de que ela é inexistente? A resposta talvez possa ser encontrada ainda no escólio que vimos seguindo. Nele Espinosa nos dá a sua definição de vontade, aquilo que ele entende por esse termo. Explica-nos o filósofo holandês:

[...] por vontade, compreendo a faculdade de afirmar e de negar, e não o desejo. Compreendo, repito, aquela faculdade pela qual a mente afirma ou nega o que é verdadeiro ou o que é falso, e não o desejo pelo qual a mente apeetece ou rejeita as coisas.

Assim, a vontade espinosana não é o desejo de agir, de fazer ou de querer, senão uma capacidade da mente humana em afirmar ou negar o verdadeiro e o falso. Ela encontra sua fundamentação no campo epistemológico. A metafísica espinosana procura determinar as leis e a direção da vida humana, tendo nelas seu ponto de partida. Conhecê-las possibilitaria ao homem encontrar a felicidade. A vontade, nesse contexto, seria essa “disposição” a procurar conhecer o verdadeiro e o falso e dar o seu assentimento àquilo que é verdadeiro para, desta maneira, afastar-se do falso, e garantir o melhor estado possível ao homem. Desta forma, a noção de volição será compartimentalizada por Espinosa a uma “simples” operação de afirmar ou negar coisas particulares, singulares, a partir de idéias

enquanto tais (pela proposição 44). E como uma volição singular é uma idéia singular segue-se que a vontade e a inteligência são uma e a mesma coisa, ou seja, afirmar ou negar uma coisa singular pressupõe e corrobora o conhecer do que seja verdadeiro e do que seja falso. Assentir a uma percepção, seja ela mais ou menos distinta, exige necessariamente que as idéias acompanhem esse assentimento, pois não posso assentir a algo que não percebo. E aquilo que não percebo não posso fazer idéia do que seja, por conseguinte, não posso ter a seu respeito qualquer vontade.

Essas considerações de Espinosa levam-no a apresentar, no final da parte II da ÉTICA, quatro afirmações que nos auxiliariam na prática da vida, e por conseqüência, num melhor aproveitamento dela. Particularmente interessante é a primeira delas, que nos parece dar ressonância, guardadas as proporções e o contexto em que são afirmadas, às proposições estóicas quanto à “vontade” da natureza. No Estoicismo, somos levados a nos conformar com essas disposições da providência divina, leia-se *physis*; para Espinosa, a *physis* identifica-se com Deus, por cuja decisão somos levados a agir e de cujo conhecimento depende o grau de perfeição desse agir. Para os estóicos, a felicidade está em uma total comunhão com a natureza, com o divino, em uma aceitação de tudo aquilo que dela advém, pois nada segue dela que não seja absolutamente necessário para o desenvolvimento de todas as possibilidades humanas. Espinosa, por sua vez, aprimora a visão estóica, aprofundando-a no seu aspecto mais transcendente: o conhecimento de Deus é a única forma de se atingir a felicidade, a beatitude, esse conhecimento serve para tranquilizar a alma humana, colocando-a em uma harmonia perfeita com o todo de forma indissociável dele, necessária, partícipe.

A virtude humana, se atingida em sua plenitude, traz em si sua própria recompensa: a felicidade, como bem marca a última proposição da ÉTICA, numa espécie de coroamento de toda a discussão precedente. Não se deve esperar que essa felicidade venha como um prêmio de Deus àqueles que conseguem assentir somente ao verdadeiro, a ele se ater e se dedicar total e plenamente. Deus não presenteia com nada além da sua própria presença na vida do homem. Aí estão a felicidade e a liberdade supremas, nessa *homología*, que os estóicos haviam renunciado e que a filosofia espinosana lapida de forma magistral. A doutrina de Espinosa, segundo suas próprias palavras, permite não só que o homem atinja essa beatitude individualmente,

⁴ ÉTICA, I, 28.

mas que possa espalhar esse estado no seu viver social e político, nas suas mais diversas manifestações de exterioridade. Ensina a suportar os reveses da fortuna, a aceitá-los posto serem coisas que fogem ao nosso controle, que não estão em nosso poder, e, portanto, não podem ser totalmente conhecidas por nossa capacidade intelectual limitada. Da mesma forma como Epiteto enfatiza no início do seu *Manual*, Espinosa também retoma a análise das coisas que dependem de nós e daquelas que não dependem, posto serem decretos eternos de Deus. E ambas as doutrinas enfatizam a necessidade de tudo o que acontece. Da mesma forma que é da essência do triângulo que a soma dos seus ângulos internos seja igual a dois retos, é da essência do homem conformar-se ao decreto divino, pois que tudo caminha para a perfeição segundo as leis de Deus.

HORMÊ E CONATUS

Na busca da felicidade, um capítulo importante tratado pelo Estoicismo é o controle das paixões. *Grosso modo*, os estóicos entendiam as paixões em relação direta com nossa capacidade de julgar. No nosso entender, este é outro ponto de contato entre o pensamento estóico e o espinosano, que apresenta implicações diretas na discussão acerca da vontade que tentamos levar a efeito.

No Prefácio da parte III da *ÉTICA*, Espinosa prepara o leitor para a discussão das paixões. Após apontar o que comumente se entende sobre as afecções da alma, inclusive a concepção cartesiana, Espinosa apresenta-nos o seguinte raciocínio:

Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas e produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Conseqüentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas; por meio das leis e regras universais da natureza. É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares⁵.

Esse pressuposto espinosano já nos oferece uma rica gama de idéias. Uma delas, a que mais nos

interessa ressaltar nesse momento, é sua a proposta quanto às afecções da alma e a forma como devem ser entendidas. Diferentemente de todas as concepções anteriores, Espinosa as coloca no mesmo nível de necessidade que todas as outras coisas da natureza. São consideradas como leis e regras universais, às quais todos estamos sujeitos e que possuem uma razão de ser específica e indissociável do todo. Assim, não temos que evitá-las, fugir delas, sufocá-las. Tudo isso o filósofo sabe ser impossível de se alcançar, numa compreensão profunda daquilo que o estoicismo também havia defendido anteriormente. A nós, resta-nos conhecê-las, conhecendo suas causas determinadas. Elas possuem causas passíveis de serem conhecidas e compreendidas, bem como propriedades dignas de conhecer, tanto quanto todas as outras coisas das quais atestamos a existência e que contemplamos prazerosamente.

O Estoicismo afirmava que o homem naturalmente busca aquilo que lhe faz bem, que lhe auxilia na conservação e manutenção do seu ser, e rejeita as coisas que lhe são nocivas, contrárias a essa conservação. A isso chamavam os estóicos *oikeiosis*, na esteira da divisa “viver segundo a natureza”, ou seja, realizar a apropriação ou conciliação do próprio ser e do que o conserva e atua, e, em particular, dado que o homem não é simplesmente ser vivente, mas ser racional, viver “conciliando-se” com os princípios primeiros, conservando-se. E essa *hormê* – impulso – estóica será traduzida por Espinosa na concepção do *conatus*. Como bem marca ele na proposição 6 da parte III, “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”.

Espinosa já demonstrara na proposição 3 da parte III que o agir humano nasce das idéias adequadas, enquanto que as paixões originam-se das idéias inadequadas. A própria essência da mente humana é constituída por ambas as idéias, que estão nela enquanto se encontra nesse esforçar-se, nesse perseverar no seu ser. E mais, como a mente tem consciência do si mesma, que lhe advém pelas idéias das afecções do corpo, ela também tem consciência desse esforço empreendido nessa autoconservação. Nesse ponto, Espinosa retoma o conceito de vontade, discutido anteriormente, afirmando que ele pode ser compreendido como esse esforço de perseverar no ser, enquanto se refere apenas à mente. Em contrapartida, quando ele está em referência à mente e ao corpo, transforma-se em apetite. E esse é constituinte da sua essência, é como

⁵ Ibidem.

um móvel da sua natureza humana do qual necessariamente segue-se aquilo que possibilita a conservação do homem.

Dessa forma, é a natureza que determina ao homem operar como opera. Decorre então que o apetite e o desejo transformam-se, na filosofia espinosana, na mesma coisa, com a ressalva de que o desejo é o apetite que tem consciência de si. Isso lhe permite concluir o escólio da proposição 9, da parte III afirmando que, inversamente do que se costuma pensar, não nos esforçamos para fazer algo, não queremos algo, não desejamos algo porque o consideramos bom, mas, muito pelo contrário, julgamo-lo bom porque tendemos para ele, porque o desejamos. O movimento é do interior para o exterior causado por uma tendência natural ao homem que o impele a buscar o que lhe é bom, a desejar o que lhe possibilita a conservação. Neste ponto, estoicismo e espinosismo parecem convergir, pois possuem uma raiz comum, qual seja, a tendência do ser em perseverar no ser. E o desejo é identificado a essa tendência pelo ser racional, capaz de ter consciência dos seus apetites. Assim, poderíamos concluir que o desejo só se torna possível na esfera humana, pois requer a consciência de si.

O ser animado tem consigo mesmo uma espécie de acordo inicial, qual seja, a sua conservação, a manutenção da sua vida, e que tende a conservar esse acordo. Sabemos também que só os seres racionais, os homens, têm consciência desse acordo e podem refletir sobre ele. Contudo, somente essa consciência não basta para que a conservação seja efetivada. Há necessidades que precisam ser atendidas e que lhe são exteriores. Assim, a *conciliatio* consigo mesmo requer dos homens uma boa dose de conhecimento da natureza que os circunda, de um aprimoramento do intelecto a fim de distinguir o útil do prejudicial. A harmonia dos seres perpassa necessariamente por essa compreensão da exterioridade que os envolve e da qual são partes. Acolher as coisas boas e rejeitar as más pressupõe um esforço de reflexão sobre o próprio ato de escolher. O assentimento ao bom, ao justo, ao útil tem em sua base a apreensão do *lógos*. Desta forma, pode-se afirmar que o viver de acordo com a natureza nada mais é do que o viver de acordo com a razão.

A princípio, portanto, haveria um acordo perfeito entre a tendência à conservação e a faculdade da razão. Naturalmente que os estóicos sabiam que essa harmonia perfeita não era coisa possível ao homem comum. A *hybris*, essa tendência desmedida à

conservação, visando à satisfação de todos os impulsos e fatalmente levando ao desequilíbrio, era parte dessa natureza humana, e uma parte bastante difícil de ser compreendida e controlada, se é que esse controle fosse mesmo possível. A partir disso, a harmonia entre o desejo de perseverar no ser e o desejo da realização do ser acabavam por encontrar uma brecha que ameaçava essa continuidade. Como apontamos anteriormente, para Espinosa o termo desejo designa os esforços, os apetites, as vontades do homem. Isso é retomado na proposição 59 da parte III, na parte destinada à definição das afecções. Lemos na explicação da primeira definição:

Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir⁶.

O desejo possui uma força violenta que pode vir a atordoar de tal modo a razão humana de tal modo que ela acabe por se confundir sobre o caminho a seguir. E nesse perder-se perde-se a capacidade até de se reconhecer entre o útil e o prejudicial à autopreservação, móvel gerador dessa tendência. Essa tendência parece revestir-se com uma finalidade interior a si mesma, mas que por equívoco na sua interpretação, e isso é uma falha do conhecimento humano, leva o homem a desejar algo que, em vez de cooperar para sua conservação, pode arrastá-lo no caminho contrário. De qualquer forma, o estoicismo e o espinosismo estão de acordo que haja um objetivo nessa tendência. Contudo, Espinosa rejeita uma interpretação da natureza que seja finalista⁷. Isso nos obrigaria a pensar que Deus levaria em conta nossos desejos, e agindo assim “parcialmente”, o que vem de encontro a tudo que Espinosa defendera e demonstrara anteriormente, qual seja, que Deus age com a mesma necessidade com que Ele existe, sem nenhuma finalidade extrínseca.

Assim, somos levados ao problema do livre arbítrio. Aquilo que se deseja, como vimos tentando esclarecer, não constitui uma faculdade livre da mente. Essa vontade livre é uma ilusão devida à ignorância humana frente às verdadeiras causas que movem os homens a agir dessa ou daquela maneira. Espinosa procura deixar isso mais claro no longo e difícil escólio

⁶ Ibidem.

⁷ CARNOIS, B., *Le Désir selon les Stoïciens et selon Spinoza*. In: ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, n. 42, 1979, p. 258.

da proposição 2 da parte III. Ele afirma que essa ilusão da liberdade do agir humano deve-se ao fato de os homens estarem conscientes apenas das suas ações. Ignoram as verdadeiras causas que as determinam. Somos um composto inseparável dos atributos pensamento e extensão. Corpo e mente são uma e a mesma coisa e não devem, ou melhor, não podem ser considerados como entidades separadas e distintas entre si. Ao afirmar que tal ação do corpo é produzida pela mente que sobre ele tem controle, desconhecemos a verdadeira causa que move essa ação. E nessa unidade que são corpo e mente, não sobra lugar para a vontade livre, pois que tudo possui uma razão necessária de ser como é. Só que dificilmente o homem é capaz de apreendê-la. Por isso, julga estar agindo livremente, controlando seus apetites e direcionando-se a um determinado fim quando, em verdade, está sendo conduzido para ali sem ter consciência disso. Se há uma liberdade humana, ela é a consciência desse determinismo. Como afirma Delbos: “somos livres, não porque nossa ação seja sem razão, mas quando compreendemos em nós todas as razões da nossa ação”⁸.

Tarefa difícil essa. E o Estoicismo já havia prevenido quanto a essa dificuldade. O conformar-se à Providência, o viver segundo a razão, pressuposto básico para a liberdade estóica, alcança novas estaturas em Espinosa. O verdadeiro desejo do homem, o desejo de ser aquilo que se é, de atingir a plena potencialidade da sua própria natureza é reforçado, pelo menos para aquele que deseja verdadeiramente, pelo desejo de conhecer. Esse conhecimento permite ao homem conhecer, se bem que parcialmente, as causas necessárias que fazem com que ele seja o que é, pois são causas resultantes da sua própria natureza humana. Negar as contingências e afirmar essa necessidade constituem a verdadeira liberdade humana. Mas, lembremos ainda uma vez que esse determinismo espinosano, que apresenta semelhanças com o determinismo estóico, não constitui um simples fatalismo. A necessidade espinosana não é uma força coercitiva exterior. Ela vem do interior do homem e das coisas. Por meio do conhecimento da natureza dessa necessidade, é possibilitado o encontro da liberdade. Trata-se de um determinismo realista, que só considera o conteúdo objetivo dos atos humanos.

Ser livre, para Espinosa, significa agir por si, sem constrangimentos exteriores. Isso só é possível para Deus. A ação Dele é livre porque não é coagida por nenhuma causa. Ele não escapa, todavia, à necessidade, posto ser

ela intrínseca ao seu agir, à sua própria perfeição, ao conjunto de leis que o constituem⁹. Mas age livremente. E o homem? Vimos verificando que essa liberdade humana não existe de fato. Pois, ser livre, da mesma forma como Deus o é por excelência, porque não pode ser senão livre, significa ser capaz de assimilar e integrar completa e totalmente as leis da ordem racional das coisas. Ser livre significa agir completamente em si mesmo, em vez de operar para fora, sob o constrangimento de uma lei estranha. Agir¹⁰ livremente é o mesmo que agir em Deus, retornar aos princípios necessários que determinam o ser, ao mesmo tempo em que se descartam todas as determinações “suplementares” que alterariam essa “livre necessidade”. Isso nos leva a compreender que tudo o que está em Deus, age com Ele. Para que pudéssemos agir livremente teríamos que estar n’Ele, sermos unos com Ele. Deus não constrange, não força, senão o seu agir não seria agir, mas operar. E a operação não tem razão em si mesma, pois sua causa verdadeira é Deus, está n’Ele.

Espinosa está preocupado em nos ensinar que a natureza, em si mesma, não é boa nem má. Ela é o que ela é. A valoração que lhe damos é relativa a nós mesmos, segundo aquilo que em nós aumenta ou diminui nossa sensação de poder. O espinosismo esclarece-nos como devemos nos comportar com respeito às coisas que não estão em nosso poder: “Esperar e suportar com igual ânimo uma e outra face da fortuna, pois certamente todas as coisas se seguem do decreto eterno de Deus”¹¹. Sob o lema estóico *sustine et abstine*, Espinosa derrama uma nova luz.

O sábio estóico é aquele capaz de desejar as coisas como elas se lhe apresentam pelas determinações da natureza, pois sabe que tudo o que acontece será conforme nosso interesse, será de acordo com o que nos é melhor. A sabedoria espinosana, por outro lado, ciente de que o homem não pode desejar aquilo que lhe é contrário, compreende que é preciso suportar com constância da alma os acontecimentos contrários àquilo que consideramos ser nosso interesse. Contudo, isto não significa que desejamos as coisas como elas se produzem. Pelo exercício da razão podemos compreender a necessidade da ordem natural das coisas, podemos até mesmo desejar aquilo que nos

⁹ MACHEREY, P. AVEC SPINOZA. Paris: PUF, 1992, p. 82.

¹⁰ Para Espinosa, o *agir* exprime a idéia de uma ação absoluta, cujo princípio encontra-se em si mesmo, independe das relações com o exterior. Em contrapartida, *operar* é um produzir considerando-se a relação com os objetos, no interior de um sistema de determinações propriamente técnicas ou mecânicas cuja significação não é encontrada em si. (cf. ÉTICA, I, 17).

¹¹ ÉTICA, II, prop. 49, escólio, 2.

⁸ DELBOS, V. LE SPINOZISME. Paris: VRIN, 1993, p. 117.

advém pela necessidade. Compreender essa necessidade é estar livre, como conclui o filósofo holandês: “contudo, suportaremos com equanimidade, os acontecimentos contrários ao que postula o princípio de atender à nossa utilidade, se tivermos consciência de que fizemos nosso trabalho; de que a nossa potência não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos uma parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos”¹².

Assim, a virtude espinosana encontra uma das suas bases na mesma fonte que a sabedoria estóica preconizava: “viver segundo a natureza”, “viver segundo a razão”. O desejo de conservação do ser, da autopreservação perpassa necessariamente pela compreensão racional dessa conservação se pretende ser considerado virtuoso, pois que, quando nos deixamos reger pela razão jamais desejamos imoderadamente. Agir virtuosamente significa aperfeiçoar a inteligência para conhecer Deus, Seus atributos e Suas ações. Isso possibilita ao homem atingir seu fim último, qual seja, “conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto”¹³. Eis o caminho para a virtude, que outra coisa não é senão desejar aquilo que é útil sob a égide da razão, para atingir a plenitude do seu próprio ser mediante as leis que regem sua natureza específica. Assim, e só assim, pode o homem alcançar a felicidade. E ela não se constitui numa recompensa, numa espécie de premiação por se ter conseguido atingir esse estado de beatitude mediante o esforço racional do conhecimento. Deixemos a conclusão final nas palavras do próprio Espinosa: “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, *podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos*”¹⁴.

