



**Revista**  
**CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 3 - NÚMERO 6 - DEZEMBRO - 2009

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2009 EdUECE/CMAF/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



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



A Revista **Conatus** ESTÁ INDEXADA NO DOAJ - DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS  
<http://www.doaj.org/>.

DISPONÍVEL TAMBÉM EM

<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/157526/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 3 - NÚMERO 6 - DEZEMBRO - 2009  
FORTALEZA, CEARÁ**

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

VOLUME 3 - NÚMERO 6 - DEZEMBRO - 2009

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

**PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY**

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

**CAPA /GRAPHICS EDITOR**

LEONARDO MOREIRA

**EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

**REVISÃO GERAL**

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

**IMPRESSÃO/PRINTING**

REPROGRAFIA DO CMAF - MIOLO

PÁDUA GRÁFICA - IMPRESSÃO DA CAPA E MONTAGEM

**TIRAGEM/CIRCULATION**

300 EXEMPLARES/COPIES

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



PRODUZIDO COM  
PAPEL RECICLADO

**CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US**

Revista **Conatus**

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

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

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

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

conatus@uece.br

gt\_spinoza@terra.com.br

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

VOLUME 3 - NÚMERO 6 - DEZEMBRO - 2009

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

**REITOR**

*Francisco de Assis Moura Araripe*

**VICE-REITOR**

*Antônio de Oliveira Gomes Neto*

**PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO**

*José Jackson Coelho Sampaio*

**CENTRO DE HUMANIDADES**

*Marcos Antonio Paiva Colares (Diretor)*

**MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

*Marly Carvalho Soares (Coordenadora)*

**EdUECE**

*Liduína Farias Almeida da Costa (Diretora)*

**GT BENEDICTUS DE SPINOZA**

*Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)*

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 3 - NÚMERO 6 - DEZEMBRO - 2009

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

## **EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

## **COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

JEFFERSON ALVES DE AQUINO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

LEONARDO MOREIRA

## **CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**HÉLIO REBELLO** - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

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

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

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

**MARILENA CHAUI** - PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

**MAURICIO ROCHA** - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UERJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

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

**PAULO DOMENECH ONETO** - UNIV. FED. DO RIO DE JANEIRO - UFRJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

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

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

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

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

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

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

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

VOLUME 3 - NÚMERO 6 - DEZEMBRO - 2009

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

**EDITORIAL**, p. 9

**ON BAYLE'S INTERPRETATION OF SPINOZA'S SUBSTANCE AND MODE**  
ALEX GUILHERME, p. 11

**IMANÊNCIA E POLÍTICA EM MAQUIAVEL E SPINOZA**  
BERNARDO B. BARATA RIBEIRO, p. 17

**UM SENTIMENTO DA INFÂNCIA EM SPINOZA**  
DANIEL NOGUEIRA, p. 27

**A POSTULAÇÃO DA IMANÊNCIA E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO ÉTICO  
E NO HERMENÊUTICO, EM BENEDICTUS DE SPINOZA**  
JOSÉ SOARES DAS CHAGAS, p. 33

**ESPINOSA COMO INSPIRAÇÃO PARA UMA FILOSOFIA AMBIENTAL**  
ROCHELLE CYSNE FROTA D'ABREU, p. 41

**DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS ENTRE ESPINOSA E BERGSON**  
RODRIGO TRAVITZKI, p. 59

**O MODELO DE RACIOCÍNIO UTILIZADO POR ESPINOSA  
NOS PENSAMENTOS METAFÍSICOS**  
SÉRGIO LUÍS PERSCH, p. 73

**CARTAS DE MALEBRANCHE A DORTOUS DE MAIRAN  
PRIMEIRA, SEGUNDA, TERCEIRA E QUARTA CARTA**  
INTRODUÇÃO, TRADUÇÃO E NOTAS DE CLEITON ZÓIA MÜNCHOW, p. 83

**SPINOZA E A IGUALDADE DA MULHER**  
MARGARETH GULLAN-WHUR  
TRADUÇÃO DE ANTONIA DILAMAR ARAÚJO E DE MARSANA KESSY  
REVISÃO TÉCNICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 95

**RESUMOS DOS ARTIGOS**, p. 109

**COMO PUBLICAR**, p. 115

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA



# EDITORIAL

*Humilitas virtus non est,  
sive ex ratione non oritur*<sup>1</sup>.