Essa poder é dado ao homem. Necessário faz-se tão-somente o esforço interior no caminho do conhecimento. Aí poderá ser encontrada a liberdade humana; aí circunscreve-se o campo da “vontade”.



¹² ÉTICA, IV, Apêndice, cap. 32.

¹³ ÉTICA, IV, apêndice, cap. 4.

¹⁴ ÉTICA, V, proposição 42. O grifo é nosso. Sêneca havia chegado à mesma conclusão. Cf. CARTA 94, 8, a título de ilustração.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNOIS, B. Le Désir selon les Stoïciens et selon Spinoza. In: **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**, n° 42, 1979.

DELBOS, V. **LE SPINOZISME**. Paris: VRIN, 1993.

EPICTETUS, **THE DISCOURSES**. With an English translation by W. A. Oldfather. London: Harvard University Press, 2 vols. 1995.

MACHEREY, P. **AVEC SPINOZA**. Paris: PUF, 1992.

MISRAHI, R. **SPINOZA ET LE SPINOZISME**. Paris: Armand Colin, 1998.

SCHOTTLAENDER, R., “Spinoza et le Stoïcisme”, in **BULLETIN DE L’ASSOCIATION DES AMIS DE SPINOZA**, n° 17, Paris: Association des Amis de Spinoza, 1986.

SÊNECA, L. A. **CARTAS A LUCÍLIO**. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

SPINOZA, Benedictus de. **ÉTICA**. Tradução e notas de Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VAZ, H.C.L. **ESCRITOS DE FILOSOFIA II**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

VOELKE, A.J. **L’IDÉE DE VOLONTÉ DANS LE STOÏCISME**. Paris: PUF, 1973.



ATEU DE SISTEMA OU LOUCO ÉBRIO DE DEUS? O DEUS / NATUREZA DE BENTO ESPINOSA

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA *

O comum dos filósofos começa pelas criaturas, Descartes começou pela mente, ele [Espinosa] começa por Deus.
TSCHIRNHAUS A LEIBNIZ ¹

UM HOMEM ÉBRIO DE DEUS.
Novalis ³.

Há estereótipos que se colaram à filosofia de Espinosa. Um deles é o do seu ateísmo. Não que seja incorrecto interpretá-lo desta maneira. É no entanto simplista fazê-lo sem ponderação. Propomos no presente texto reflectir sobre esta temática, começando pela abordagem sucinta de dois modelos divergentes de leitura quanto à religiosidade do filósofo, procurando perceber as razões das mesmas. Recorreremos depois ao que Espinosa disse sobre o assunto, analisando algumas cartas nas quais se defende das acusações quanto à sua descrença, explicando o seu posicionamento. Num terceiro momento usaremos o TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO para reconstituir a visão cristológica de Espinosa. E a concluir o itinerário retomaremos o tema de Deus, contrastando as teses defendidas nos livros I e V da ÉTICA.

Como o tema que pretendemos tratar tem dado azo a inúmeras interpretações, partiremos de algo que todos os comentadores aceitam: a importância de Deus no pensamento do filósofo, um conceito que, identificando-se com a “causa sui” e com a Substância, é incontornável para ulteriores desenvolvimentos.

LEITURAS DIVERGENTES

FOI UM ATEU DE SISTEMA (...)
P. Bayle ².

* Professora associada (com agregação) da FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA onde leciona FILOSOFIA MODERNA, DIDÁTICA DA FILOSOFIA e FILOSOFIA DA NATUREZA e DO AMBIENTE. Coordenou um projeto de Pesquisa sobre FILOSOFIA NO FEMININO.

¹ “Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepsse a mente, se incipere a Deo.”. Informação dada por Tschirnhaus a Leibniz a propósito do sistema de Espinosa, publicada pela primeira vez por Gerhardt (SITZUNGSBERICHTE DER PREUSS. AKADEMIE, 28 Nov. 1889, p. 1076) e posteriormente citada por inúmeros autores.

² “(...) il a été un athée de systhème.”. Pierre Bayle, artigo “Spinoza”, DICTONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE, Amsterdam, 1740 (5ª ed.) t. IV, pp. 253-271 (p. 253). O artigo vem reproduzido em *Pierre Bayle. Écrits sur Spinoza*, textes choisis et présentés para Françoise Charles-Daubert et Pierre-François Moreau, Paris, Berg International, 1983, pp. 29-110.

As afirmações de Bayle e de Novalis sintetizam duas posições opostas quanto à religiosidade de Espinosa. Representam também protótipos de leitura na história do espinosismo. Bayle é um marco incontornável numa primeira fase da hermenêutica espinosana. O impacto causado pelo seu DICTONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE, fez dele um “opinion maker” da sua época. Na verdade, muito do que exaustivamente se repetiu ao longo dos séculos XVII e XVIII sobre o autor da ÉTICA retoma as teses defendidas por Bayle na entrada SPINOZA, um artigo que, com múltiplas notas, ocupa dezoito páginas do Dicionário. Filósofos houve (Hume e Kant estão neste rol, não obstante terem sido pensadores de envergadura) que não leram o original mas se ativeram à exposição de Bayle. De facto as considerações que a comunidade filosófica tece sobre o filósofo judeu retomam teses e acusações apresentadas neste artigo. No entanto elas não correspondem ao que Espinosa realmente escreveu. Para além da subtileza da posição de Bayle, fruto de precauções legítimas em não ofender os “bem pensantes” mas também fortemente imbuído dos ideais de tolerância dos quais pretendeu ser arauto, algo passou e se impôs – o ateísmo de Espinosa ⁴.

Um século depois, o movimento da SPINOZA RENNAISSANCE inverte esta leitura. Os textos autênticos começam a ser conhecidos, comentados e postos a circular. Se mantém a ideia de que o autor é difícil, já ninguém ousa dizer que é obscuro e contraditório, como Wolff fizera com grande dureza na sua

³ “ein Gott betrunkenen Mensch”, Novalis, SCHRIFTEN, Leipzig, Paul Kluckhohn, 1928, III, p. 318.

⁴ Sobre a leitura de Bayle e a posterior recuperação do autor da *Ética* feita pelos românticos vj. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, “Bayle e Jacobi leitores de Espinosa”, UMA SUPREMA ALEGRIA: ESCRITOS SOBRE ESPINOSA, Coimbra, Quarteto, 2003, pp. 53-71.

THEOLOGIA NATURALIS⁵. A própria acusação de ateísmo perde bastante da sua radicalidade.

Esta recuperação positiva muito deve a Jacobi que nas suas CARTAS A MENDELSSOHN, consegue mudar a opinião então predominante sobre o espinosismo⁶. Desejoso de atacar o dogmatismo racionalista defendido pelos Iluministas alemães, denuncia estes pela sua inconsistência e pelo facto de não terem sido capazes de aceitar as consequências de um endeusamento da razão, coisa que Espinosa fez e que mereceu o elogio de Jacobi. Esta visão encomiástica é partilhada por alguns românticos que ao defenderem uma religiosidade cósmica apelam para o filósofo judeu. Goethe não hesita em apelidá-lo de “theissimus” e “christianissimus”⁷. É nesta linha que Novalis o apresenta como “ébrio de Deus”.

A perspectiva que os românticos difundiram sobre o autor da ÉTICA tem antecedentes em escritos temporalmente próximos da publicação (póstuma) das obras do filósofo. Assim acontece por exemplo no ELUCIDIÁRIO CABALÍSTICO de Wachter, publicado em 1708. Trata-se no entanto de referências apressadas e superficiais, revelando pouco conhecimento das fontes e passando em claro certas afirmações do filósofo que nitidamente impediriam tal aproximação. Lembremos as palavras severas do capítulo IX do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO: “Também li e além disso conheci alguns desses impostores cabalistas cuja insânia nunca consegui admirar suficientemente”⁸.

Esta firme demarcação não impediu que Espinosa fosse aproximado dos cabalistas e que a sua obra fosse entendida como um texto que conseguiu dar forma geométrica ao discurso alegórico dos mesmos. No dizer de Jacobi “a filosofia cabalística,

enquanto filosofia, não é senão um espinosismo levado às últimas consequências”⁹.

Goethe, Lessing, Herder, Schlegel, Novalis comungam de um universo interpretativo que faz do autor da ÉTICA um “Glaubensphilosoph”, alguém que por ter levado o racionalismo às últimas consequências acabou por tornar evidente o carácter misterioso e inexplicável do real. É uma interpretação pouco credível que corresponde a uma adesão entusiástica ao pensamento espinosano mas que não atende à realidade das suas teses, interpretadas de um modo superficial e desviante. No entanto a tese de um Espinosa influenciado pela teologia hebraica e pela Cabala foi recorrente ao longo dos tempos, tendo aparecido no século XX alguma investigação interessante sobre este tema¹⁰.

ESPINOSA “RELIGIOSO”?

A interpretação que os românticos fizeram de Espinosa é hoje pouco credível. Mantém-se no entanto como interrogação pertinente o tema do seu “ateísmo”. Assim, consideraremos de imediato as razões que permitem admitir a religiosidade de Espinosa e de seguida abordaremos alguns tópicos que autorizam interpretações ateístas.

Qualquer leitor superficial da ÉTICA se apercebe que o tema de Deus é central, sendo trabalhado quer em si mesmo quer nas suas expressões ou modos. A

⁹ “Die Kabbalistische Philosophie ist, als Philosophie, nichts anderes, als unentwickelter, oder neu verworrenen Spinozismus”. Jacobi, ob. cit., p. 192.

¹⁰ Lembramos (por ordem alfabética) entre outros Eliane Amado, LES NIVEAUX DE L'ÊTRE, Paris, PUF, 1962, pp. 222 e segs.; Henry Walter Brann, “Spinoza and the Kabbalah”, SPECULUM SPINOZANUM (ed. S. Hessing), London, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 108-118; Lewis Browne, BLESSED SPINOZA, New York, Macmillan, 1932; Stanislas von Dunin-Borkowski, DER JUNGE DE SPINOZA, LEBEN UND WERDEGANG IM LICHT DER WELTPHILOSOPHIE, Münster, Aschendorff, 1910; Sigmund Gelbhaus, DIE METAPHYSIK DER ETHIK SPINOZAS IM QUELLENLICHT DER KABBALAH, Wien-Brunn, Judischen Buch und Kunstverlag Max Hickl, 1917; Siegfried Hessing, “Prologue with Spinoza – parallels via East und West”, SPECULUM SPINOZANUM, ed. cit., pp. 1-62; E. Reinisch, “La clef du spinozisme”, REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER, 169 (1979), pp. 11-32; Henri Séroya, LA KABBALAH, Paris, Grasset, 1985; Carlos do Carmo Silva, “A gnose espinosiana – destino racionalista de uma tradição sábia”, Lisboa, DIDASCÁLIA, (1977), pp. 259-358; Meyer Waxman, “Baruch Spinoza’s relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism”, JEWISH QUARTERLY REVIEW, New Series, XIX, 4, (1929), pp. 411-430; Colin Wilson, “Spinoza the Outsider”, SPECULUM SPINOZANUM, pp. 525-542.

⁵ “Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior, quia existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstratur et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi, aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur”, Francofurti et Lipsiae, 1737 (1ª ed.), 1741.

⁶ F.H. Jacobi, “Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn”, WERKE, hrg. Von Roth und F. Köppen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, t. IV, 1.2.

⁷ É a expressão usada por Goethe para classificar Espinosa. Vj. Xavier Tilliette, “Spinoza Preromantique, Aspects de la Première Renaissance” in ARCHIVIO DI FILOSOFIA, (Padova), 1978, n° 1, pp. 217-229 (p. 227).

⁸ “Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos Kabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui.”

TTP, cap. IX, SPINOZA OPERA, ed. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter, 1972. (Passaremos a designar esta edição por G.) G. III, pp. 135-136.

afirmação de Novalis ganha sentido se considerarmos que toda esta obra monumental mais não faz do que falar de Deus, dedicando-lhe especificamente o capítulo inicial, intitulado DE DEO e colocando como meta final do livro V o “amor intellectualis Dei”. Se entendermos por ateu aquele que não acredita em Deus e se incluirmos Espinosa nesta categoria de pessoas, dificilmente conseguiremos perceber a última parte da ÉTICA. De facto, ela representa o culminar de um trajecto que toma Deus ou a Substância como ponto de partida e que a ela regressa depois de percorridos os seus meandros e manifestações. Todo o livro V se encaminha para Deus e depois do escólio da proposição XX tudo se perspectiva em função da salvação, da união com o Todo e do amor intelectual a Deus.

Espinosa é um homem do seu tempo. No universo significativo em que se move a racionalidade é critério determinante. O método científico que o filósofo nos propõe é a dedução geométrica, à maneira de Euclides. O recurso à causa eficiente impõe-se como norma de verdade enquanto que a causa final é recusada como gnosiologicamente inválida. Assim, a vontade de Deus, habitualmente apresentada como explicação última do que não conseguimos explicar, é por ele apelidada de “asilo da ignorância”¹¹. Na mesma linha de desmitificação, o dom da profecia é minorizado, os profetas são acusados de abusar da credence dos ignorantes, os milagres são denunciados como superstição¹². Mas o iconoclastismo que Espinosa sistematicamente desenvolve em nome da razão não o leva a dispensar a categoria do sagrado. Pelo contrário, apela para ela quando entra nos domínios mais altos do conhecimento, dificilmente classificáveis com uma linguagem comum. Ao falar do “*amor Dei*” que acompanha a ciência intuitiva – essa etapa suprema da nossa realização gnosiológica e ética – o filósofo recorre aos livros sagrados e ao termo glória: “Esse Amor ou essa Beatitude é chamada Glória nos livros sagrados, e não sem razão”¹³.

Contrariamente aos seus contemporâneos que acentuam o antropocentrismo colocando o homem como senhor e dono da terra, Espinosa releva em primeiro lugar o Todo (Deus, Natureza, Substância) e desafia-nos a conhecer a totalidade, descobrindo nela o lugar que nos é devido. Se Deus é identificado com

a Natureza nem por isso devemos abdicar do recolhimento, respeito e beatitude que habitualmente concedemos à divindade. A via do conhecimento – o caminho mais alto de realização – procura encontrar Deus nos fenómenos naturais que são a sua expressão mais evidente. O sábio tem outras vias para chegar a Deus, diferentes das do homem comum. A filosofia e a ciência (que no século XVII ainda se confundem) ajudam-nos a aceder ao conhecimento de Deus. Este apresenta-se intrinsecamente estruturado por leis, cuja necessidade atesta a magnitude divina.

O Deus que Espinosa nos propõe é destituído de poder e de vontade, manifesta-se na ordem e na conexão dos fenómenos, é avesso às representações imaginárias do vulgo: “(...) porque o vulgo não tem nenhuma outra razão para adorar Deus e para referir tudo ao seu poder e à sua vontade, se não suprimir as causas naturais ou se não imaginar coisas estranhas fora da ordem da natureza”¹⁴.

Dificilmente se poderá ligar Espinosa a qualquer religião particular. Se é crítico do judaísmo não nos parece lícito ver nesta atitude uma qualquer sintonia com o cristianismo, como insinua Lévinas que o acusa de traição: “(...) há uma traição de Espinosa. Na história das ideias ele subordinou a verdade do judaísmo à Revelação do NOVO TESTAMENTO”¹⁵. Indubitavelmente que Espinosa acentua a continuidade entre judaísmo e cristianismo mas as suas críticas incidem sobre as duas religiões, reconhecendo que conhece melhor a primeira do que a segunda. Relativamente ao islamismo a sua posição é severa para com Maomé que considera um impostor e que classifica de falso profeta¹⁶.

As críticas que faz às religiões positivas, nomeadamente ao aparato de crenças, cultos e práticas de que elas se socorrem, não põem em causa a existência de Deus. Um Deus que os seus contemporâneos têm dificuldade em reconhecer como tal, como podemos constatar nas múltiplas cartas que se debruçam sobre este tema. De entre estas seleccionamos como significativa a carta XXI a Blyenbergh. Nela ficam bem explícitos os problemas

¹⁴ “[vulgus] videlicet, quia nulla alia ratione, nisi causas naturales tollendo, resque extra naturae ordinem imaginando, Deus adorare, omniaque ad ejus imperium et voluntatem referre potest (...)”. TTP, cap. VI, G. III, p. 81.

¹⁵ “(...) il existe une trahison de Spinoza. Dans l’histoire des idées, il a subordonné la vérité du judaïsme à la Révélation du Nouveau Testament». Lévinas, « Le cas Spinoza », DIFFICILE LIBERTÉ, Paris, Albin Michel, 1976, p. 155.

¹⁶ Carta XLIII a Jacob Osten.

¹¹ “ignorantiae asyllum”. Et. I, Appendix, G. II, p. 81.

¹² Vj. o Apêndice do livro I da ÉTICA, bem como os caps I, II e V do TTP.

¹³ “Atque hic Amor seu Beatitudo in Sacris codicibus Gloria appellatur, nec immerito”. Et. V, prop. XXXVI, schol. G. II, p. 303.

que o filósofo teve em comunicar o seu conceito de Deus, bem como as dúvidas e interrogações do crente comum que não consegue perceber as teses espinosanas. A correspondência com este mercador holandês é interessantíssima pela tentativa que Espinosa nela fez de “explicar” o seu pensamento a quem manifestamente não o percebeu. Nela se abordam temas tão importantes e controversos (hoje diríamos fracturantes) como a liberdade, o mal, o pecado, a perfeição, os relatos bíblicos, os decretos divinos, o modo como o justo e o pecador servem Deus, etc. etc.

Blyenbergh é um calvinista convicto que na primeira carta a Espinosa (Ep. XVIII) se apresenta como cultor da Metafísica e desejoso de procurar a verdade. O filósofo inicialmente aceita-o como possível parceiro de diálogo mas cedo percebe que o seu correspondente se move num quadro de referências diferentes das suas, sendo-lhe sobretudo desagradável a falta de abertura progressivamente revelada bem como o tom dogmático e confessional do discurso de Blyenbergh. Na carta XXI há nítidos sinais de desgosto e o filósofo propõe-se terminar a correspondência, considerando inútil e prejudicial esta troca de missivas. Não deixa no entanto de responder aos problemas levantados pelo seu interlocutor. E ao defender-se das acusações de Blyenbergh esclarece a sua concepção de Deus, mostrando-se religioso mas simultaneamente crítico das religiões estabelecidas que considera preconceituosas e pueris. Vejamos algumas teses que podem interessar ao assunto que nos preocupa.

Em primeiro lugar fica nítida a distinção entre filosofia e teologia (posteriormente trabalhada no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO mas aqui expressa com determinação). Espinosa defende explicitamente que Deus se revela ao vulgo através das Escrituras enquanto os doutos a ele acedem através da Natureza. Note-se que, para o filósofo, nem toda a interpretação do texto sagrado é válido e por isso ele demarca-se das interpretações literais e exteriores que geralmente conduzem a erros grosseiros quanto ao conceito de Deus¹⁷. As Escrituras falam ao homem comum e por isso delas não se pode extrair especulações ou teses metafísicas: “por minha parte não aprendi nas Sagradas Escrituras nenhum atributo eterno de Deus, nem pude aprendê-lo”¹⁸. Crer e saber são actividades diferentes

que recorrem a fontes diferentes – os livros sagrados e a ciência. Mas ambas são caminhos para Deus. Não estão portanto em causa dois conceitos de verdade mas sim duas maneiras específicas de Deus se revelar aos homens. Mais para o fim da carta, Espinosa admite que dentro de um determinado contexto – o do vulgo – a oração é aceitável e tem valor: “(...) nem nego que as orações não sejam muito úteis; com efeito, o meu entendimento é demasiado pequeno para determinar todos os meios que Deus tem para guiar os homens ao seu amor, ou seja, a salvação”¹⁹. Assim, tanto a religião como o método científico são caminhos para Deus que não se opõem nem se contradizem. E o filósofo congratula-se com a possibilidade de descobrir Deus através do conhecimento, a máxima felicidade a que alguém pode aspirar e que ele considera ter alcançado.

Ao corrigir as interpretações erróneas que Blyenbergh fez do seu pensamento, Espinosa mostramos o papel que atribuiu a Deus na realização de cada um: “a nossa suprema felicidade consiste no amor a Deus e este amor flui necessariamente do conhecimento de Deus, que tanto se nos recomenda”²⁰.

A existência divina é para ele algo que se nos impõe com a mesma evidência com que aceitamos que da natureza do triângulo se deduz a soma dos seus ângulos: “se nos é conhecida a natureza de Deus, segue-se tão necessariamente da nossa natureza afirmar que Deus existe como se segue da natureza do triângulo que os seus três ângulos são iguais a dois rectos”²¹.

Trabalharemos mais esta (e outras teses) no tópico a que chamámos “Deus de Espinosa”. De imediato analisaremos as razões que levaram a apelidar o filósofo de ateu.

ESPINOSA “ATEU”?

O rótulo de ateísmo começou cedo na vida do filósofo. Ao vinte e quatro anos de idade foi expulso da comunidade hebraica de Amsterdão, acusado de impiedade e privado do convívio dos seus. A fórmula

¹⁹ “(...) nec preces nobis valde utiles esse nego; nam meus intellectus est nimis parvus ad omnia media determinandum, quae Deus habet, quibus homines ad sui amorem, hoc est, ad salutem perducant;”. *Ibidem*, p. 130.

²⁰ “Et hoc unus quisque intelliget (...) quod summa nostra beatitudo in amore erga Deum consistit, attendit quodque ille amore necessario ex Dei cognitione, quae nobis tantopere comandare, fluit;”. *Ibidem*, pp. 127-128.

²¹ “(...) si Dei natura nobis est cognita, tam necessario ex natura nostra affirmare sequitur Deum existere, quam ex natura trianguli ejus tres angulos duobus rectis aequari fluit;”. *Ibidem*, p. 130.

¹⁷ Ep. XXI a Blyenbergh, G. IV, p. 132.

¹⁸ “Me quod spectat, nulla Dei aeterna attributa ex Sacra Scriptura didici, nec discere potui;”. Ep. XXI a Blyenbergh, G. IV, p. 133.

do *herem* ou excomunhão a que foi sujeito ainda hoje nos impressiona pela sua dureza: “Com sentença dos Anjos, com dito dos Santos, excomungamos, apartamos, amaldiçoamos e praguejamos a Baruch de Espinosa (...) com todas as maldições que estão escritas na Lei. Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar e maldito seja em seu levantar, maldito ele em seu sair e maldito ele em seu entrar (...)”. A condenação prossegue, ameaçando de exclusão todos os que se atreverem a contactar com ele: “(...) Advertindo que ninguém lhe pode falar verbalmente nem por escrito, nem prestar-lhe nenhum favor, nem debaixo de tecto estar com ele, nem junto de quatro côvados, nem ler papel algum feito ou escrito por ele”²².

Este exílio forçado não pareceu abalar o filósofo que, embora nunca se integrasse em qualquer grupo ou escola, fez amigos de outras confissões religiosas. Com eles se correspondeu ao longo da vida, expondo, esclarecendo e discutindo as suas teses. Estas foram sempre encaradas com desconfiança e daí as precauções que tomou, condensadas na divisa *Caute*, gravada num anel de sinete. Foi realmente cauteloso pois enquanto vivo apenas publicou, assumindo-o como seu, um texto sobre Descartes – *RENATI DES CARTES PRINCIPIORUM PHILOSOPHIAE PARS I & II* – seguido de umas breves *COGITATA MATAPHYSICA*. O *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* apareceu anónimo, com uma referência deliberadamente incorrecta ao editor. As reacções que se lhe seguiram levaram o filósofo a nada mais publicar em vida.

No tópico anterior vimos que Espinosa não negou Deus e que dele constantemente falou nas suas obras maiores de metafísica e de política – respectivamente a *ÉTICA* e o *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*. Há que ver em que medida o seu Deus põe em causa o Deus da tradição, o que imediatamente percebemos quando lemos as primeiras definições da *ÉTICA*. Deus é formalmente apresentado definição VI como “um ser absolutamente infinito, quer dizer uma substância constituída por uma infinidade de atributos dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita”²³. É um conceito preparado pelas definições anteriores. A definição I fala-nos da “causa sui”, algo

cujá essência envolve a existência e que não pode ser pensado senão existente. A definição III considera a Substância enfatizando a sua autonomia e “aseidade”²⁴, quer a nível da existência – ela é o que existe por si, quer do conhecimento – o que existe por si também deverá ser pensado por si, sem recurso a outros conceitos que expliquem a sua génese. A “causa sui” vai ganhando conteúdo quando nos é dito ser ela constituída por infinitos atributos (def. IV) e manifestar-se em modos (def. V).

Para o leitor incauto, o conceito de Deus expresso na definição VI não parece diferenciar-se muito de posições sustentadas por eminentes teólogos. No entanto a utilização do termo “exprime” (“exprimit”) tem conotações pouco ortodoxas. A essência divina exprime-se noutros seres, que a concretizam. Estes, como adiante será afirmado, sustentam uma relação necessária com a Substância que deles precisa para se constituir e que neles se expande: “Da necessidade da natureza divina devem seguir numa infinidade de modos uma infinidade de coisas, quer dizer tudo o que pode cair sob um entendimento infinito”²⁵.

As definições seguintes vão nesta linha de combate às concepções usuais de Deus. Se a apresentação dos modos e a ligação destes com a Substância tinham abalado a ideia de transcendência, outras duas noções fundantes nas chamadas religiões do livro (judaísmo, cristianismo e islamismo) são postas em causa. Assim acontece com a liberdade, identificada na definição VII com a suma necessidade e com a eternidade. Eternidade que é desprovida de qualquer relação com o tempo, identificando-se na definição VIII com a necessidade.

O escólio da proposição XV é outro marco iconoclástico pois nele o filósofo admite que Deus, na sua essência, integra a matéria. Começa por se demarcar do vulgo: “Há quem diga que Deus, à semelhança do homem, é composto de corpo e de alma, sujeito a paixões, mas das demonstrações precedentes resulta quanto as pessoas estão longe do verdadeiro conhecimento de Deus”²⁶. O verdadeiro conhecimento de Deus afasta quaisquer projecções antropomórficas,

²⁴ A substância é “a se” e concebe-se “a se”.

²⁵ “Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.”. Et.I, prop. XVI, G.II, p. 60.

²⁶ “Sunt, qui Deum instar hominis corpore, & mente constantem, atque passionibus obnoxium fingunt; sed quam longe hi a vera Dei cognitione aberrant, satis ex jam demonstratis constat.”. Et.I, prop. XV, schol., G. II, p. 57.

²² LIVRO DOS ACORDOS DE NAÇAM, Folio 408. Podemos encontrar parte deste texto em Yirmihahu Yovel, *ESPINOSA E OUTROS HEREJES*, trad. do inglês por Maria Ramos e Elisabete Costa, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993, p. 13.

²³ “Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.”. Et. I, def. VI, G.II, p. 45.

tese que será exaustivamente defendida no apêndice do livro I. No presente escólio Espinosa ataca a hipótese de um Deus imaterial, denunciando com um raciocínio rigoroso as inconsistências desta tese. E imediatamente delinea dois caminhos: o da imaginação que entende a matéria divisível e constituída por partes e o do entendimento nas quais as partes da matéria apenas têm uma existência modal e não real. O vulgo e os teólogos situam-se no registo da imaginação mas o filósofo quer ir mais longe, recorrendo ao entendimento. O escólio termina com a defesa de um Deus material: “(...) desconheço a razão pela qual [a matéria] seria indigna da natureza divina (...)”²⁷. Se tudo o que existe existe em Deus, há que admitir que Deus integra a matéria. Tal não quer dizer que ele **tem** um corpo mas sim que, olhado através de um dos seus infinitos atributos, ele **é** matéria, ou seja, que é corpo.

A já referida proposição XVI, por alguns considerada a mais significativa da ÉTICA, recorda-nos a necessidade da potência divina que, enquanto *essentia actiosa*, necessariamente produz modos. Essa actuação necessária é regida por leis, como fica bem expresso na proposição que se segue: “Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constringido por ninguém”²⁸. As leis que constituem a essência do Deus/Substância são regulares e ordenadas, obedecem a uma ordem, visível para aqueles que se debruçam sobre o real com rigor científico.

Contrariando as diferentes tradições religiosas coevas, o Deus de Espinosa é impessoal, impassível, determinado, necessário. É também imanente, como verificamos pela proposição XVIII. Esta nega a transcendência divina e apresenta-nos um Deus/Substância que ao revelar-se e conhecer-se produz os modos ou actualizações necessárias da sua essência: “Deus é causa imanente mas não transitiva de todas as coisas”²⁹. A “causa sui” é razão de si mesma mas é também razão de tudo quanto existe, não de um modo extrínseco, à maneira de um criador, mas sim intrinsecamente, como Todo no qual as coisas têm o ser. Está preparado o caminho para a expressão pela qual Espinosa se tornou mais conhecido e também mais odiado – “Deus ou a Natureza”³⁰.

Deus é a Natureza, e esta é a totalidade das coisas que existem. Corpos e mentes, ideias e organismos decorrem do dinamismo próprio de uma Substância que se expande, são determinações da Natureza, são *Deus quatenus*, (Deus *enquanto que isto ou aquilo*) ou seja, um Deus que se concretiza das mais variadas maneiras.

A perfeição divina consiste na sua absoluta autonomia e independência, bem como na sua organização intrínseca e no seu total determinismo. Deus é um Todo e não um sujeito. Falar de criação é absurdo pois é pressupor um Deus imperfeito, ao qual algo se pode acrescentar. A Substância espinosana caracteriza-se pela imediatez e coloca-se desde sempre com todas as suas determinações. Deus/Substância não é prévio aos modos, ou se quisermos falar de anterioridade temos que considerar o plano ontológico e não o temporal. A supremacia que detém sobre eles é a mesma que existe entre o Todo e as partes. É um Deus sumamente racional, que Espinosa considera ser possível conhecer e do qual se aproxima usando um método dedutivo. E assim diz que o estudo de Deus, tal como o da alma, das acções e dos apetites humanos, se deverá processar com a mesma objectividade com que lidamos com linhas, superfícies e sólidos³¹.

Não só a ÉTICA deu azo a que se falasse de ateísmo. Também no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO há inúmeras passagens que justificam este epíteto. Em primeiro lugar a dessacralização dos textos bíblicos do ANTIGO TESTAMENTO, a detecção das suas incongruências e a conseqüente tese de que esta obra foi escrita por vários autores, ao longo dos tempos. A ideia de os livros sagrados terem como autor Moisés é posta em causa, pela aplicação de uma hermenêutica atenta aos diferentes estilos e às diferentes épocas – seria absurdo que um autor se referisse a acontecimentos ocorridos depois da sua morte. O espírito geral que perpassa toda a obra situa a religião no domínio do imaginário, impedindo que a consideremos como conhecimento válido e separando nitidamente teologia e filosofia. Como diz o capítulo XIII, a Escritura só ensina coisas simples e tem como finalidade a obediência. Depurada dos elementos sobrenaturais que lhe são acessórios, ela transforma-se num conjunto de preceitos morais a que importa obedecer pois garantem a vida em sociedade. E é deste modo que deve ser lida.

Na impossibilidade de analisarmos aqui esta obra, destacaremos alguns tópicos que consideramos

²⁷ “nescio cur [materia] divina natura indigna esset”. Et. I, prop. XV, schol., G. II, p. 60.

²⁸ “Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit”. Et. I, prop. XVII, G. II, p. 61.

²⁹ “Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens”. Et. I, prop. XVIII, G. II, p. 63.

³⁰ “Deus seu natura”. Et. IV, Praef., p. 206.

³¹ Et. III, Prefácio.

particularmente significativos para a justificação do “ateísmo” de Espinosa. Um deles é a visão que nos dá dos profetas, tema desenvolvido no capítulo II. O filósofo não lhes confere um estatuto superior aos outros homens, apenas os considera dotados de uma “capacidade mais viva de imaginar”³². O dom da profecia aparece sobretudo nos rústicos e nos destituídos de intelecto, chegando mesmo a manifestar-se em mulheres – “até mulherzinhas como Agar, serva de Abraão, tiveram o dom profético”³³.

A revelação que recebemos dos profetas acusa as idiossincrasias e temperamento de cada um deles. É portanto subjectiva e não fiável. Nunca nos pode levar a um conhecimento adequado de Deus pois assenta na imaginação e não no entendimento. Segundo Espinosa é o conhecimento natural (e não o sobrenatural) que nos conduz a Deus. O âmbito da profecia deverá circunscrever-se à prática da caridade e à vida social.

No que concerne às leis divinas, escalpelizadas no capítulo IV da mesma obra, elas identifica-se com as leis da Natureza, visíveis para um espírito atento que as pretenda estudar com atenção. São verdades eternas, necessárias, regidas por um estrito determinismo. Deus não as impõe como um rei ou como um legislador pois ele próprio se lhes subordina: “Na verdade Deus age e dirige todas as coisas apenas pela necessidade da sua natureza e perfeição”³⁴. A revelação, os profetas, a religião, os cultos e as cerimónias, são meras mediações que servem o vulgo. Têm um papel positivo pois permitem que todos alcancem Deus. Mas não levam a um conhecimento dele.

De igual modo, os milagres são vistos com desconfiança. No cap. VI do *TTP*, o filósofo entende-os como fruto da ignorância, apresentando-se como explicação para aqueles que desconhecem as verdadeiras causas. O homem comum “não tem de Deus nem da natureza um só conceito são”³⁵. Ora na

³² “(...) sequitur Prophetas non fuisse perfectiore mente praeditos, sed quidem potentia vividius imaginandi (...)”. *TTP*, cap. II, G.III, p. 29.

³³ “(...) imo mulierculae etiam, ut Hagar ancilla Abrahami, dono Prophetico fuerent praeditae (...)”. *TTP*, cap. II, G.III, p. 29. Para aprofundar o tema da mulher em Espinosa vj. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, “Espinosa, Hobbes e a condição feminina”, in *O QUE OS FILÓSOFOS PENSAM SOBRE AS MULHERES*, org. de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998, pp. 109-134.

³⁴ “Deumque revera ex solius suae naturae, & perfectionis necessitate agere & omnia dirigere (...)”. *TTP*, G. III, p.65.

³⁵ “(...) nec de Deo, nec de natura ullum sanum habet conceptum (...)”. *TTP*, cap. VI, G. III, p. 82.

realidade o milagre é um atentado à perfeição divina pois ao aceitá-lo estamos a admitir que Deus precisa de corrigir as suas próprias leis. Para Espinosa o recurso aos milagres afasta-nos de Deus dado que se coloca no âmbito do sobrenatural, do irracional e do ininteligível. E socorre-se da própria Escritura para sustentar tal tese: “A Escritura, referindo-se à Natureza em geral, afirma nalgumas passagens que ela conserva uma ordem fixa e imutável”³⁶. Situando-se no registo dos seus detractores, o filósofo ironiza dizendo que são estes (e não ele) que contribuem para o ateísmo. Ele defende a imutabilidade e impassibilidade divinas e estas qualidades são sinónimo de perfeição. Exprimem-se nas leis naturais que são uniformes e constantes: “Nada acontece portanto na Natureza, que contrarie as leis universais desta (...) tudo o que existe existe pela vontade e eterno decreto de Deus, isto é, como já mostrámos, tudo o que existe existe segundo leis e regras que envolvem eterna necessidade e verdade”³⁷.

Estas e outras teses do mesmo teor levaram a que Espinosa fosse classificado de ímpio e de ateu. Directamente confrontado com tais acusações, procurou dar-lhes resposta. Vejamos até que ponto as justificações que apresenta nos convencem.

O QUE ESPINOSA DISSE SOBRE O ASSUNTO

O ateísmo é (e sempre foi) um conceito complexo. No dizer de G. Galasso a classificação de ateu revela mais o modo de pensar de quem a aplica do que a posição de quem como tal é considerado³⁸. Não nos cabe aqui analisar este conceito nos seus diferentes matizes. Para que não haja confusões semânticas aceitamos como operacional a seguinte definição: “De uma maneira geral sob a designação de ateísmo entendemos todos os movimentos que de modo explícito ou implícito negam a existência de Deus ou procedem como se ele não existisse”³⁹. Em função

³⁶ “Scriptura de natura in genere quibusdam in locis affirmat, eam fixum atque immutabilem ordinem servare.”. *TTP*, cap. VI, G. III, p. 95.

³⁷ “Nihil igitur in natura contingit, quod ipsius legibus universalibus repugnet (...) nam quicquid sit, per Dei voluntatem & aeternum decretum sit, hoc est, ut jam ostendimus, quicquid sit, id secundem leges & regulas, quae aeternam necessitatem & veritatem involvunt, sit (...)”. *TTP* cap. VI, G. III, p. 83.