*BENEDICTUS DE SPINOZA*

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA

Neste segundo número de 2009 de nossa **REVISTA CONATUS** - FILOSOFIA DE SPINOZA, estamos publicando dois artigos produzidos por membros do GT BENEDICTUS DE SPINOZA, um do Ceará e outro da Paraíba. Além destes, publicamos um artigo oriundo do Reino Unido, dois artigos oriundos do Rio de Janeiro, um de Brasília, um de São Paulo e uma tradução vinda do Paraná.

Também estamos publicando neste número, a tradução de um artigo até então inédito em português, da autora inglesa **MARGARETH GULLAN-WHUR**, sobre a conhecida passagem do *TRATADO POLÍTICO* em que Spinoza aparentemente julga as mulheres como inferiores aos homens.

Como de hábito, os artigos foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor. Assim, iniciamos nosso número com o artigo de **ALEX GUILHERME** do DEPARTMENT OF PHILOSOPHY da UNIVERSITY OF DURHAM, do Reino Unido, acerca da interpretação de Spinoza por Pierre Bayle.

No segundo artigo, **BERNARDO B. BARATA RIBEIRO**, doutorando em ciência política pelo IUPERJ, analisa a relação entre Maquiavel e Spinoza à luz de uma perspectiva naturalista, em que se manifesta um ideal de inteligibilidade absoluta da política.

A seguir, no terceiro artigo, **DANIEL NOGUEIRA**, propõe uma reavaliação da perspectiva spinozista da infância como uma fase de tristeza e miséria.

A seguir, **JOSÉ SOARES DAS CHAGAS**, partindo do princípio de que a obra de Spinoza está toda fundada na pressuposição da ordem imanentista da realidade, analisa as repercussões da postulação spinozista de uma única substância, *Deus sive nature*, que, sendo *causa sui*, produz todas as coisas ao se autoproduzir.

No artigo seguinte, **ROCHELLE GYSNE FROTA D'ABREU**, de Brasília, investiga se Espinosa é uma boa referência para desenvolvermos uma filosofia ambiental.

<sup>1</sup> Tradução: “A humildade não é uma virtude, ou seja, não surge da razão.” (ÉTICA, Parte IV, Proposição LIII).

Por sua vez, **RODRIGO TRAVITZKI**, analisa as divergências e convergências entre Espinosa e Bergson, levantando a hipótese de que o conceito de duração em Bergson tenha origem em Espinosa.

Na sequência, nosso colega da Paraíba, **SÉRGIO LUÍS PERSCH**, analisa o modelo de raciocínio empregado por Espinosa em sua obra *PENSAMENTOS METAFÍSICOS*.

Nossa primeira tradução deste número vem do Paraná, produzida por **CLEITON ZÓIA MÜNCHOW**, que traduziu as cartas em que Nicolas Malebranche responde ao então jovem filósofo Dortous de Mairan, sobre os questionamentos deste acerca do pensamento de Espinosa.

Encerramos este número com a já citada tradução do artigo de **MARGARETH GULLAN-WHUR**, realizada pela nossa colega da UECE, **ANTONIA DILAMAR ARAÚJO** e pela bolsista IC-FUNCAP, **MARSANA KESSY**, com revisão técnica de **EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO**.

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

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

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

# ON BAYLE'S INTERPRETATION OF SPINOZA'S SUBSTANCE AND MODE

ALEX GUILHERME \*

## INTRODUCTION

There are two aspects of Spinoza's metaphysics that one must bear in mind when reading his philosophy. First, Spinoza understood that metaphysics is the study of the nature of reality, of the nature of Being; and as such, Spinoza was concerned with questions such as: How do things exist? What exists? and Why do they exist? The other aspect is that Spinoza belonged to the philosophical tradition that understood that philosophy had to be systematic. That is, out of one single and simple principle one must be able to deduce a whole philosophical system (and Hegel is probably the last philosopher in this philosophical tradition). For Spinoza the concept of substance is such a principle, and as such, he defended the idea of a monistic metaphysical system, i.e. substance is the simple principle out of which the whole of Reality is to be deduced. That is to say that he strongly maintained throughout his writings that i. one, and only one substance exists, ii. that God or Nature is a substance, and iii. that all that exists is a modification of the substance. There is, however, much debate among commentators regarding the meaning of the concepts of substance and mode, and of the inter-relation between these terms. In this paper I wish to assess the very first published interpretation of Spinoza's thought, namely, that of Pierre Bayle in his *Dictionnaire Critique et Historique* where he portrays Spinoza as a Cartesian.<sup>1</sup> This interpretation was very

influential from the end of the 17<sup>th</sup> century until the end of the 18<sup>th</sup> century, as the *Dictionnaire* was translated into various European languages and became standard reading in most European Universities. As such, it could be said that Bayle is largely responsible for much of the misunderstanding that surrounded Spinoza's philosophy in that age. The connection between the reception and the eventual fate of philosophical system is not always appreciated but it is no unimportant element for as Schröder (1996:157) writes: *the understanding and the reception of a philosopher's work depends to no little extent on the way in which earlier interpreters and especially his disciples represented it - that is to say, the Dutch Spinozists of the late 17th and early 18th century - influenced the fortune of their Master's philosophy abroad.* Most modern commentators would not subscribe to Bayle's interpretation as it has been discredited due to its clear misinterpretation of some of Spinoza's views. In fact, it has been noted recently that Spinoza himself would reject his own views would they incur the implications inferred by Bayle in the *Dictionnaire* (cf. Curley 1969:13; Nadler 2008:56).

**(CONTINUATION OF NOTE 1)** name had been banned under the Anti-Socinian Act of 1653, which was the foundation for all intellectual censorship in the Dutch Republic. One such documented case is: Adriaan Koerbagh, a medical doctor and jurist, who wrote two books on the education of the Dutch people; he was arrested and questioned by the police on the 20<sup>th</sup> July 1668 and confirmed that his books concealed Spinozist ideas (cf. Siebrand 1988:13). Socinianism (from the Latin *socius* – 'companion') held the views that i. Christ was human and not divine, ii. that human beings possess free will and thus it preached against the Lutheran idea of predestination, iii. argued in favour of pacifism and against all wars, iv. argued for the separation of church and state, and v. argued in favour of reason over dogma. Thus, it is easy to see why Spinoza's *Tractatus*, and the *Ethics*, were banned under the Anti-Socinian Act, since Spinoza held at least i., iv., and v.

\* Dr Alex Guilherme - DEPARTMENT OF PHILOSOPHY - UNIVERSITY OF DURHAM, Durham, Co. Durham, United Kingdom.

<sup>1</sup> Bayle's is the very first interpretation of Spinoza's thought to name Spinoza explicitly. Earlier commentaries did not mention the name of Spinoza or explicitly allude to his thought for Spinoza's works and **(TO BE CONTINUED)**

There is, however, a temptation to read Spinoza as a Cartesian because he makes use of much Cartesian terminology, such as substance and mode. Such a reading would be partially accurate because Spinoza is the most prominent philosopher that appeared just after Descartes, and as such he was influenced by and commented on Cartesian philosophy.<sup>2</sup> Spinoza use of terminology, such as substance and mode is directly related to this. However, and this is the crucial point here, Spinoza changed the meaning of, as well as changing the inter-relation between, those terms – for he further developed those Cartesian and Scholastic concepts as I shall demonstrate later in this paper. This point is vital to demonstrate that Bayle misinterpreted Spinoza's doctrine of substance and mode and that his reading must be rejected as a proper interpretation of Spinoza's philosophy.