³⁸ Giuseppe Galasso, “Ateísmo”, in *ENCICLOPÉDIA EINAUDI, MYTHOS/LOGOS – SAGRADO/PROFANO*, Lisboa, INCM, 1987, vol. 12, p. 339.

³⁹ Manuel da Costa Freitas, “Fé e ateísmo no mundo contemporâneo”, separata de *ESTUDOS TEOLÓGICOS. ACTAS DA VII SEMANA PORTUGUESA DE TEOLOGIA*, Lisboa, 1971, p. 5.

desta definição minimalista iremos considerar o “caso Espinosa”.

O filósofo judeu não foi indiferente ao rótulo de pensador ateu. Pelo contrário, recusou tal classificação com veemência e apresentou razões para que ela pudesse ser contrariada. Podemos interpretar esta recusa como uma questão de sobrevivência: o clima de tolerância da Holanda seiscentista dizia respeito à liberdade de religião mas não se estendia aos ateus. Quem negasse Deus seria certamente ostracizado e mesmo perseguido. De qualquer modo, os pontos que Espinosa apresentou em defesa própria revelaram mais do que uma mera justificação formal. Fomos buscá-los à sua correspondência pois nos pareceu que as cartas são textos em que se fala mais livremente, sem necessidade de disfarçar o que realmente se pensa. Seleccionámos três cartas: a epístola XXX de Espinosa a Oldenburg; a XLII de Velthuysen a Jacob Ostens; a XLIII de Espinosa a Ostens.

Henry Oldenburg, secretário da Royal Society, foi um correspondente fiel que estabeleceu relações cordiais com o filósofo. Na carta XXX que Espinosa lhe endereça, fala das razões que o levaram a escrever o TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO. Uma delas mostra o desejo de se demarcar da opinião pública que o julga ateu: “A opinião que o vulgo tem de mim, não cessando de me acusar de ateísmo, sou obrigado a contestá-la o mais possível”⁴⁰. Trata-se de uma afirmação que aparece com a espontaneidade de um desabafo, o que lhe confere autenticidade. Oldenburg não o interrogara sobre este tema e é Espinosa que por sua iniciativa o aborda.

Mais elaborada e cautelosa é a resposta dada a Ostens. É um texto que se prende com a carta que Ostens recebera de Velthuysen, na qual se teciam críticas severas ao TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO e ao seu autor. Ostens move-se no círculo dos amigos de Espinosa e sustenta ideias liberais. Isto não o impede de pedir o conselho de Velthuysen quanto a esta obra de Espinosa. A resposta que recebe é severa: o filósofo judeu é visto como alguém que ao querer combater a superstição se despojou da religião, atacando todos os cultos. O seu Deus, submetido ao “*fatum*”, aparece desprovido de sentimentos e de vontade. O *TTP* nega o valor da oração, contesta a hipótese de um juízo final, critica os profetas. Velthuysen também critica a hermenêutica bíblica proposta por Espinosa. Segundo ele este nega os milagres em nome da ordem da Natureza.

Para além destas e de outras críticas de cariz teológico e filosófico, também há censuras ao modo como o filósofo entende a separação dos poderes dos magistrados e dos teólogos, bem como à moral que inevitavelmente decorre das suas teses. É uma longa carta que termina com um esclarecedor resumo da posição de Velthuysen: “(...) na minha opinião [a doutrina do *TTP*] elimina e destrói inteiramente qualquer culto e qualquer religião, introduz um ateísmo dissimulado ou ainda forja um Deus cujo poder não pode inspirar qualquer reverência aos homens pois ele próprio está submetido ao *fatum*”⁴¹.

A carta é importante pois dá-nos a ideia do modo como o filósofo foi interpretado no seu tempo. Talvez por isso Espinosa não tenha deixado cair as acusações e lhes responda na ep. XLIII, dirigida ao seu amigo Ostens. No início desta verificamos que as opiniões de Velthuysen o incomodaram, de tal modo que hesitou em responder-lhes. Decidiu-se a fazê-lo mas de um modo sintético, como se considerasse tempo perdido preocupar-se com interpretações erróneas.

De modo algum se revendo na moldura em que foi integrado, interroga-se se a visão de Velthuysen se deveu à ignorância ou à malícia, estando no entanto seguro que a qualquer das hipóteses (ou a ambas) se juntou uma profunda incompreensão. Espinosa queixa-se da deturpação feita ao seu pensamento e retoma algumas das acusações que lhe parecem mais graves. Mas antes de lhes responder nega ser ateu ou ensinar o ateísmo. Curiosamente, não recorre a razões teológicas ou filosóficas para contestar esta opinião. Baseia-se em factos e estes prendem-se com um “*modus vivendi*”. Na verdade a vida que leva é em tudo contrária à dissipação e libertinagem, apanágio dos que nesse tempo se reclamavam de ateísmo. É um argumento que nos parece frágil, ou quanto muito desviante – Velthuysen colocara-se no registo das ideias e o filósofo responde-lhe com normas de conduta. Mas trata-se apenas de um intróito, a abrir a controvérsia que se irá desenrolar. Nela Espinosa evidencia a má fé do seu correspondente, mostrando haver nele uma deliberada malícia e um desejo de deturpar as teses apresentadas no *TTP*. É agora a sua vez de atacar e por isso interroga-se: “(...) pergunto se abandona toda a

⁴¹ “(...) meo iudicio omnem cultum & religionem tollit, atque funditus subvertit, clam Atheismum introducitur, aut talem Deum fingit, cujus Numinis reverentia non est quod hominum tangantur, quia ipse fato subijcitur (...)”. Ep. XLII de Velthuysen a J. Ostens, G. IV, p. 218.

⁴⁰ “Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quod fieri potest, cogor.”. Ep. XXX a Oldenburg, G. IV, p. 166.

religião aquele que afirma Deus estabelecendo que é preciso conhecê-lo como sendo o supremo bem e amá-lo, como tal de uma mente livre? e que acredita que a nossa felicidade suprema e a nossa maior liberdade consiste neste amor? E que a recompensa da virtude é a própria virtude e que o castigo reservado à estultícia e o suplício da impotência é a própria estultícia?”⁴².

Segue-se a discussão daquilo a que Velthuysen chama “*fatum*”. O detractor de Espinosa indigna-se que alguém identifique “*fatum*” e natureza divina. Espinosa não se preocupa grandemente em esclarecê-lo mas distingue fatalismo e necessidade. Nega que o primeiro se possa atribuir a Deus mas considera que o segundo lhe pertence, tal como lhe pertence o entendimento. Sumariamente retoma uma distinção que aqui não explicita mas que a ÉTICA já trabalhara na definição VII – a diferença entre a necessidade por coacção e por natureza. No primeiro caso diz-se das coisas que são determinadas por outras a agir e que Espinosa classifica de constrangidas (“*coacta*” é o termo que usa)⁴³. No segundo refere-se à necessidade da “*causa sui*”, necessidade essa que é intrínseca e se identifica com perfeição. É apenas neste sentido que o filósofo considera a necessidade divina, visível na ordem que constatamos nas coisas. Fica no entanto bem claro que “essa necessidade inelutável das coisas não suprime de resto, nem as leis divinas nem as humanas”⁴⁴.

Espinosa reitera a importância do amor a Deus e o papel que tal amor desempenha na salvação de cada um. Independentemente das causas que levam a esse amor, o importante é a sua ocorrência. Daí a afirmação: “que eu ame Deus por uma livre decisão ou pela necessidade de um decreto divino, de qualquer modo amo a Deus e é desse modo que serei salvo”⁴⁵.

A carta XLIII é reveladora do que Espinosa pensa sobre o ateísmo e do modo como dele se demarca. É também importante por nela se evidenciar a má fé e a ignorância dos seus detractores. Ficam no entanto salvaguardados três pontos fundamentais que nos poderão ajudar a equacionar o problema do seu

⁴² “An quales, ille omnem religionem exiit, qui Deum summum bonum agnoscendum statuit, eundemque libero animo ut talem amandum? Et quod in hoc solo nostra summa felicitas, summasque libertas consistit? Porro quod praemium virtutis sit ipsa virtus, stultitiae autem et impotentiae supplicium sit ipsa stultitia?”. Ep. XLIII de Espinosa a Ostens, G.IV, p. 220.

⁴³ Et I, def. VII, G. II, p. 46.

⁴⁴ “Porro haec inevitabilis rerum necessitas neque leges divinas, neque humanas, tollit”. Ep. cit., p. 222.

⁴⁵ “(...) et sive Deum amem libere sive ex necessitate Dei decreti Deum tamen amabo, et salvus ero.”. *Ibidem*, p. 224.

“ateísmo”: a postulação da divindade; a imprescindibilidade do “amor a Deus” no percurso de cada um; a relevância desse amor para a salvação individual.

CRISTO COMO MODELO ÉTICO

Se o modo como Espinosa pensou Deus lhe valeu fortes críticas, a sua cristologia também não foi isenta de controvérsia. O filósofo enalteceu a figura de Cristo e designou-o como “a boca de Deus” considerando-o o único homem a quem Deus falou directamente. Tal facto elevou-o acima dos profetas, dando-lhe um estatuto único⁴⁶. Contudo enaltece Cristo apenas como homem, negando-se a aceitar a sua divindade.

A cristologia espinosana processa-se essencialmente no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO e em algumas cartas. O tema é praticamente omissivo na ÉTICA que apenas uma vez refere Cristo, identificando-o com a ideia de Deus⁴⁷. De igual modo o cristianismo é silenciado nesta obra – há críticas genéricas à religião mas nenhuma crença particular é directamente visada. Contrastantemente, no TTP a figura de Cristo tem um papel determinante e o cristianismo é frequentemente mencionado, aparecendo na continuidade do judaísmo, completando-o e dando-lhe uma orientação universal.

Ao debruçar-se sobre Cristo Espinosa tem dois objectivos maiores: por um lado, desmitologizá-lo tratando-o como homem e não como Deus; por outro, mostrar que a sua actuação deve ser entendida por todos os homens como modelo ético a seguir. Embora a atitude dominante seja de benevolência, Espinosa imediatamente se demarca dos dogmas, confessando-se incapaz de os compreender e, conseqüentemente, de os aceitar: “No entanto é necessário aqui prevenir, que me abstenho de falar do que certas Igrejas afirmam sobre Cristo – e também não o nego – visto que confesso, com toda a franqueza, que não compreendo”⁴⁸.

A leitura cristológica do TEOLÓGICO-POLÍTICO aceita a história. Para Espinosa Cristo é um personagem sobre cuja existência real não levanta dúvidas. Trata-se de um judeu que revolucionou a religião em que foi

⁴⁶ “(...) Cristhus non tam Propheta quam os Dei fuit.”. TTP, cap. IV, G. III, p. 64.

⁴⁷ “Spiritus Christi, hoc est, Dei idea (...)”. Et IV, prop. LXXVIII, schol., G. II, p. 262.

⁴⁸ “Verum monere hic necesse est, me de iis, que quaedam Ecclesiae de Christo statuunt, prorsus non loqui, neque ea negare; nam liberter fateor me ea non capere.”. TTP, cap. I, G. III, p. 21.

educado, transformando as suas leis particulares em moral universal. Ao filósofo interessa a actuação mediadora de Cristo como caminho de salvação para todos os homens, o que o leva a afirmar que “Cristo foi o caminho de Salvação” e que “Se não tivéssemos o testemunho da Escritura, seria caso para duvidar da salvação de quase todos”⁴⁹.

O TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO fala-nos de uma salvação para todos, conseguida através do cumprimento de certas normas, facilitada pelo conhecimento das Escrituras onde tais regras de conduta podem ser colhidas. É sobretudo nos capítulos XIV e XV que se traça a pedagogia do homem comum. Este não se move no plano da razão mas sim no registo passional. As paixões provocam dissensões e conflitos. Daí a necessidade de obediência às leis da cidade e às regras morais. O exemplo de Cristo é determinante pois quem seguir os seus preceitos salva-se.

Se a ÉTICA enfatiza a salvação pelo conhecimento, reconhecendo que ela diz respeito aos sábios e que é difícil para a maioria, o *TTP* oferece a todos a possibilidade de se salvarem. Para isso basta respeitar as leis da cidade e os preceitos morais que a Escritura revela. O capítulo XII desta obra aponta o código ético que a multidão deve seguir. O capítulo XV apresenta passagens fundamentais para a salvação “dos ignorantes” que não se processa num plano intelectual mas sim moral, visando a utilidade mais do que a verdade⁵⁰.

O *TTP* releva a obediência como meio de salvação. Nesta obra defende-se a tese de que é necessário conhecer, não só as leis que regem o Estado, percebendo as que são boas, mas também as normas morais que todos deverão acatar. Enquanto partes do Todo que somos, realizamo-nos pela integração na Natureza. Um caminho possível passa pela integração na vida da Cidade e pela aprendizagem de normas que nos permitam uma sã convivência com os outros homens. A moral que Cristo no legou e a imitação da sua conduta constituem uma via excelente para a integração social e para a felicidade. Seguir Cristo é

⁴⁹ “ (...) Christum viam salutis fuisse”. *TTP*, cap. I, G. III, p. 21. “ (...) nisi hoc Scripturae testimonium haberemus, de omnium fere salute dubitarem”. *TTP*, cap. XV, G. III, p. 188.

Para o tema da salvação em Espinosa, diferentemente trabalhado no *TTP* e na ÉTICA vj. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *UMA SUPREMA ALEGRIA: ESCRITOS SOBRE ESPINOSA*, artigos “Uma hermenêutica da salvação”, ed. cit., pp. 231-250 e “Haverá uma salvação para as mulheres?”, pp. 251-267.

⁵⁰ Para o tema da “salvação dos ignorantes” vj. Alexandre Matheron, *LE CHRIST ET LE SALUT DES IGNORANTS CHEZ SPINOZA*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

aderir a uma moral. Quando se circunscreve aos ensinamentos de Cristo, o cristianismo proporciona aos homens um “modus vivendi” que lhes garante estabilidade e harmonia.

O processo de desmitologização empreendido pelo filósofo leva necessariamente a separar teologia e filosofia, dando à religião um papel estritamente moralizador: “(...) que a religião finalmente se aparte das especulações filosóficas e se reduza àquele pequeno número de dogmas muito simples que Cristo ensinou aos discípulos”⁵¹. O mérito da “*vera religio*” é precisamente conduzir a maioria a uma vida em sintonia com o Todo (Deus ou a Natureza) que só alguns conseguem conhecer mas de que todos, seguindo o exemplo de um Cristo ético, poderão fruir.

Para o filósofo, Cristo conseguiu compatibilizar uma dimensão filosófica, dificilmente acessível aos seus contemporâneos, e um pensamento ético expresso em termos mais comuns e aceitáveis pelo vulgo, sem nunca no entanto atrair as verdades básicas. Ele foi a manifestação suprema (mas humana) da sabedoria divina. Foi o sábio, que mais do que qualquer outro, se identificou com a mente de Deus. Por isso deve ser tomado como modelo, não perdendo no entanto a condição humana.

É sobretudo na correspondência que Espinosa fala mais abertamente da condição humana de Cristo e das suas dificuldades em perceber algumas das verdades essenciais do cristianismo que considera incompreensíveis ou mesmo absurdas. Seleccionámos quatro cartas que nos pareceram reveladoras – três têm como destinatário Oldenburg e a última dirige-se a Albert Burgh. Nelas são nitidamente postos em causa os dogmas da criação, da encarnação, da ressurreição, da imortalidade da alma e da transubstanciação.

A epístola LXXIII a Oldenburg é curta mas esclarecedora. Nela Espinosa responde directamente a algumas dúvidas sobre teses controversas do *TTP*, nomeadamente sobre a imanência divina, os milagres e o estatuto da religião. Também se pronuncia sobre Cristo, dizendo não lhe interessar o Cristo segundo a carne. Entende mesmo que esta perspectiva é desnecessária para a salvação. Não obstante continuar a usar a expressão “filho de Deus”, atribui-lhe um significado diferente do usual, identificando-a com a sabedoria eterna que se manifesta em todas as coisas. Recusa-se a aceitar o dogma da encarnação: “Quanto ao que acrescentam certas Igrejas, a saber, que Deus

⁵¹ *TTP*, cap. XI, G. III, p. 158.

tomou a natureza humana, preveni expressamente que ignoro o que querem dizer; mais, para falar francamente, a sua linguagem parece-me tão absurda como se disséssemos que um círculo revestiu a forma de quadrado”⁵².

O diálogo prossegue e na carta LXXV o filósofo considera o tema da ressurreição, sobre o qual Oldenburg em missiva anterior lhe pedira que se pronunciasse. As aparições de Cristo depois da morte são analisadas com cautela, sublinhando Espinosa que elas nunca foram presenciadas fora do círculo dos seus seguidores: “Cristo nunca apareceu no Senado, nem a Pilatos nem a nenhum infiel, mas apenas aos santos”⁵³. Os apóstolos testemunharam a ressurreição de Cristo e a sua ascensão aos céus. Espinosa não duvida da boa fé destes homens nem os acusa de impostura. Para ele os referidos acontecimentos foram manifestações da revelação divina, adaptadas a mentes humanas pouco dadas à reflexão e muito presas a explicações corporais. Assim, considera que a ressurreição dos mortos se processou num plano meramente espiritual e foi revelada aos fiéis através de meios ao alcance dos mesmos. Para certas passagens dos Evangelhos, o filósofo recomenda uma interpretação linguística rigorosa, alertando para os hebraísmos que nelas pululam e que não deverão ser tomados à letra. Na carta LXXVIII, Espinosa volta a negar a ressurreição de Cristo, relevando o carácter alegórico da mesma.

Teses semelhantes são retomadas na resposta a Albert Burgh (Ep. LXXVI). Contudo o tom é outro e a cordialidade que atravessa as missivas a Oldenburg é substituída por uma franca irritação. Burgh, um recém convertido ao cristianismo, interpelara Espinosa numa extensa carta, hostilizando-o e cobrindo-o de impropérios. O seu fervor de neófito levava-o a tomar um tom insultuoso, apelidando Espinosa de “miserável homúnculo, verme mesquinho de terra, cinza, pasto de vermes” etc. etc.⁵⁴.

A resposta do filósofo, breve mas incisiva, é extremamente reveladora do que preza e do que

⁵² “ (...) quaedam Ecclesiae his addunt, ut quod Deus naturam humanam sumserit, monui expresse, me quid dicant nescire, imo ut verum fatear non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.”. Ep. LXXIII a Oldenburg, G. IV, p. 309.

⁵³ “Christus non Senatui, nec Pilato, nec cuiquam infidelium; sed sanctis tantummodo apparuerit;”. Ep. LXXV a Oldenburg, G. IV, p. 313.

⁵⁴ “Tune miser homuncio, vilis terrae vermiculus, imo cinis, vermium esca (...)”. Ep. LXVII de Albert Burgh a Espinosa, G. IV, p. 283.

despreza no cristianismo, considerando-o uma religião entre outras, entendendo como supérfluas a maior parte das suas doutrinas e circunscrevendo-se ao que considera essencial: que Deus se mantém em nós e que nós nos mantemos em Deus, como foi dito pelo Evangelista João. Cristo é mais uma vez apresentado como exemplo de justiça e de caridade: “onde as encontramos [a justiça e a caridade] está realmente Cristo; onde faltam Cristo está ausente”⁵⁵. Despojado da carga teológica que, segundo o autor, erradamente se lhe foi colando, Cristo não deixa de ser enaltecido e a fidelidade aos seus preceitos é considerada critério para uma vida digna, à qual todos devem aspirar. Este objectivo pode realizar-se fora de qualquer Igreja particular e é acessível a todo o que se mantém fiel a Cristo e ao seu espírito: “Efectivamente só podemos ser conduzidos ao amor da justiça e da caridade pelo espírito de Cristo”⁵⁶. Espinosa não lhe reconheceu divindade nem poderes sobrenaturais mas foi extremamente sensível ao carácter modelar da sua actuação ética.

O DEUS DE ESPINOSA

Do que atrás foi dito podemos concluir que Espinosa atribui a Deus um papel central mas que no entanto o considera de um modo peculiar, tão peculiar que o levou a ser conhecido como ateu. Neste tópico final teceremos algumas considerações sobre o modo como Deus foi tratado na ÉTICA, a obra em que está mais presente.

Logo no livro I encontramos indicações precisas quanto ao conceito em causa, implicitamente contido nas definições I e III que nos falam da “causa sui” e da substância e explicitamente apresentado na definição VI: “Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita”⁵⁷. Dificilmente reconhecemos nesta apresentação as características habitualmente atribuídas à divindade. É verdade que Espinosa se coloca no âmbito da filosofia, mas outros filósofos seus contemporâneos também o fizeram e a versão que nos dão de Deus mantém muito da teologia tradicional. É o caso de Descartes que define Deus na Meditação

⁵⁵ “ubicunque haec [justitia et charitas] reperiuntur ibi Christus revera est ubicunque defunt, desest Christus.”. *Ibidem*, p. 318.

⁵⁶ “Solo namque Christi Spiritu duci possumus in amorem justitiae, & charitatis.”. *Ibidem*.

⁵⁷ Veja nota 23.

III: “Pelo nome de Deus compreendo uma certa substância infinita, independente, sumamente inteligente, onnipotente e pela qual foram criados quer eu mesmo, quer tudo o resto que existe (...)”⁵⁸. Embora nos apresente Deus como substância, o autor das MEDITAÇÕES não prescinde de lhe atribuir qualidades que o permitem identificar com o Deus judeo-cristão. Tal não acontece com o Deus espinosano, trabalhado no livro I. Aqui há a preocupação de colocar Deus num plano estritamente racional, sendo impossível confundi-lo com qualquer divindade proposta pelas diferentes religiões.

A Substância explicita-se e concretiza-se ao longo do livro I, mostrando-se na infinitude dos seus atributos e modos, revelando a ordem e a necessidade que intrinsecamente a enformam. Constituem-na infinitos atributos que são também princípio da sua inteligibilidade. Os atributos permitem não só a existência da Substância - que sem eles seria um conceito vazio - mas também a compreensão da mesma por parte dos homens: “Entendo por atributo tudo o que o entendimento descobre na Substância enquanto fazendo parte da essência dela”⁵⁹.

Não temos acesso à infinidade dos atributos pois apenas dois nos são revelados: a extensão e o pensamento⁶⁰. Deles decorrem respectivamente os diferentes corpos e as mentes e ideias, modos esses regidos por uma mesma necessidade: “Nas coisas da natureza nada é dado de contingente mas tudo é determinado pela necessidade divina a uma certa maneira de existir e de operar”⁶¹. Somos colocados num universo organizado e nele não há hiatos. A imediatez divina concretiza-se em sucessões causais que por sua vez nos ajudam a compreendê-la e que de certo modo a constroem.

⁵⁸ “Par le nom de Dieu j’entends vne substance infinie, eternelle, immuable, independante, toute connoissante, toute puissante, & par laquelle moy-mesme, & toutes les autres choses qui sont (...) ont esté créés & produites.”. OEUVRES DE DESCARTES PUBLIÉES PARA CHARLES ADAM ET PAUL TANNERY, Paris, Vrin, 1996, IX, p. 36. Já antes tinha sido mencionada uma definição semelhante: (...) vn Dieu souuerain, eternel, infini, immuable, tout connoissant, tout puissant, & createur vniversel de toutes les choses quis sont hors de luy (...). AT, IX, p. 32.

⁵⁹ “Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.”. Et. I, def. IV, G. II, p. 46.

⁶⁰ Para a discussão deste tema são de grande utilidade as cartas (LXIII, LXIV e LXXV) trocadas entre Schuller, Tschirnhaus e Espinosa.

⁶¹ “In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, ad certo modo existendum et operandum.”. Et. I, prop. XXIX, G. II, p. 70.

A doutrina dos modos coloca-se na sequência de tudo querer justificar e de tudo preencher - no universo espinosano não há vácuo. Nenhum modo encontra explicação fora de Deus. Toda a Natureza é justificada em função de uma totalidade não transcendente. Tudo tem de ter uma causa que explique o facto não só da sua existência como também da sua não existência. Justifica-se quer o ser quer o não ser das coisas. A preocupação dominante é traçar relações entre Deus e o mundo sendo este constituído por uma infinidade de modos. O objectivo maior é dar-nos uma visão de Deus, à maneira dos géometras.

Dado que nos tópicos anteriores se abordaram algumas das passagens mais significativas do livro I, iremos centrar-nos no seu Apêndice que se constitui como uma súmula do que anteriormente foi dito: “Expliquei, no que precede, a natureza de Deus e as suas propriedades”⁶².

Trata-se de um texto de denúncia em que são combatidos alguns dos preconceitos que obscurecem um são conhecimento de Deus. Espinosa pretende submetê-los ao exame da razão (“ad examen rationis”) e alerta-nos sobretudo para dois: o antropomorfismo e o finalismo. No seu entender, a perspectiva teleológica é grandemente responsável por erros e deturpações do conceito de divindade: “Todos aqueles [preconceitos] que aqui intento indicar, dependem aliás de um só: que os homens comumente supõem que todas as coisas naturais, tal como eles mesmos, agem em função de um fim e consideram como certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para um certo fim”⁶³. É errado pensar que há um plano de Deus e que as coisas existentes são a concretização desse plano.

A ilusão finalista processa-se em três níveis: em Deus, que é antropomorfizado e pensado à maneira do homem; no homem, que é concebido como livre e dotado de vontade; no mundo, que o vulgo pensa ter sido criado para seu proveito próprio.

Os homens pensam o universo à sua medida, colocam-se no centro da criação e pretendem ter nela um estatuto privilegiado. O filósofo nega a criação e substitui-a pela manifestação necessária da Substância que se exprime em modos. Neles não há subordinação

⁶² “His Dei naturam ejusque proprietates explicui (...)”. Et. I, Ap., G. II, p. 77.

⁶³ “(...) Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant.”. Et. I, Appendix, G. II, p. 78.

a um desígnio sendo possível explicá-los sem recurso às causas finais.

Como homem do seu tempo Espinosa valoriza a causalidade eficiente e a linguagem matemática. Esta aparece como “uma outra norma de verdade”, prescindindo das causas finais e centra-se nas essências eternas. A humanidade ficaria privada de uma explicação fidedigna do real “se a Matemática, que não se ocupa dos fins mas apenas da essência das figuras e respectivas propriedades, não desse a conhecer aos homens uma outra norma de verdade”⁶⁴. A matemática é apresentada como o tipo de discurso que talvez não cative todos mas que pelo menos tem o dom de a todos convencer, impedindo os dislates da imaginação.

O Apêndice combate os teólogos no seu próprio terreno, desconstruindo os seus argumentos e mostrando que alguns deles se viram mesmo contra a onipotência divina que era suposto defenderem. É o caso da criação que, a ser aceite, implicaria um Deus carente do mundo. Os teólogos explicam todas as ocorrências pela vontade de Deus, esquecendo-se deliberadamente que os fenómenos têm uma explicação natural: “Com efeito sabem que removida a ignorância desaparece o espanto, isto é, o único meio de que dispõem para se valerem de argumentos e manterem a autoridade”⁶⁵.

Como consequência das críticas empreendidas Espinosa também se debruça no Apêndice sobre alguns preconceitos éticos decorrentes da concepção de um Deus pessoal e criador. E inicia um ataque (que desenvolverá nos restantes livros da ÉTICA) aos conceitos de bem e de mal, de mérito e de pecado, de louvor e de censura, considerando-os como “modos de imaginar”⁶⁶. Denuncia sobretudo o aproveitamento político que deles é feito, alertando os homens para o poder abusivo dos teólogos que mantêm o povo na ignorância.

Os restantes livros da ÉTICA continuam a falar de Deus, um Deus modificado que se manifesta nas mentes, nas ideias e nos corpos particulares. As relações inter-modais são objecto de análise nos livros II, III e IV. O prefácio do livro IV é particularmente importante. Retomando algumas das teses defendidas no apêndice do livro I, é nele que surge pela primeira

vez a identificação de Deus com a Natureza, algo que já conhecíamos desde as primeiras definições da ÉTICA mas só agora sintetizado na fórmula que mais ceulema levantou aos intelectuais do sec. XVII: “Deus seu natura”, que não existe nem age em função de qualquer fim.

No livro V Deus volta a ser directamente abordado, colocando-se agora como termo de um processo de salvação que só aos homens é dado alcançar. Já não é a Substância que se revela originando os modos mas sim os modos – no caso particular os modos humanos – que buscam Deus. É um percurso com diferentes etapas, culminando no “Amor Intellectualis Dei”, a meta suprema de realização intelectual e ética.

O prefácio do livro V fala-nos da via que conduz à liberdade, informa-nos que ela coincide com a beatitude (“beatitudo”) e reitera que se trata de uma liberdade necessária. A crítica feita aos Estóicos e a Descartes mais uma vez demonstra que o filósofo põe em causa uma vontade livre, considerando que a potência humana apenas se define pela inteligência. Um universo em que o livre-arbítrio se pudesse afirmar contrariaria a necessidade da Substância e, como vimos, para o filósofo necessidade e perfeição são sinónimos.

As primeiras proposições do livro V ensinam-nos a lidar com as paixões. Estas não se podem combater directamente mas é possível minorá-las, gerindo-as de modo a que não nos escravizem. O objectivo é libertá-las das causas exteriores e dirigi-las para outros pensamentos⁶⁷. Ideal será orientá-las para uma ideia forte, tão forte que as estabilize, impedindo excessos. É aqui que aparece a ideia de Deus como ponto de convergência dos afectos: “A mente pode fazer com que todas as afecções do corpo ou seja as imagens das coisas, sejam referidas à ideia de Deus”⁶⁸.

A ideia de Deus introduzida pela prop. XIV é uma etapa importante pois abre-nos para uma dimensão amorosa, ultrapassando um plano meramente intelectual. Direcção para a ideia de Deus as imagens que temos dos nossos afectos é vê-los em Deus, ou seja, é termos deles um conhecimento claro e distinto que nos introduz no amor divino. Por isso a proposição XV diz-nos que aquele que se compreende a si mesmo e aos seus afectos de um modo claro e distinto ama a Deus e alegra-se (*laetatur*)⁶⁹.

⁶⁴ “nisi Mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset.”. Et. I, Appendix, G. II, p. 79.

⁶⁵ “Nam sciunt quod, sublata ignorantia, stupor, hoc est unicum argumentandi tuendaque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur.”. Et. I, Appendix, G. II, p. 81.

⁶⁶ “imaginandi modos”. *Ibidem*, p. 83.

⁶⁷ Et. V, prop. II.

⁶⁸ “Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.”. Et. V, prop. XIV, G. II, p. 209.

⁶⁹ “Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur”. Et. V, prop. XV, dem., G. II, p. 290.

Inicia-se agora um segundo tempo, subordinado ao tema do amor a Deus. Note-se que Deus continua a ser considerado de um modo impessoal, como algo que se pretende alcançar mas com quem dificilmente se estabelece uma relação de amor recíproco: “Aquele que ama a Deus não pode esforçar-se por que Deus o ame por sua vez”⁷⁰.

O terceiro tempo começa no escólio da prop. XX. Depois dele as coisas passam a ver-se de um modo descentrado no que se refere aos homens pois passam a ser consideradas a partir de Deus: “*É tempo de passar ao que diz respeito à duração da mente sem relação com o corpo*”⁷¹.

É uma passagem controversa que interpretada à letra nos faria concluir erradamente sobre a imortalidade da alma, levando-nos a esquecer o monismo antropológico que o filósofo sempre defendeu. Não se trata no entanto de qualquer contradição pois como adiante é esclarecido: “(...) As coisas são concebidas por nós como actuais, de duas maneiras: ou bem enquanto que concebemos a sua existência em relação a um tempo e a um lugar determinados, ou bem enquanto as concebemos como contidas em Deus e como seguindo da necessidade da natureza divina”⁷².

O ponto de vista do homem implica o tempo. O ponto de vista de Deus situa-se na eternidade. Para alcançarmos esse ponto de vista temos que ascender no itinerário gnosiológico, abandonando a imaginação, ultrapassando a razão e colocando-nos no domínio da ciência intuitiva⁷³. É este género de conhecimento que nos permite integrar na plenitude divina, participando do amor com que Deus se ama a si mesmo e nos ama, como é afirmado na prop. XXXVI: “O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor a partir do qual Deus se ama a si mesmo, não enquanto que é infinito mas enquanto pode ser explicado pela essência da Mente humana, considerada sob o ponto de vista da eternidade; quer dizer, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito pelo qual

Deus se ama a si mesmo”⁷⁴. Verificamos assim que o conceito de Deus Natureza é complementado com o de um Deus Amor de cuja glória participamos, como é referido no escólio desta proposição.

Se o livro I da *ÉTICA* permite que apelidemos o filósofo de ateu, esta acusação dificilmente se mantém se lermos atentamente o livro V. Fica sem resposta nítida a interrogação que serve de título a este artigo. Resta-nos dizer que nem a interpretação de Bayle nem a de Novalis nos parecem correctas. Do Deus de Espinosa podemos assegurar que é um Deus diferente. Mas não devemos falar de ânimo leve do seu ateísmo.



⁷⁰ “Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.”. *Et. V*, prop. XIX, G. II, p. 292.

⁷¹ “(...) Tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad Mentis durationem sine relatione ad Corporis existentiam pertinent.”. *Et. V*, props. XX, schol., G. II, p. 294.

⁷² “Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.”. *Et. V*, prop. XXIX, dem., G. II, p. 298.

⁷³ A temática dos géneros de conhecimento em Espinosa ultrapassa o âmbito deste artigo pelo que não a iremos abordar.

⁷⁴ “Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratum, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.”. *Et. V*, prop. XXXVI, G. II, p. 302.

PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA, I

DEFINIÇÕES, AXIOMAS 1-3, PROPOSIÇÕES 1-4 *

BENTO DE ESPINOSA

TRADUÇÃO DE HOMERO SANTIAGO **

DEFINIÇÕES

I. Pelo nome de *pensamento* tomo tudo o que está em nós e de que somos imediatamente cômicos.

Assim, todas as operações da vontade, do intelecto, da imaginação e dos sentidos são pensamentos. Mas acrescentei imediatamente para excluir o que é consequência delas; tal como o movimento voluntário de fato tem o pensamento por princípio, mas ele próprio, todavia, não é pensamento.

II. Pelo nome de *idéia* entendo aquela forma de qualquer pensamento por cuja percepção imediata sou cômico desse mesmo pensamento.

De tal forma que eu nada possa exprimir com palavras, entendendo o que digo, sem que por isso mesmo seja certo estar em mim a idéia do que é significado com aquelas palavras. E assim, não chamo de idéias as meras imagens pintadas na fantasia; ou melhor, de modo algum as chamo aqui de idéias enquanto estão na fantasia corpórea, isto é, pintadas em alguma parte do cérebro, mas apenas enquanto informam a própria mente voltada para aquela parte do cérebro.

III. Por *realidade objetiva da idéia* entendo a entidade da coisa representada pela idéia enquanto está na idéia.

E do mesmo modo pode-se dizer perfeição objetiva, ou artifício objetivo, etc.; pois tudo que percebemos como [estando] nos objetos das idéias, está objetivamente nas próprias idéias.

IV. Isso mesmo é dito estar *formalmente* nos objetos das idéias, quando está neles tal qual o percebemos; e *eminentemente*, quando não está de fato como tal, mas tão grande que possa fazer as vezes dele.

Nota que, quando digo que a causa contém eminentemente as perfeições de seu efeito, quero indicar que a causa contém as

perfeições do efeito de modo mais excelente que o próprio efeito. Vê também o ax. 8.¹

V. Toda coisa na qual está imediatamente, como em um sujeito, ou pela qual existe algo que percebemos, isto é, alguma propriedade ou qualidade ou atributo cuja idéia real está em nós, chama-se *substância*.

E com efeito não temos outra idéia da própria substância, precisamente tomada, senão que é uma coisa em que formal ou eminentemente existe o algo que percebemos, ou seja, que está objetivamente em alguma de nossas idéias.

VI. A substância em que o pensamento está imediatamente chama-se *mente*.

Falo aqui em mente de preferência a alma, porquanto o nome alma é equívoco e amiúde utilizado para coisa corpórea.

VII. A substância que é sujeito imediato da extensão e dos acidentes que pressupõem a extensão, como os da figura, da situação, do movimento local, etc., chama-se *corpo*. Já se é uma só e mesma substância que se chama de mente e de corpo ou se são duas diversas, caberá depois investigar.

VIII. A substância que entendemos ser por si sumamente perfeita, e na qual não concebemos absolutamente nada que envolva algum defeito ou limitação de perfeição, chama-se *Deus*.

IX. Quando dizemos que algo está contido na natureza ou conceito de alguma coisa, é o mesmo que se disséssemos que isso é verdadeiro dessa coisa ou dela pode ser verdadeiramente afirmado.