#### CARTESIAN AND SCHOLASTIC PHILOSOPHY: TWO POINTS

Before assessing Bayle's interpretation of Spinoza's concepts of substance and mode, I wish to make two points regarding Cartesian and Scholastic philosophy, since Bayle reads Spinoza as falling under this tradition. The first point concerns the Cartesian and Scholastics' understanding of Metaphysics. Cartesians and Scholastics held the view that there is the supernatural realm, which God inhabits, and the natural realm, where God's created extended and mental substances exist. Thus, for Cartesians and Scholastics, Metaphysics is both concerned with the natural realm through a study of the nature of our reality and with the supernatural realm through the study of the nature of God, souls and immortality. This is in direct contrast with Spinoza's views. In Spinoza's metaphysical system one finds only the natural realm. Spinoza's system does not provide for a supernatural system. Certainly, there is talk of God. But one must remember that Spinoza's God

is a naturalised entity. Spinoza's God is Nature, the whole of Nature (i.e. nature as the essence of everything that exists – *natura naturans*, and nature as a physical self-contained system – *natura naturata*; cf. E I p29).<sup>3</sup> It is therefore generally agreed that Spinoza defended a pantheistic view of the world (cf. Hampshire 1953:36; Priest 1991:160), and thus the absence of a supernatural realm. For Spinoza all that exists is this divinised realm inhabited by us.

The second point concerns the Cartesian and Scholastic understanding of the concepts of substance and mode (and modes are sometimes called accidents). Cartesians and Scholastics held the view that God created two kinds of substances, the mental substance and the extended substance, i.e. God wills the existence of these two substances and therefore these substances depend on God for their existence.

---

<sup>3</sup> E I p29 note says: : ...I would wish to remind you...what we must understand by active and passive nature (*natura naturans* and *natura naturata*)...by *natura naturans* we must understand what is in itself and is conceived through itself ... but by *natura naturata* I understand whatever follows from the necessity of God's nature, or from any of God's attributes, i.e. all the modes of God's attributes insofar as they are considered as things which are in God, and can neither be nor be conceived without God).

Chauí (1999:56-57) makes an interesting point regarding the role of *natura naturans* and *natura naturata* within Spinoza's system by drawing an analogy. She links Spinoza's views to the scientific revolution in optics at the time. Chauí argues that in Latin there is a difference between *lux*, i.e. the source of light, and *lumen*, i.e. light which illuminates the objects around the source of light. This difference has been forgotten by modern languages, however, it is certain that Spinoza was familiar with both terms as he was fluent in Latin. Chauí's point is that just as in optics there is a difference between the source of light (*lux*) and light itself (*lumen*), there is also a difference between God as creator, i.e. active and immanent and the essence to all things – *natura naturans*, and God as creation, i.e. passive and conceived forming a self-contained system – *natura naturata*. This is possibly one of Spinoza's greatest insights for if reality is conceived simply as product (*natura naturata*), then reality would be at rest, there would be no changes in reality. The idea of changes in reality requires an active and productive element, that which Spinoza calls *natura naturans*. This is to say that the very fact that reality is so dynamic requires the substance, God or nature, to be seen as both product (*natura naturata*) and as producer (*natura naturans*).

---

<sup>2</sup> Spinoza only published two books during his life time, namely the *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) and *The Principles of Descartes's Philosophy* (1663). The former was initially written for a young man of whom Spinoza was tutor, the latter was published anonymously at Amsterdam. The *Ethics*, which is considered his major work, was only published posthumously in 1677.