X. Duas substâncias são ditas distinguir-se realmente quando cada uma delas pode existir sem a outra.

Omitimos aqui os postulados de Descartes² porque na seqüência nada concluímos a partir deles; no entanto, rogamos seriamente aos leitores que os leiam até o fim e os considerem por uma atenta meditação.

* O texto latino que tomamos por base, e será oferecido ao leitor, é o da edição de Gebhardt (SPINOZA OPERA, Heidelberg, Carl Winters Universit tBuchhandlung, 1972, v. 1); corrigimos apenas duas evidentes falhas de impressão. Dentre as tradu es consultadas, gostaríamos de destacar duas que nos foram de particular ajuda: a de Atilano Domínguez (TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO, PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE DESCARTES, PENSAMIENTOS METAFÍSICOS, Madri, Alianza, 1988) e de Emanuela Scribano (PRINCIPI DELLA FILOSOFIA DI CARTESIO. PENSIERI METAFISICI, Bari, Laterza, 1990).

** Professor do departamento de Filosofia da USP.

¹ Este axioma não está aqui traduzido, pois aparece são numa segunda rodada de axiomas. Vide infra, nota 6.

² Espinosa se refere aos postulados contidos nas RAZÕES GEOMÉTRICAS, texto cartesiano encontrado ao final das SEGUNDAS RESPOSTAS, de onde provêem, com ligeiras modifica es, as defini es aqui apresentadas.

AXIOMAS

I. Não alcançamos o conhecimento e a certeza de uma coisa ignorada senão pela certeza e conhecimento de outra, que lhe é anterior em certeza e conhecimento.

II. Dão-se razões que nos fazem duvidar da existência de nosso corpo.

Em realidade, isso foi mostrado no Prolegômeno e por isso é posto aqui como axioma.³

III. Caso tenhamos algo além da mente e do corpo, isso nos é menos conhecido que a mente e o corpo.

É de notar que estes axiomas nada afirmam sobre coisas fora de nós, mas apenas sobre o que constatamos em nós enquanto somos coisas pensantes.

PROPOSIÇÃO I

De coisa alguma podemos estar absolutamente certos enquanto não soubermos que existimos.

DEMONSTRAÇÃO

Esta proposição é patente por si, pois quem absolutamente não sabe que é, simultaneamente não sabe que está afirmando ou negando, isto é, que certamente ele afirma ou nega.

É de notar aqui que embora afirmemos ou neguemos muitas coisas com grande certeza, sem atentar ao fato de existirmos, todavia, a não ser que se pressuponha isso como indubitável, tudo poderia ser colocado em dúvida.

PROPOSIÇÃO II

Eu sou *deve ser conhecido por si.*

DEMONSTRAÇÃO

Se negas, então não virá a ser conhecido senão por outro, cujo conhecimento e certeza (pelo ax. 1) será em nós anterior a este enunciado: *eu sou*. Ora, isto é absurdo (pela prop. preced.); logo, deve ser conhecido por si; c. q. d.⁴

³ O leitor encontrará uma tradução deste Prolegômeno, de nossa lavra, em apêndice a Descartes, MEDITAÇÕES METAFÍSICAS, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

⁴ C. Q. D. (“como queríamos demonstrar”) é a fórmula utilizada para traduzir o latim Q. E. D. (*quod erat demonstrandum*, literalmente “o que era a demonstrar”).

PROPOSIÇÃO III

Eu sou, *enquanto eu é uma coisa que consta de corpo, não é o primeiro conhecido nem o é por si.*

DEMONSTRAÇÃO

Há certas [razões] que nos fazem duvidar da existência de nosso corpo (pelo ax. 2.); logo (pelo ax. 1), não alcançamos a certeza dele senão pelo conhecimento e pela certeza de outra coisa que lhe é anterior em conhecimento e certeza. Logo, este enunciado: *eu sou, enquanto eu é uma coisa que consta de corpo, não é o primeiro conhecido nem o é por si*; c. q. d.

PROPOSIÇÃO IV

Eu sou *não pode ser o primeiro conhecido senão enquanto pensamos.*

DEMONSTRAÇÃO

Este enunciado: *eu sou uma coisa corpórea ou que consta de corpo, não é o primeiro conhecido* (pela prop. preced.); e tampouco estou certo de minha existência enquanto consto de outra coisa além da mente e do corpo, pois se constamos de alguma outra coisa diversa da mente e do corpo, ela nos é menos conhecida que o corpo (pelo ax. 3); portanto, *eu sou não pode ser o primeiro conhecido senão enquanto pensamos*; c. q. d.

COROLÁRIO

Daí é patente que a mente, ou seja, a coisa pensante, é mais conhecida que o corpo.

Para uma explicação mais abundante, porém, leiam-se os art. 11 e 12 da parte I dos Princípios.⁵

ESCÓLIO

Cada um percebe certissimamente que afirma, nega, duvida, entende, imagina, etc., ou seja, que existe duvidando, entendendo, afirmando, etc., ou, numa palavra, *pensando*; e não pode colocar isso em dúvida. Pelo que este enunciado: *penso, ou seja, sou pensante*, é o único (pela prop. 1) e certíssimo fundamento de toda a filosofia. E como nas ciências, para estarmos certíssimos das coisas, nada mais pode ser buscado nem desejado senão deduzir tudo a partir de princípios firmíssimos e torná-los tão claros e distintos quanto os princípios a partir de que são deduzidos, segue-se claramente que cabe ter por verdadeiríssimo tudo que

⁵ Observe-se que a remissão é aos PRINCÍPIOS DE FILOSOFIA, obra de Descartes.

nos é tão evidente e que percebemos tão clara e distintamente quanto nosso princípio já descoberto, e tudo que de tal forma convém com esse princípio e de tal forma depende desse princípio que, caso queiramos duvidar disso, também desse princípio caberá duvidar. Porém, para proceder quão cautelosamente possível no recenseamento dessas coisas, de início admitirei por tão evidente e por tão clara e distintamente percebido por nós apenas o que cada um observa em si, enquanto pensante. Como, por ex., que quer isso ou aquilo, que tem tais idéias certas e que uma idéia contém em si mais realidade e perfeição que outra, quer dizer, aquela que contém objetivamente o ser e a perfeição da substância é de longe mais perfeita que aquela que contém apenas a perfeição objetiva de algum acidente; aquela, enfim, do ente sumamente perfeito é a mais perfeita de todas. Tais coisas, repito, percebemos não apenas tão evidente e tão claramente, mas talvez até mais distintamente; pois não apenas afirmam que nós pensamos, mas também de que modo pensamos. Continuando, também diremos que convém com esse princípio aquilo que não pode ser colocado em dúvida a não ser que simultaneamente seja colocado em dúvida nosso fundamento inconcusso. Como, por ex., caso alguém queira duvidar se algo se faz a partir do nada, poderá simultaneamente duvidar se nós, enquanto pensamos, somos; pois se posso afirmar algo do nada, a saber, que pode ser causa de alguma coisa, poderei simultaneamente com o mesmo direito afirmar a partir do nada o pensamento e dizer que não sou nada enquanto penso. E como isso me é impossível, também me será impossível pensar que algo se faça a partir do nada. Considerado isso, decidi pôr aqui diante dos olhos com ordem as coisas que presentemente nos parecem necessárias para que possamos passar adiante e acrescentá-las ao número de axiomas, visto que são propostas como axiomas por Descartes ao fim das RESPOSTAS ÀS SEGUNDAS OBJEÇÕES, e não quero ser mais cuidadoso que ele. Contudo, para não me afastar da ordem já começada, esforçar-me-ei em de alguma forma tornar essas coisas mais claras e mostrar de que modo uma depende da outra e todas dependem deste princípio: *eu sou pensante*, ou com ele convém por evidência e razão.⁶



⁶ Na seqüência, Espinosa proporá mais 8 axiomas tomados diretamente ao texto cartesiano das RAZÕES GEOMÉTRICAS, imprimindo-lhes porém uma nova ordenação.

DIREITO DE GUERRA E DIREITO COMUM NA POLÍTICA SPINOZISTA *

LAURENT BOVE

TRADUÇÃO DE BERNARDO BARATA RIBEIRO ** E MARCELO BARATA RIBEIRO ***

REVISÃO DO TEXTO PELO CÍRCULO DE LEITURA SPINOZA & A FILOSOFIA

Eu abordarei a questão referente às relações entre guerra e justiça a partir de três passagens do TRATADO POLÍTICO¹.

A primeira passagem é constituída pela integralidade do parágrafo 23 do capítulo II. Spinoza escreve: “Tal como o pecado e a obediência não podem, consideradas em seu sentido estrito, ser concebidas senão no cerne de um Estado, dá-se o mesmo com a justiça e a injustiça. De fato, não há nada na natureza que se possa dizer pertencer de direito a um e não a outro. Pelo contrário, todas as coisas são de todos, isto é, pertencem a todos aqueles que dispõem do poder para delas se apropriar. Num Estado, pelo contrário, a partir do momento em que o direito comum estabelece aquilo que pertence a cada um, será *justo* o homem que tenha uma vontade constante de atribuir a cada um o que é seu. Pelo contrário, será *injusto* o homem que se esforçar para tornar seu aquilo que pertence a outros”.

No parágrafo 5 do capítulo III, Spinoza escreve: “Vemos, portanto, que cada cidadão, longe de ser seu próprio mestre, depende da cidade, perante a qual ele é obrigado a executar todas as ordens, não possuindo aí nenhum direito de decidir aquilo que é justo ou injusto, piedoso ou ímpio. Pelo contrário, uma vez que o corpo do Estado deve ser conduzido como que por um só pensamento, e que, por conseqüência, a vontade da cidade deve ser tida como sendo a vontade de todos, aquilo que a cidade declarar justo e bom deve ser considerado como tendo sido declarado por cada um. Portanto, mesmo que um súdito julgue iníquos os decretos da cidade, ele não será menos obrigado a executá-los”.

* Optamos por manter a numeração original das notas de rodapé. Contudo, inserimos, na forma de ASTERISCO, notas concernentes à tradução.

** Doutorando em CIÊNCIA POLÍTICA pelo INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO - IUPERJ.

*** Economista formado pela PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO - PUC-RIO.

¹ Citamos o TRATADO POLÍTICO em nossa edição de 2002, Clássicos da Filosofia, tradução de Émile Saisset (que nós revisamos).

O terceiro fragmento é o parágrafo 4 do capítulo V. Spinoza escreve: “De uma cidade em que os súditos não pegam em armas unicamente em razão do terror que os paralisa, deve-se dizer, não que aí haja paz, mas antes que a guerra aí não tem lugar. Pois a paz não é a ausência de guerra. É uma virtude que nasce da força da alma, e a verdadeira obediência (conforme o parágrafo 19 do capítulo II) é uma vontade constante de executar tudo aquilo que deve ser feito segundo o decreto comum da cidade. Do mesmo modo, uma cidade em que a paz não possui outra base senão a inércia dos súditos, os quais se deixam conduzir como um rebanho e não são habituados senão com a servidão, merece mais o nome de solidão do que o de cidade”.

Como se pode constatar, os dois primeiros fragmentos, tal qual em Hobbes, contêm estritamente a definição de justiça em termos de decreto comum da Cidade e, com isso, uma problemática da obediência ao poder soberano, que, legalmente, define a justiça. Sabe-se que Spinoza recusa radicalmente toda transcendência do valor e, igualmente, todo “absoluto” do valor de Justiça num sentido religioso, metafísico ou moral. O escólio da proposição 9 da ÉTICA III diz que nós não nos esforçamos por nada, não queremos nem desejamos alguma coisa porque a julgamos “boa” em si; mas que, ao contrário, “nós julgamos que uma coisa é boa porque nos esforçamos por ela, porque a queremos, a apeteçemos e desejamos”². Não existe justiça como “valor” senão do ponto de vista do desejo e da imaginação dos homens. Segundo a verdade efetiva das coisas, a idéia de justiça, estabilizada, partilhada, somente pode ser referida à definição que dela dá um Estado, isto é, a instituição soberana, no âmbito do direito comum, de uma imaginação ou de um desejo

² Adotamos para a ÉTICA, a tradução de Charles Appuhn (Ed. Garnier-Flammarion). *Idem* para as outras obras, salvo para o TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO que nós citamos na tradução de Jacqueline Lagrée e de Pierre-François Moreau, PUF, 1999 *.

* No que toca à ÉTICA, preferimos recorrer à tradução elaborada por Tomaz Tadeu, editada pela Autêntica em 2007.

partilhados, constituindo, assim, um mundo comum. A adequação perfeita de um mundo comum e de um Estado particular, segundo a formação de uma comunidade que se pode chamar de “substancial”, é o Estado hebreu primitivo, fundado por Moisés³. Contudo, em todo Estado (seja ele bárbaro ou civilizado), o direito comum do Estado determina uma justiça, “a” justiça, mesmo se este Estado não é teocrático. E desse modo, qualquer outra idéia ou qualquer definição diferente de justiça, independente do Estado, mostra-se, portanto, u-tópica (isto é, sem lugar, senão entre os desejos e as imaginações que não encontraram expressão jurídico-política comum...). E pode-se dizer o mesmo da “justiça”, tal como concebida ou imaginada pela razão especulativa dos “filósofos”. Também ela tomba diante da crítica spinozista e isto desde o primeiro parágrafo do TRATADO POLÍTICO, onde Spinoza escreve que os filósofos – que “vêm os homens não tais como são (isto é, como seres de desejos e de paixões⁴), mas tais como eles queriam que os homens fossem (isto é, como seres de razão⁵)” – escreveram, no lugar de uma ética ou de uma política, uma “sátira; e jamais conceberam uma política que pudesse ser posta em prática, mas antes uma quimera aplicável ao país da Utopia ou à idade do ouro, em que a arte dos políticos era seguramente supérflua”.

Ao afirmar que não existe definição de justiça senão em e através de um Estado, Spinoza parece colocar-se na posição de um positivismo jurídico, tal como pode se ler, na mesma época, em Hobbes.

Contudo, o terceiro fragmento citado se diferencia claramente de Hobbes quanto à concepção da paz, a qual é implicada por uma vida humana comum segundo o Direito da cidade, sendo este direito também comum, uma vez que o autor do DE CIVIS só compreende a paz como um tempo de ausência de guerra⁶.

Spinoza, ao escrever, pelo contrário, que a paz não é a ausência de guerra, mas a afirmação positiva

de uma obediência como “virtude que nasce do vigor da alma de cada um”, introduz a idéia de que, se é de fato o Estado que – conforme o direito comum – determina a justiça de uma vida humana, tal justiça, entretanto, pode ser também avaliada do ponto de vista da virtude que este Estado é capaz de produzir junto aos seus próprios súditos. Isto nos leva necessariamente à distinção dos Estados de acordo com sua organização e sua aptidão para produzir um mundo comum dentro e pela operatividade de um direito que Spinoza nos diz ser mais ou menos “plenamente exercido”. É isto que pode ser lido no parágrafo 3 do capítulo V do TRATADO POLÍTICO: “Ora, assim como é necessário imputar à organização da cidade os vícios dos súditos, sua excessiva licenciosidade e seu espírito de revolta, do mesmo modo, as virtudes dos súditos e sua adesão às leis devem ser atribuídas à virtude da cidade e ao seu direito plenamente exercido”.

Há então necessariamente uma justiça dentro do Estado e pelo Estado, que é engendrada por um Direito comum. Este direito do Estado (ou da cidade) se exerce ou se afirma, contudo, dentro de uma plenitude mais ou menos ampla. De fato, de acordo com a formulação de Spinoza, todo Estado envolve um “Direito absoluto”, mas nem toda cidade (*civitas*) entra necessariamente na plena posse de este Direito: ela exerce ou afirma um direito que não é necessariamente “inteiramente absoluto”. O exercício “inteiramente absoluto” (*omnino absolutum*) do Direito comum, constitutivo de um mundo que se deve chamar “plenamente” comum, não será senão aquele exercido em democracia. A democracia que eleva então a cidade – e, igualmente, o Direito comum – à estratégia ótima de afirmação do *conatus* do Corpo coletivo da *Civitas*.

Dessa forma, diferentemente de Hobbes, Spinoza estabelece, graças à mediação da paz como virtude (trata-se tanto da virtude da cidade dentro de sua auto-organização quanto da virtude que esta organização permite aos seus súditos), uma correlação necessária entre a justiça do Estado (ou dentro do Estado e pelo Estado) e aquilo que ele denomina “uma vida humana”. Isso introduz um segundo critério de definição da idéia de justiça, correlativa do Direito comum. Com efeito, no parágrafo 5 do capítulo V, que se segue ao terceiro fragmento citado previamente, Spinoza escreve: “Quando digo que o melhor Estado é aquele em que os homens vivem na concórdia, entendo desta maneira que vivem um vida humana (*vitam humanam intelligo*); uma vida que não é definida

³ Cf. particularmente os capítulos V e XVII do *TTP*. V. também que nosso comentário em *LA STRATÉGIE DU CONATUS. AFFIRMATION ET RÉSISTANCE CHEZ SPINOZA*, ed. Vrin, 1996, capítulo VII, 3, pp. 198-206 e capítulo VIII, pp. 207-228; e a Introdução à edição do TRATADO POLÍTICO, *op. cit.*, p. 48-72.

⁴ Este adendo foi acrescentado por nós.

⁵ *Idem*.

⁶ Pode-se ler, com efeito, no capítulo I, artigo 12 do *CIDADÃO*: o que é a guerra “senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos?” O tempo restante é denominado paz”, *Do CIDADÃO*, trad. de Renato Janine Ribeiro, Ed. Martins Fontes, 1992.

pela circulação do sangue e outras funções comuns a todos os animais, mas principalmente pela verdadeira vida do espírito, pela razão e pela virtude”.

Ora, esta correlação necessária – como exigência ético-política – entre “justiça” (do Estado, dentro do Estado e pelo Estado) e “uma vida humana”, não pode ser realmente compreendida (em seu sentido estritamente spinozista e, portanto, original) senão por sua inscrição sobre o plano de imanência de uma ontologia política da afirmação da potência como Direito e como Direito comum⁷.

Spinoza estabelece uma identidade entre “virtude” e “potência”. Com efeito, na definição 8 da ÉTICA IV, ele afirma: “por virtude e potência compreendo a mesma coisa”. E acrescenta: “a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza”. A virtude, como potência, é então outro nome da autonomia ou da liberdade efetiva do direito natural.

Esta potência, que é uma “essência ativa” e que, de maneira imanente, é para Spinoza constitutiva de todo o real, é aquela – como vimos na constituição do Estado – da “multidão”.