They were also pluralists about these two created substances as they maintained that there is a plurality of these two kinds of substance. There are a number of mental substances insofar as there is a plurality of soul like entities and (tokens) of thoughts and also a plurality of extended substances insofar as there is a plurality of different extended bodies in the world. These modifications of the mental and extended substances, that is, soul like entities and bodies are the modes of the substance. The relation between the substance and its modes, for the Cartesian and Scholastic, is a relation analogous to the grammatical relation of subject and predicate. The substance is where the properties inhere. For them, one cannot see the substance one can only see the properties that inhere in it. The Cartesian and Scholastic hold that if God had not created the mental and extended substance the properties would have no subject in which to inhere. Let us look at an example. Let us suppose that I am holding a piece of the extended substance in my hand. The properties inhering in this substance are: it is reddish on the outside, it is whitish inside, it is tasty, it is roughly round. What is this? This is an apple. The properties inhering in a token of the (mental or extended) substance modify this substance, and thus the origin of the term mode or accident. I will come back to this point later in this paper when I will discuss Spinoza's understanding of the concept of substance.

#### **BAYLE'S INTERPRETATION**

Bayle's interpretation understands that Spinoza used terms such as 'substance' and 'modes' in much the same way as Descartes and other seventeenth century philosophers and the Scholastics did. And because Bayle understands Spinoza to be a Cartesian, he is very critical of Spinoza because he (Bayle) understood that Spinoza's monism, his doctrine that only one substance exists, incurred a number of absurdities, which undermined Spinoza's whole philosophical system.

Bayle (1997:221) understood that "*Spinoza taught, 1. that there is but one only substance in the Universe, 2. that this substance is God, 3. that*

*all particular beings,..., the sun, the moon,...are modifications of God*", and anyone who is acquainted with Spinoza's thought would agree with Bayle here. However, one of the problems with Bayle's interpretation lies in his understanding of the relation between substance and mode within Spinoza's thought. On commenting on the relation between substance and mode Bayle (1997:221) writes: "*It is the general doctrine of Philosophers, that the idea of Being contains two species under it, viz. substance and accident (mode), and that a substance subsists by itself,..., and that an accident subsists in another Being. They add that subsisting by one's self, signifies only not depending upon a subject of inhesion;...As for accidents (modes),..., they essentially depend upon their subject of inhesion...*". Bayle understands that philosophers in general (that is, philosophers of his age) hold that substance is whatever is independent and corresponds to a subject, as opposed to a mode, which is whatever is dependent and corresponds to a predicate. This is a very Cartesian and Scholastic understanding of substance and mode as I argued previously. It follows that Bayle held that Spinoza understood that substance is an independent entity, which served as the subject in which different properties or qualities (i.e. modes or modifications or accidents) inhere; and because substances are supposed to be independent, substances do not inhere in anything, but themselves; modes, on the contrary, are dependent, that is, a mode is supposed to inhere in a substance and it cannot exist without that very substance in which it inheres. The following passage from Bayle (1997:221) corroborates this as he explicitly says that Spinoza is a Cartesian. I quote: "*Descartes, Gassendus, and in general, all those who have forsaken the scholastic philosophy, deny that an accident (mode) can be separated from its subject, so as to subsist after its separation, and they give to all accident (mode) the nature of those that were called modes, and use the terms, mode, modality, or modification, rather than accident. Now since Spinoza was a Cartesian, it is reasonable to think that he put the same sense upon those words as Descartes did*".

The fundamental issue with Bayle's reading is that he holds that the term 'substance' is analogous to the grammatical term 'subject' and

the term 'mode' is analogous to the grammatical term 'predicate', that is, the relation between substance and mode is analogous to the relation between a subject and its predicate. Accordingly, Bayle understands that when Spinoza asserts that there is only one substance, which is God or Nature, and that everything else in the world is a modification of this substance, that Spinoza is asserting that God is the sole subject in which properties or qualities inhere, and that everything in the world is a property or quality of God.