A idéia de “justiça” se submete à mesma divisão que atravessa a idéia de soberania. A justiça, articulada à soberania da potência da multidão, ultrapassa o quadro jurídico-político instituído. É por esta razão que o modelo maquiaveliano da guerra – e não o hobbesiano do contrato – se impõe no cerne da análise política spinozista.

Spinoza distingue, como sabemos, a soberania – que possui inalienavelmente a multidão no exercício da potência de seu direito comum natural e soberano – e o direito comum ou a “soberania do Estado” (segundo a formulação de TP IV, 2), enquanto este direito é detido “absolutamente” por um poder instituído, ele próprio chamado “soberano”.

A afirmação segundo a qual o “direito que se define pela potência da multidão” é a própria soberania conduz Spinoza a abrir uma divisão entre o Corpo do Estado, que deve ser conduzido como que por uma única mente segundo a vontade do poder soberano instituído (*imperii corpus una veluti mente duci debet*), “e” a vontade da cidade (ou o Corpo do Estado por inteiro), que deve ser tida pela vontade de todos (*civitas voluntas*

pro omnium voluntate habenda est). O maior problema político enfrentado pelo TRATADO POLÍTICO é o de pensar a possibilidade de uma adequação de duas vontades: a do soberano (*imperium*) e a da cidade (*civitas*). Teoricamente (como no paradigma hebreu, mas que é o paradigma de uma democracia para um povo juvenil), a vontade do poder soberano instituído deveria ser necessariamente a vontade da cidade, e o poder supremo (*imperium*) seria, então, racionalmente e inteiramente absoluto... Dito de outra maneira, o exercício do poder instituído seria a afirmação estratégica, racional “absoluta” de um “direito absoluto” plenamente exercido. Mas, na prática, na realidade efetiva da coisa política, este absolutismo do *imperium* se afirma de maneira tanto mais violenta (como um “poder absoluto” que Spinoza opõe conceitualmente ao “direito absoluto” plenamente exercido) quanto este Direito, suposto comum, é muito fragmentário e faccioso* (ele não exprime senão o interesse de alguns poucos) e que a vontade comum da cidade tiver de ser, à força, assujeitada à vontade daquele ou daqueles que detêm o poder soberano, donde, como constata Spinoza desde o início do TRATADO POLÍTICO (parágrafo 2), decorre a péssima reputação dos Políticos que, sob influência do medo de uma multidão naturalmente ingovernável e rebelde (e que eles devem, no entanto, afrontar e conduzir), são antes levados a tratar seus súditos como inimigos do que velar pelos interesses de cada um e pela segurança de todos.

Como para a soberania – a qual pode ser considerada, simultaneamente, uma potência constituinte (a da multidão que necessariamente ultrapassa o jurídico-político) bem como um poder instituído pelo próprio Estado –, a “justiça” vai ser dita de acordo com duas figuras que podem seja se conciliar numa paz verdadeira do Corpo político, tornando possível “uma vida humana”, seja se dividir, fazendo assim entrar o Corpo político num regime de guerra implícito ou explícito, segundo a capacidade de revolta ou de resistência da multidão em face da violência do poder soberano instituído.

A radicalidade de Spinoza está em nos dizer que, na ausência da adequação entre a vontade do soberano e a da cidade (adequação que é “tão difícil quanto rara” visto que ele próprio reconhece, no início do seu último parágrafo do capítulo VII do TP, que nenhum Estado foi instituído segundo as condições

⁷ Trata-se de um Direito comum do Estado que é também constituinte do Estado e que pode, assim, de acordo com algumas circunstâncias, desfazer o próprio Estado e mudar-lhe a forma...

* No original, *partiel et partial*.

de uma paz verdadeira), é bem um regime de guerra, latente ou manifesto, que reina necessariamente no próprio cerne do mundo considerado comum. Spinoza nos conduz então a uma solução política de afirmação positiva da paz que repousa paradoxalmente sobre o reconhecimento afirmado do direito de guerra da multidão como direito de resistência à dominação. Para que uma adequação entre as duas vontades (a da cidade e a do soberano) possa realmente se afirmar e se manter, isto é, para que o comum do Direito comum do Estado possa afirmar o Direito comum da multidão, é sobre o direito de guerra (o *jus belli*) da própria multidão – ou seja, o desejo de cada um de não ser dirigido por seu igual⁸ [e o vivo sentimento de injustiça experimentado se este desejo for desprezado] – que deverá se apoiar o regime de paz verdadeira e “uma vida humana”, numa vigilância permanente em face do exercício do poder soberano instituído.

Isso mostra que Spinoza efetivamente se distanciou do modelo jurídico da soberania e da justiça hobbesiana, que concebe o comum a partir da transcendência do Estado. Desse modo, Spinoza abre a reflexão política para a realidade das coisas tais como elas são, e, assim, reflete sobre o realmente comum através do modelo maquiaveliano da guerra.

Quando Jarig Jelles, na CARTA 50, interroga Spinoza sobre a diferença em relação a Hobbes quanto à política, Spinoza responde: “a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural”*. Ou seja, para retomar, por nossa conta, a famosa fórmula de Clausewitz, mas que é necessário inverter, “a política, na ordem civil, é a continuação da guerra por outros meios[...]”. É necessário, contudo, precisar esta fórmula brutal em sua significação propriamente spinozista, dizendo que a política é efetivamente a continuação do exercício dos direitos de natureza (que são quantidades de potência), mas se este exercício passa por divisões, afrontamentos e conflitos, ele passa também (necessariamente-sempre) por cooperações e alianças. Logo, a constituição de um comum. É assim que para

afirmar e definir este comum como Direito comum em meio a um mundo conflituoso, atravessado por uma guerra latente, Spinoza desenvolverá uma política democrática de contra-poderes [apoiada sobre uma aptidão ao sentimento de injustiça *sob certas condições*]. Nos capítulos VI a X do TRATADO POLÍTICO, ele se esforçará, com efeito, em mostrar que um Estado, seja na forma monárquica ou aristocrática, pode de fato funcionar como uma cidade na qual se pode viver uma vida verdadeiramente comum e humana, contanto que, por meio de dispositivos de contra-poderes, fundados sobre o direito de guerra, seja possível expulsar progressivamente desses Estados aquilo sobre o que eles são ordinariamente (quer dizer, historicamente) fundados: a saber, a dominação do homem pelo homem, ou, mais precisamente, a dominação de um mundo comum por outro, de uma “nação” por outra “nação”, e isso até mesmo no seio de um mesmo Estado (como é o caso de nobres ou de patrícios sobre a plebe, numa aristocracia). É esta expulsão da dominação (mesmo aquela de um poder que seria o de *experts* ou profissionais da política cujas aptidões justificariam a função de determinar o que deve ser o comum) que separa radicalmente Spinoza de Hobbes. Um ponto de vista imanente e maquiaveliano sobre os processos efetivos de constituição de uma vida humana (Spinoza). E, de outro lado, a interpretação jurídico-política, sob a forma da transferência de direito e do contrato, destes mesmos processos, do ponto de vista do poder soberano instituído (Hobbes).

O estado de natureza de Spinoza – fora do Estado como na sua continuação no seio mesmo do Estado – é o estado das relações de força e, correlativamente, a expressão do que *podem* as estratégias dos *conatus*. Isso nada tem a ver com a abstração teórica do direito de natureza hobbesiano. Contra Hobbes, Spinoza revela entre o estado de natureza e o estado civil uma continuidade efetiva que o autor do LEVIATHAN desejou esconder (ou exorcizar, na obsessão que tinha por guerras civis...). Mas enfatizando esta continuidade, Spinoza desvela por aí mesmo a real natureza da paz *comum* instaurada pelo contrato hobbesiano. A saber – paradoxalmente, visto que se tratava segundo Hobbes, para construir um mundo comum, de escapar pela transferência de direitos naturais e o contrato, de escapar da guerra de todos contra todos – a saber, então, a instituição de um regime de guerra implícito que dilacera o comum e tende a destruí-lo.

⁸ Cf., a este respeito, nosso artigo, “Politique: ‘j’entends par là une vie humaine’. Démocratie et orthodoxie chez Spinoza”, MULTITUDES n° 22, PHILOSOPHIE POLITIQUE DES MULTITUDES (2) outono de 2005, p. 63-76.

* Utilizamos a tradução feita por Marilena Chauí e publicada na coleção OS PENSADORES, editada pela Abril Cultural em 1973.

A paz hobbesiana é, pois, aos olhos de Spinoza, a guerra tácita, aberta, em nome da segurança e da paz, e a título “soberano” de defensor da paz contra a multidão, ilusoriamente privada do exercício de seu Direito de constituir, por si mesma, o comum e a razão do comum, segundo um Direito absoluto plenamente exercido. Spinoza tratará efetivamente toda dominação política como a instituição soberana, efetiva, ainda que secreta, de uma lógica de guerra como via de exercício legal – segundo o Direito comum – da soberania. Trata-se de um exercício que define uma “justiça” – uma vez que não há justiça senão no e pelo Direito comum do Estado –, mas uma justiça e um direito instrumentalizados por uma lógica de guerra que divide efetivamente o mundo *suposto comum*... É desta maneira que Spinoza pode escrever – e isso se aplica a todas as monarquias de seu tempo, e mesmo para todos os Estados de seu tempo – que o Estado monárquico “é na realidade um estado de guerra onde somente o exército é livre, enquanto que todo o restante é submisso” (TP VII, 22).

Se lembrarmos da afirmação de Spinoza, no parágrafo 6 do capítulo XX do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO, a saber, que a finalidade da república é a liberdade e que, por isso mesmo, a função do Estado não pode consistir em transformar homens em “animais” nem em “autômatos”, ou seja, em seres privados do mundo comum e do poder de construí-lo, pode-se dizer, inversamente, que as duas tendências contra as quais se deve necessariamente construir um mundo comum (e um Corpo político resistente em regime de paz) são a automação e a animalização de seus súditos. A automação (que pode ser também uma servidão “alegre” quanto à satisfação de necessidades, como pode ter sido o caso no Estado primitivo dos hebreus se este tivesse sido efetivamente perfeito) ou a animalização, segundo um regime de guerra levado até o terror que apaga toda comunidade e “no qual, diz Spinoza, damos o nome de paz à escravidão, à barbárie e à solidão” (e, ainda no TP VI, 4, Spinoza fornece um exemplo oriental: o Estado turco)⁹.

Daí a importância de uma reflexão sobre o significado da “verdadeira obediência”, na ordem de uma Livre República, obediência que não pode ser nem

automatizada nem *animalizada*. Se, em teoria (a jurídico-política da soberania), a idéia de justiça e de paz está de fato ligada à questão da obediência (portanto, à representação de uma Lei que o súdito deve respeitar), *na prática*, a idéia de justiça e de paz está ontologicamente ligada a uma problemática da “prudência”¹⁰, ou da estratégia. Isto é, está ligada às condições efetivas da afirmação imanente da potência da multidão no Estado, *para* o exercício de uma “vida humana”, e mesmo às condições de exercício de uma afirmação comum resistente às lógicas de guerras automatizantes e animalizantes da dominação. E sobre o plano de imanência da ontologia spinozista, tal resistência é a afirmação de uma potência comum segundo a dinâmica de um verdadeiro regime de paz. É a *guerra dos justos*, a da (e pela) igualdade e da (e pela) radicalidade democrática, que exprime a prática comum constituinte do desejo de cada singular de não ser dirigido por seu igual.

O exemplo histórico exposto por Spinoza para ilustrar suas considerações sobre a reforma necessária dos Estados a fim de que escapem das lógicas de dominação é suficientemente esclarecedor: sobre a formação do Estado aragonês no século XI (TP VII, 30). Este exemplo mostra que não há justiça senão no e pelo estabelecimento de um Direito comum, no e pelo Estado, mas, contudo:

1. Esta justiça é tanto mais equitativa quanto mais for a expressão efetiva da vontade de todos em conjunto (em que também não escapa, *de fato e historicamente*, da afirmação singular dos valores e dos significados de uma imaginação comum particular, ou seja, da obstrução [clôture] mental da nação);

2. Que esta equidade ou esta justiça, apoiadas sobre a vontade de todos, deve se impor de fato ao exercício do poder soberano (do *imperium*); e que, mesmo na formação do Estado, o estabelecimento da equidade e da promoção de forças (que suportam esta justiça e que podem defendê-la), deve necessariamente preceder, como movimento potente e constituinte, o exercício instituído do poder

⁹ Cf. nosso estudo “Spinoza. Le ‘Droit naturel propre au genre humain’, Une puissance commune de revendiquer des droits”, HUMANITÉS, organizado por Julie Allard e Thomas Berns, ed. Ousia 2005, p. 171-190. A noção de “solidão”, tanto em TP V, 47, quanto em VI, 4, evoca implicitamente Tácito, Vida de Agrícola, 30, *Ubi Ubi solitudinem faciunt pacem appellant* (“lá onde eles fazem um deserto, eles dizem que eles estabeleceram a paz”).

¹⁰ TP IV, 5: “Esta prudência não é uma obediência. É, ao contrário, a liberdade própria da natureza humana”. Cf. a este propósito, nossa Introdução ao TRATADO POLÍTICO (*op. cit.*): “De la prudence des corps. Du physique au politique”, em que explicamos a importância que deve ser atribuída a esta NOÇÃO.

soberano. De modo que a equidade, que consiste essencialmente na igualdade entre os homens (igualdade que, escreve Spinoza no *TP VII*, 20, é “uma das primeiras necessidades da comunidade política” cuja perda implica necessariamente a perda da “liberdade comum”, *TP X*, 8), esta equidade ou igualdade não é somente uma igualdade face à lei (como o sujeito da obediência faz abstratamente face à representação da Lei), mas ela é a igualdade dinâmica da afirmação potente e do gozo de um direito comum que *pode* fazer e que *pode* desfazer a lei. Desta igualdade, é necessário dizer que ela é de natureza ontológico-política e que ela abre o espaço-tempo de uma radicalidade democrática que se constitui em e por processos estratégicos e dinâmicos de um direito comum, que é a potência imanente e inalienável de indefinidamente abrir conjuntamente novos caminhos de liberdade e de paz, e inclusive o próprio processo da antropogênese. E isto, enquanto direito de resistência ativa contra a dominação, no próprio cerne da ordem civil.

Os aragoneses, com efeito, após uma guerra vitoriosa de libertação contra a dominação dos mouros, estavam livres para escolher o governo que desejassem. Eles desejaram, então, se dar um rei. Eles quiseram, no entanto, a fim de preservar inteiramente sua liberdade (adquirida durante sua guerra de independência), impor condições ao futuro rei (mas sem chegar a um acordo entre si quanto a essas condições...). Eles então pedem conselho ao Papa Gregório VII que, após ter firmemente desaprovado o desejo deles de viverem na monarquia, aconselha-os, antes de elegerem um rei, de se dotarem de “instituições equitativas e adequadas ao caráter nação”* (*TP VII*, 30). Antes de se darem um rei, os aragoneses constituirão um Direito comum a partir do seu próprio mundo de significações e de valores. E eles o fazem, mostra Spinoza, segundo o mesmo direito, a mesma potência ou a mesma virtude que lhes permitiu conduzir vitoriosamente, em conjunto, a guerra de libertação contra os mouros. A afirmação inalienável do direito natural soberano do povo aragonês se diz, pois, num único e mesmo sentido (o de um direito de

guerra aquém de toda ordem civil) assim como quando eles expulsam os inimigos de seu território, bem como quando eles constituem, juntos, o novo Direito, quer dizer, quando eles constroem comunitariamente a soberania do Estado. E este direito comum natural e constituinte – enquanto *jus belli* – não deverá jamais ser abandonado nem transferido a quem quer que seja. Uma vez instituído o Estado, este direito natural comum soberano deverá poder ser exercido na e pela própria afirmação do corpo comum e do Direito comum do Estado... mas também imediatamente contra toda tentativa de dominação desse corpo, venha ela do exterior ou do interior do Estado.

É sintomático que os aragoneses, destaca Spinoza, chamarão de “Justiça* (*Justiçia*)” não aquele que encarna o exercício do poder soberano (isto é, o rei), mas aquele que irá encarnar, no Direito comum, o exercício do contra-poder da soberania popular através de uma assembleia suprema que deverá “servir de contra-peso ao poder do rei [como os éforos em Esparta] e para regular com um direito absoluto os litígios que surgissem entre o rei e os cidadãos”. Assim, segue Spinoza, é o *Justiça* e a Assembleia que ele preside que detêm “o direito absoluto de revogar e anular todas as sentenças dadas contra qualquer cidadão [...] e mesmo pelo rei, de tal modo que qualquer cidadão teria o direito de chamar o rei perante este tribunal”.

O nome *Justiça* irá então, segundo a dinâmica de uma paz verdadeira, encarnar no e pelo exercício de contra-poderes soberano o direito de guerra ou o direito de resistência inalienáveis do povo aragonês, que este povo, segundo uma potência constituinte sempre posta em prática, mantém viva no coração mesmo de suas instituições. Esta Assembleia, presidida pelo *Justiça*, tinha efetivamente “o direito de escolher o rei assim como o direito de destituí-lo”. Esse Direito foi perdido em decorrência de intrigas, liberalidades e favores de um Rei nomeado Dom Pedro. Todavia, Spinoza ressalta, os aragoneses não cederam incondicionalmente: “Estipulando esta condição, pode dizer-se menos que aboliram do que corrigiram o direito anterior. Pois, como demonstramos nos §§ 5 e 6 do capítulo IV, é pelo direito de guerra, não pelo direito civil, que o rei pode ser privado do seu poder; à sua força os súditos não podem resistir senão pela força”.

O que significa fazer um uso pernicioso da autoridade? Seria transformar o exercício de uma

* Optamos, neste caso, por traduzir diretamente a partir do texto em francês, ao invés de recorrermos à tradução consagrada nos PENSADORES.