Bayle argues that such a conception of substance is mistaken because it will lead to a number of absurdities. The first absurdity is described by Bayle (1997:211) when he writes: *"But to affirm that men are modifications of the one and the same Being, that consequently God only acts, and that the same individual God being modified into Turks and Hungarians,..., is to advance a thing more monstrous...than all delirious men shut up in mad-houses. Take particular notice that modes do nothing, and that substances only act and suffer...Thus, according to Spinoza's system, whoever says, 'the Germans have killed ten thousand Turks', speaks improperly and falsely, unless he means 'God modified into Germans has killed God modified into ten thousand Turks': and therefore all phrases made use of to express what men do one against another, have no other true sense but this, 'God hates himself', 'he asks favours of himself', and 'he refutes them to himself'..."*. By holding that Spinoza understood that a substance is a subject and a mode is a predicate, Bayle argues that Spinoza's thought is inconsistent because it allows the absurd consequence that God ends up being the sole agent as well as the sole patient in the world. Just for the sake of providing the reader with a further example following Bayle's line of argument, let us hold that there is only one substance, and that this substance is God, and that this substance is something like a subject. Moreover, that you, the reader, and I, are modifications of this unique substance, and thus we are something like qualities because we inhere in this substance. Since we are qualities of a substance we cannot be agents because we are predicates of a subject, and predicates do not act, only subjects do. Thus, if we were in

conversation one could say that sentences such as 'you are listening to me', really mean something like 'you are listening to God', because I am a mode or quality of God and therefore I cannot be an agent or a patient. Only God, as the only substance and subject, can be agent and patient. This can be taken further to something like 'God is listening to God', because you are also a mode or quality of God, and therefore you cannot be an agent or a patient, only God can.

The second absurdity is that by reading Spinoza in this light, Spinoza's substance, God, becomes extremely mutable or changeable. This consequence can only be drawn because Bayle assumes that there is a sort of transitivity between the properties which are possessed by a mode and the properties which are possessed by a substance, i.e. if M is a mode of substance S, then if M changes, it follows that S also changes. Let me demonstrate this with the following example: people die and are born all the time. Thus, it follows that the substance, God, is changing all the time because its modes, its qualities, are changing all the time. This has implications for the generally assumed theological premise that 'God is perfect'. If something is perfect it cannot be changing all the time. It is just perfect, it has achieved a state of perfection. And if it is still changing, then it cannot have achieved that state of perfection. I remind the reader here that this is a direct implication of Bayle's reading Spinoza as a Cartesian about modes and substance, and that it may not arise if a different reading of Spinoza is taken.<sup>4</sup>

The third implication follows directly from the above one. By reading Spinoza's concepts of substance and mode within a Cartesian framework the substance, God, will possess contradictory qualities. This is so because of Bayle's assumption that there is some sort of transitivity between the qualities which are possessed by a mode and the qualities which are

<sup>4</sup> It will suffice to say here that in different readings of Spinoza's substance and mode, such as the one by HA Wolfson, who reads Spinoza as an Aristotelian in his *The Philosophy of Spinoza* and Edwin Curley, who reads Spinoza in the light of modern physics in his *Spinoza's Metaphysics*, that this issue does not arise.

possessed by a substance. This allows for cases such as: M1 and M2 are modes of substance S; and M1 and M2 possess contradictory qualities; and therefore, following Bayle's assumption, S possesses contradictory qualities, which is illogical. For instance: at any given time some people are healthy, other people are sick; health and illness are contradictory qualities. But since people are qualities of God, then it follows that God is healthy and sick at the same time. That is, God possess contradictory qualities, which is a violation of logical laws (something like S is p and  $\neg$ p at time t). It is worth quoting here the following passage of Bayle (1997:209) where he hints at the problems of mutability in the substance: *"And yet it (God) is the most sensible and proper example that there can be given of a mutable Being, and actually liable to all sorts of alterations and internal changes...it follows, that the God of the Spinozists is a Being actually changing, that goes continually through several states internally and really different from another. It is not therefore the most perfect Being, with whom there is no variableness..."*

#### WHY SPINOZA WAS NOT A CARTESIAN ABOUT SUBSTANCE

I argue that Bayle's interpretation is consistent but mistaken. The problem with Bayle's interpretation is that it is based on the assumption that Spinoza is using the concepts of substance and mode in exactly the same way as the Cartesians and Scholastics did. I believe this to be a mistake, and therefore, it does not necessarily follow that Spinoza's system incurs the absurdities inferred by Bayle's interpretation. I shall now attempt to demonstrate that Spinoza did not follow the Cartesian and Scholastic terminology to the letter. Rather, he developed it further. If I am successful in my argumentation then I argue that Bayle's criticism are undermined and that his interpretation must be rejected.

It is my understanding that Bayle fails to acknowledge that Spinoza ascribes an extra element to his concept of substance and this is the second problem with his interpretation. That is, Spinoza asserts that a substance must be self-conceived, i.e. self-caused. Spinoza understands that a substance must not be conceived or caused

by anything else. If something is caused by something else it is not a substance but a mode or modification of the substance, I quote: *"Existence appertains to the nature of substance; Proof: A substance cannot be produced from anything else; it will therefore be its own cause"* (E I p7). This extra element is crucial in placing Spinoza's understanding of substance apart from the Cartesian's understanding of that same term. That is to say, that the Cartesian understands that the two kinds of substance (viz. mental and the extended) are not self-created but created by God, and dependent on God for their existence. In fact, this extra feature that Spinoza's substance possess, namely self-creation, disqualifies, generally speaking, all things that the Cartesian calls as substance. An entity which is not self-created and that depends for its existence on something else, such as the Cartesian mental and extended substances, is not a substance for Spinoza.

For Spinoza the mental and the extended are attributes of the substance. The substance has an infinite number of attributes, of which human beings can only access two, namely the mental and the extended (cf. E I p 11; ). An attribute is a complete and accurate account of the substance (cf. E I p 10; p 11), i.e. they are ways by which Reality can be described, e.g. one can describe Reality by referring solely to concepts – mental attribute of the substance, or one can describe Reality by referring solely to physical things – extended attribute. Human beings can do both of these things, and that is why human beings have access to the mental and extended attributes. It could be said that attributes are disturbances in the substance, they are disturbances of Being. Modes are created through the substance's attributes, and as such, the relation between the substance and its modes is a causal relation, i.e. the substance causes the modes to exist through its attributes (cf. Scruton 1999:12). For instance: the extended attribute is a disturbance in the substance and a body is a modification of that disturbance; or the mental attribute is a disturbance in the substance and a thought is a modification of that disturbance (cf. *The modes of any attribute of God have God for their cause only in so far as he is considered through*

that attribute, and not in so far as he is considered through any other attribute (E II p 7)).

Accordingly, Bayle's interpretation faces two fatal mistakes. First, Bayle fails to acknowledge that Spinoza has, in fact, modified the Cartesian and Scholastic terminology, that Spinoza has modified the meaning of the concepts of mode and substance. Second, Bayle understands that within Spinoza's system the relation between substance and mode is a relation akin to a subject-predicate relation, but this is a mistake because for Spinoza modes are not *predicable* of his substance, and that is to say that modes are not qualities of the substance. Rather, for Spinoza, modes *depend on* the substance for their existence because the modes are conceived through the attributes of the substance, and this implies that the relation between the substance and its modes is a causal relation, which is implemented through the attributes of the substance. Therefore, Spinoza would never say that something is *predicable* of the substance, God, as Bayle presupposes; rather, Spinoza would only say that a thing *depends on* the substance, God, for its existence because it is caused by the substance, God, to exist.