* *TP VII*, 30, linha 21: “Justiça” era o presidente do Conselho constituído pelos aragoneses.

função que é de gestão ou de “administração” da coisa pública, no exercício de uma “dominação”¹¹. Ora, esse deslocamento, segundo Spinoza, deve ser visto como uma passagem de um regime de paz verdadeira sob vigilância do direito de resistência ao regime efetivo de guerra levado pelo soberano contra seu próprio povo, seja esta guerra implícita ou explícita. O regime de guerra, é pois o Estado, enquanto administração da coisa comum ou enquanto república, que tende a ser destruído pelo exercício do próprio poder soberano... Daí a positividade ético-política da resistência que, contra a lógica de guerra, é este esforço de vigilância ou de reorganização de um mundo comum. Esforço cujo sentido é paradoxal uma vez que é uma afirmação constituinte da justiça e da paz que não podem verdadeiramente se exercer senão na preservação e na afirmação de um direito de guerra (ou de resistência). Mas em nenhum caso a atividade resistente da *multitudinis potentia*, que não pode se reduzir ao exercício do direito civil, não pode ser tida por um valor guerreiro. Esta resistência é essencialmente, em atos e pelos valores que ela põe – resistir à dominação é desejar e, de igual modo, dizer o valor comum –, um “sim” à vida, à solidariedade entre os homens, à liberdade comum e à paz verdadeira de um mundo verdadeiramente comum. Em seu princípio ontológico e constituinte, a resistência spinozista à dominação é, portanto, fundamentalmente anti-niilista. Ela, logicamente, não pode então, senão em sua perversão (a mentira e a má-fé), ser em si mesma e por si mesma portadora de terror, de dominação e de morte. Se este é o caso, ela se trai.

Colocando então a reivindicação do direito de guerra ou de resistência no coração mesmo do seu próprio funcionamento, para um bom funcionamento ou uma otimização [*optimalité*] da sua prudência ou da sua estratégia ético-política, a *civitas* democrática spinozista tende a indefinidamente expulsar de sua própria natureza, na sua afirmação mesma, o desejo de guerra ou de dominação tanto interno quanto externo, o qual indefinidamente, por esta afirmação dinâmica e comum, a cidade resiste.

Podemos, agora, responder à questão posta sobre o sentido da “verdadeira obediência”, correlata da justiça e da paz, num Estado democrático ou democratizado.

Para Spinoza, contrariamente ao projeto de Hobbes, tratar-se-á menos, para uma república livre, de produzir o mundo comum dos sujeitos racionais da obediência através do contrato, do que, antes, de formar

homens que sejam, ao contrário, capazes de resistir à coação que vão necessariamente exercer sobre seus corpos como sobre seus espíritos tanto o aparelho de Estado quanto as diferentes seitas (religiosas e políticas), que visam à hegemonia. Se é verdade, escreve Spinoza no TP IX, 14, que Sagonte sucumbe enquanto os romanos discutem, se enfrentam e deliberam, também é verdade, ele sublinha, que, “quando homens em pequeno número decidem tudo segundo a sua paixão, a liberdade e o bem comum perecem”!

A tensão própria da república livre spinozista é que ela é tanto mais perfeita na paz positiva, na felicidade, na virtude e na justiça que ela exprime, quanto ela se constitui segundo uma comunidade crítica ao extremo limite da passagem da obediência à sedição. É o fio da navalha da verdadeira democracia e de um mundo realmente comum. Quanto mais democrático um Estado é, mais ele se constitui no limite extremo da sua própria destruição possível, e menos nele o advento do estado de guerra, de dominação e/ou de revolta, será efetivamente receado, em razão mesmo da virtude e da potência afirmadas pelo Corpo comum. Na democracia, o consenso, a cada dia renovado, do desejo de viver em conjunto é, portanto, inseparável de um dissenso positivo e constituinte, aquele da vigilância de uma resistência comum à dominação. É, portanto, segundo forças de crítica e de resistência que vive autenticamente um mundo comum como paz verdadeira, isto é, o movimento real e imanente de constituição da realidade humana. É dizer, falando absolutamente, que a paz e a justiça à qual ela é intrinsecamente ligada não poderiam ser definidas somente por instituições ou por uma organização estatal particulares (quer dizer, um Estado que envolverá necessariamente sempre suas próprias estruturas de sujeição e de poder), mas que a paz e a justiça, na e pela constituição de um mundo comum, são de essência imanente e dinâmica, ou melhor, que elas são, elas mesmas, a essência da realidade coletiva enquanto república (*res publica*), e que elas afirmam explicitamente a agonística, o conflito, como a própria modalidade da potência de afirmação criadora de vida humana na justiça e na paz.



¹¹ A distinção *administratores-dominatores imperii* se encontra no TTP XVII [4], p. 554-555.

RESUMOS DOS ARTIGOS

OUTRA HISTORIA DE ROBINSONES, A TRAVÉS DEL SPINOZISMO LITERARIO

ALBERTO BEJARANO

RESUMEN

Desde que Charles Apuhn se interesó por el concepto de imaginación en Spinoza en los años veinte, algunos autores se han interesado por realizar lecturas filosóficas plurales que reubiquen el lugar de lo imaginario en el sistema spinozista. En particular, en los últimos años, el concepto de imaginación en Spinoza ha sido revisitado por autores como Deleuze, Moreau y Zourabichvilli. De dichas lecturas han surgido nuevas interpretaciones de la filosofía de Spinoza con respecto a la literatura y al arte en general. En esta ponencia se pretende pensar la relación de la filosofía de Spinoza con la literatura contemporánea, estudiando el caso del escritor francés Michel Tournier, y en especial, su libro VIERNES. Nuestro objetivo es pensar la actualidad de Spinoza y la influencia de su concepto de imaginación en el dominio de la literatura.

PALABRAS CLAVE: Spinoza. Deleuze. Michel Tournier.

ABSTRACT

Ever since Charles Apuhn started working on the concept of imagination in Spinoza during the 1920's, plural philosophical readings of the concept within the spinozist system have followed. In particular, during the last few years, the concept of imagination in Spinoza has been revisited by authors such as Deleuze, Moreau and Zourabichvilli. These readings have given birth to new interpretations of Spinoza's philosophy concerning literature and art in general. This paper intends to think the relationship between Spinoza's philosophy and contemporary literature, by studying the case of the French writer Michel Tournier, more particularly his book FRIDAY. Our objective is to think Spinoza's topicality and the influence of his concept of imagination in the dominion of literature.

KEY-WORDS: Spinoza. Deleuze. Michel Tournier.



SPINOZA'S SUBSTANCE: A REPLY TO CURLEY

ALEX GUILHERME

RESUMO

Espinosa veementemente defendeu em sua obra que uma, e só uma substância existe. Entretanto, o que exatamente Espinosa entendeu por substância tem sido motivo de grande debate entre os seus comentaristas. Neste artigo, eu proponho escrutinar uma interpretação moderna, e muito influente, da substância de Espinosa; esta interpretação foi proposta por Edwin Curley no seu livro SPINOZA'S METAPHYSICS. Este artigo está dividido em duas partes. Na primeira parte eu forneço ao leitor um resumo de como Curley interpreta a substância de Espinosa. Na segunda parte eu proponho duas objeções à interpretação de Curley, uma objeção textual e outra filosófica. Eu acredito que minhas objeções são muito danosas a esta interpretação, e conseqüentemente, esta deve ser rejeitada.

PALAVRAS-CHAVES: Substância. Espinosa. Edwin Curley.

ABSTRACT

Spinoza strongly maintained throughout his writings that one, and only one substance exists. But what exactly he meant by substance has been the source of much debate between his commentators. In this paper, I shall scrutinise a more modern, and very influential, interpretation of Spinoza's substance, which was put forward by Edwin Curley in his book *SPINOZA'S METAPHYSICS*. This paper will be divided into two parts. In the first part I shall provide the reader with an account of Curley's interpretation. In the second part I will put forward two objections, one textual and another philosophical, to Curley's interpretation. I believe my objections are very damaging to Curley's account, and thus, I argue that his reading must be rejected.

KEY-WORDS: Substance. Espinosa. Edwin Curley.

**CAUSALITÉ ET DÉTERMINATION AU SEIN DE LA DÉMARCHE ÉTHIQUE SPINOZIENNE**

ANDREA ZANINETTI

RÉSUMÉ

La démarche éthique spinozienne est conçue par Spinoza comme le chemin de l'Esprit vers sa propre libération. Cette libération se fait en trois étapes que Spinoza nomme les genres de connaissance: l'étape originelle d'où prend racine cette démarche (l'imagination), l'étape finale ou la béatitude de l'esprit (intuition) et, entre les deux, l'étape de transition qui est celle de la raison. Or il apparaît qu'un couple conceptuel, celui de causalité et de détermination, permet de décrypter ce qui se joue au sein de ce parcours de l'esprit. Si l'on suit en effet le mouvement de la démarche éthique de l'imagination à l'intuition en prenant soin de repérer ce qui est perçu au sein de chaque genre de connaissance en terme de causalité et de détermination, on remarquera qu'au cours du cheminement, la perception de la détermination fait graduellement place à celle de la causalité. Pour bien appréhender ceci, il est nécessaire d'établir la distinction entre les deux aspects de la causalité divine, soit la causalité externe ou d'engendrement (en rapport avec l'existence en acte des choses singulières) et la causalité interne ou immanente (en rapport avec l'essence intime de ces choses). En effectuant cette distinction on se rend compte que la causalité interne de Dieu, seul type de causalité à même de garantir l'éternité de notre essence, se conquiert à mesure que l'esprit se détache à l'égard de la causalité externe et des déterminations qu'elle engendre. Le deuxième genre de connaissance est à ce titre révélateur en tant qu'étape de transition, puisque l'esprit agit exclusivement sous l'égide de la causalité interne bien qu'il soit en rapport avec une extériorité soumise, elle, à la causalité externe. C'est le troisième genre qui se détache définitivement de tout rapport à l'extériorité (donc à la causalité externe) pour ne percevoir que l'essence intime des choses en relation directe avec la causalité immanente de Dieu. Il convient de préciser que le dépassement de l'extériorité est strictement corrélatif du dépassement de l'imagination, puisque c'est cette dernière qui seule perçoit la détermination.

MOT-CLÉS: Spinoza. Genres de Connaissance. Causalité. Détermination.

ABSTRACT

The spinozian ethical process is seen by Spinoza itself as the mind's path to liberation. This liberation take place in three steps, named types of knowledge : there is an original step (imagination), a final step (intuition) and in between a step of transition (the reason). Now it appears that the conceptual couple causality-determination allows us to decipher what is at issue during this ethical process. If we follow the movement of this process, from imagination to intuition spotting carefully what is exactly perceived within each type of knowledge in term of causality and determination, we will point out that the perception of determination gradually makes way for the perception of causality. In order to see clearly that pattern, it is necessary to make the distinction between the two aspects of

God's causality, i.e. the external causality (in relation with the actual existence of singular things) and the internal causality (in relation with the essence of these things). In making this distinction, we can clearly notice that internal causality - the only type of causality that guarantees the eternity of our essence - become integrated and active in ourselves in proportion with our mind's detachment from the external causality and therefore from the determinations caused by this type of causality. The second type of knowledge, as a type of transition, is interesting to analyze in this prospect because the mind is acting there under the exclusive power of internal causality, although it is in relation to an exteriority which is submitted to external causality. It's the third type of knowledge that is completely detached from external causality and determinations. It therefore allows us to perceive the essence of things directly related to the internal causality of God without any relation to exteriority. It's important to add that the detachment or withdrawal from the determination is strictly related to the detachment from imagination which is the only one to perceive determination.

KEY-WORDS: Spinoza. Types of knowledge. Causality. Determination.



SPINOZA: NOMINALISMO, REALISMO E MÉTODO GEOMÉTRICO

BERNARDO BIANCHI BARATA RIBEIRO

RESUMO

Spinoza nega qualquer instrumentalismo que possa implicar o caráter fundacional do seu método. Os nomes não são condição da razão, apenas a própria natureza o pode ser, porquanto sua potência é igual à sua essência. Assim, a semiologia recusa o espontaneísmo e deve ser denominada semiofísica.

PALAVRAS-CHAVES: Nominalismo. Linguagem. Instrumentalismo. Método. Razão.

ABSTRACT

Spinoza denies every sort of instrumentalism that may imply the foundational quality of his method. Names cannot be the condition for reasoning. Only nature can be so, for its power is the same as its essence. Therefore, semiology refuses spontaneousness and must be called semiophysics.

KEY-WORDS: Nominalism. Language. Instrumentalism. Method. Reason.



LA CRÍTICA DE SPINOZA A LOS TRASCENDENTALES

BORIS EREMIEV TORO

RESUMEN

En este trabajo pretendo investigar si Spinoza comprendió adecuadamente la exposición tomista de los trascendentales. Mis resultados apuntan a que no lo logró, sino que interpretó los trascendentales como conceptos nominales, esto es, como conceptos de la imaginación, pues su método lo obligaba a interpretarlos así, a fin de expurgar al entendimiento de las ideas que Spinoza consideraba confusas.

PALABRAS CLAVE: Trascendentales. Cosa. Uno. Verdad. Ente. Metodología. Nominalismo.

ABSTRACT

In this work my aim is to inquire if exists a right understanding of the Aquinas's explanation of the *transcendentia* in the commentaries that Spinoza made of them. My conclusion is that it does not exist, but Spinoza interpreted the transcendentals concepts in nominalistic terms, i.e, as ideas of imagination. This, because his method forced him to interpreted them in that way in order to expurgate the intellect from the ideas that Spinoza considered unclear.

KEY-WORDS: Trascendentals. Thing. One. Truth. Being. Methodology. Nominalism.



PERCEPCIÓN Y PLACER EN LA TEMPRANA MODERNIDAD:**LAS RESONANCIAS DE LEIBNIZ EN LA CONCEPCIÓN POSTMODERNA DEL CONSUMO**

CECILIA ABDO FEREZ

RESUMEN

El artículo rastrea el tratamiento que el siglo XVII da al concepto de placer, sobre todo en el filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz, pero también en la pintura flamenca y en Baruch de Spinoza. Leibniz argumenta sobre el concepto de placer, a través de la diferencia entre percepción y apercepción, es decir, de la posibilidad de distinguir o no las impresiones que cada perspectiva singular recibe del sistema de comunicación y movimiento constante que es la naturaleza. Se relaciona al placer, por un lado, con la perspectiva de sujeto y el trabajo perpetuo por la ampliación del conocimiento; por el otro, con el velamiento de ciertas impresiones –una especie de olvido que permite la actividad. Este velamiento es condición del consumo, en la definición de la contemporaneidad postmoderna propuesta por F. Jameson, comparación a la que se arriba en las conclusiones del presente texto.

PALABRAS CLAVE: Percepción. Apercepción. Placer. Inquietud. Consumo. Postmodernidad.

RESUMO

O artigo investiga como o século XVII conceitua o prazer, sobretudo no filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz, mas também na pintura flamenga e em Baruch de Spinoza. Leibniz argumenta sobre o conceito de prazer, através da diferença entre percepção e apercepção, ou seja, da possibilidade de distinguir ou não as impressões que cada perspectiva singular recebe do sistema de comunicação e movimento constante que é a natureza. Relaciona-se o prazer, por um lado, com a perspectiva de sujeito e o trabalho perpétuo pela ampliação do conhecimento; por outro, com o encobrimento de certas impressões – uma espécie de esquecimento que permite a atividade. Este encobrimento é condição do consumo, na definição da contemporaneidade pós-moderna proposta por F. Jameson, comparação a que se chega nas conclusões do presente texto.

PALAVRAS-CHAVE: Percepção. Apercepção. Prazer. Inquietude. Consumo. Pós-Modernidade.

**ESPINOSA E A TRADIÇÃO ESTÓICA: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE VONTADE**

LUIZIR DE OLIVEIRA

RESUMO

Este artigo procura apresentar breves apontamentos acerca do diálogo possível entre Espinosa e o Estoicismo no que se refere à noção de vontade. Para tanto, parte-se de uma discussão da proposição 48 da parte II de sua *Ética*, no intuito de circunscrever os pontos de contato que se podem estabelecer entre os dois sistemas de pensamento. O objetivo é tentar mostrar que, embora partindo de pressupostos aparentemente distintos, tanto os estoicos quanto Espinosa almejam compreender o que fundamenta o agir humano, seu campo de liberdade possível bem como as vias para se adequar pensamento e ação a fim de se atingir a *vita beata* de modo pleno e dentro dos limites possíveis aos homens, o que nos leva a abordar o problema da vontade a partir da distinção entre desejos e apetites.

Palavras-chave: Vontade. Representação. Livre Arbítrio. Ética. Felicidade.

ABSTRACT

This paper aims at introducing a brief inquiry into the possibility of a dialogue between Spinoza and Stoicism by means of a focus upon the notion of will. The point of depart is *Ethics*, II, proposition 48 in order to circumscribe the possible matching points to be found in both systems, namely spinozism and stoicism. The main objective is to defend that, although having apparently distinct presuppositions, Stoics and Spinoza as well aim at understanding the grounds of human action, its realm of action as well as the ways which can be used so as to adequate thought and action and thus thoroughly achieve the

vita beata provided that the human limitations are taken into account. That brings us into the problem of free will by means of a distinction between desires and appetites.

Key words: Free will. Representation. Ethics. Happiness.



ATEU DE SISTEMA OU LOUCO ÉBRIO DE DEUS?

O DEUS / NATUREZA DE BENTO ESPINOSA

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA

RESUMO

Neste texto propomos uma reflexão sobre o ateísmo de Espinosa, começando pela abordagem sucinta de dois modelos divergentes de leitura quanto à religiosidade do filósofo, procurando perceber as razões das mesmas. Recorreremos depois ao que Espinosa disse sobre o assunto, analisando algumas cartas nas quais se defende das acusações quanto à sua descrença, explicando o seu posicionamento. Num terceiro momento usaremos o TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO para reconstituir a visão cristológica de Espinosa. E a concluir o itinerário retomaremos o tema de Deus, contrastando as teses defendidas nos livros I e V da ÉTICA.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa. Ateísmo. Pierre Bayle. Novalis. Deus.

ABSTRACT

In this paper we propose a reflection on Spinoza's atheism starting with a succinct approach of the two diverging models of reading of his religiosity, looking for its reasons. For that we use what Spinoza itself said about it through the examination of his letters in which he defends himself of accusations of disbeliefs, explaining his beliefs. In a third moment we use the THEOLOGICAL- POLITICAL TREATISE to reconstitute Spinoza's view of Christ and to conclude we get back to the God theme, contrasting books I and V from the ETHICS.

KEY-WORDS: Espinosa. Atheism. Pierre Bayle. Novalis. God.



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 maio**

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.



FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO

Visando seguir uma padronização nacional, e facilitar o trabalho de editoração final da Comissão Editorial, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à Revista **Conatus**, que procurem redigir seus textos em conformidade com as novas regras ortográficas já em vigor. Também solicitamos adequarem seus artigos às Normas da ABNT, em particular às seguintes orientações:

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., a serem 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 ou RÉSUMÉ e MOT-CLÉS ou RESUMEN e PALABRAS CLAVE, 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

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

4.2 ARTIGOS EM PERIÓDICOS

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

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

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>>. Acesso em: 16 nov. 2008.

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 MAIO DE 2009.

Tiragem:
300 Exemplares