I therefore have argued and now conclude that Bayle fails to acknowledge that Spinoza's concept of substance and mode are distinct from the Cartesian and Scholastic understanding of these terms as well as failing to understand that the relation between substance and mode is not akin to the relation between subject and predicate but akin to a causal relation, and as such, Bayle's interpretation must be rejected as it is an inaccurate account of Spinoza's views.



## BIBLIOGRAPHY

Bayle, P., (1997), *The Dictionary Historical and Critical of Mr Peter Bayle*, "Spinoza, Benedict de", Vol. V, Routledge/ Thormnes Press, London.

Chauí, M., (1999), *A Nervura do Real – Imanencia e Liberdade em Espinosa*, São Paulo: Editora Scchwarcz Ltd.

Curley, E., (1969), *Spinoza's Metaphysics*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Hampshire, S., (1953), *Spinoza*, Harmondsworth: Penguin Books Ltd.

Nadler, S., (2009), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, ed. Charles Huenemann, Cambridge: CUP..

Priest, S., (1991), *Theories of the Mind*, London: Duckworth and Co.

Scruton, R., (1999), *Spinoza*, London: Orion Publishing Group Ltd.

Siebrand, HJ., (1988), *Spinoza and the Netherlanders: An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*, Assen/Maastricht, The Netherlands: Van Gorcum.

Schröder, Winfred, (1996) "Spinozam tota armenta in Belgio sequi ducem: The Reception of the Early Dutch Spinozists in Germany", in *Disguised and Overt: Spinozism around 1700*, Van Bunge, W., and Klever, W., eds., Leiden: EJ Brill.

Spinoza, B., (1959), *Ethics*, trans., Boyle, A., intr., Gregory, TS., Heron Books.

Wolfson, HA., (1934), *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.



## IMANÊNCIA E POLÍTICA EM MAQUIAVEL E SPINOZA

BERNARDO B. BARATA RIBEIRO \*

O tema do naturalismo é incontornável tanto na obra de Maquiavel quanto na de Spinoza. Pela via deste tema, é possível apreender muito da relação entre as filosofias políticas destes autores, não sendo o caso, portanto, de se deter no mero compêndio da recepção de um autor pelo outro. Há mesmo uma homologia fundamental entre ambas as formas de pensar que bem justifica o grande número de investigações que falam de uma *tradição*<sup>1</sup>. Contudo, o tema do naturalismo político se afigura algo incontornável e é sobre esta base que se pretende falar de uma homologia entre filosofia, sem que se enverede pelos tortuosos caminhos da história intelectual que sustentem a delimitação de uma *tradição*.

É no horizonte do naturalismo que se insinua o tema de certa física da política. E é nos termos de tal física da política – da política compreendida a partir da relação entre intensidades –, que não se pode conceber a filosofia política como ideologia privada ou esotérica, como se fosse uma ciência inacessível ao homem do povo. Maquiavel afirma, logo no prefácio de *O Príncipe*, que “para conhecer bem [a natureza de] os príncipes, tem de se ser do povo”<sup>2</sup>. Este não é

um posicionamento vazio, que não gere consequências profundas na sua filosofia política. Descartes, por sua vez, refutava toda e qualquer possibilidade de se colocar as ações políticas dos príncipes sob a avaliação do povo, uma vez que tais decisões estariam, segundo ele, irrevogavelmente opacificadas contra a vista livre dos homens comuns<sup>3</sup>. Com Maquiavel e com Spinoza, vê-se insinuar uma perspectiva radicalmente oposta, pelo que a política, admitida a universalidade da dinâmica afetiva humana<sup>4</sup>, assume um *caráter epistemologicamente democrático*. A organização do poder político, não deve ser orientado, conseqüentemente, pelo dogma da opacidade política. Diante de tal perspectiva, toda ideia de vício ou de desvio da ação política com relação a uma norma transcendente às condições contextuais da política se apresenta como fábula, como alucinação servilizante da vida política. Em seu lugar, sustentando um naturalismo político fundado na dinâmica afetiva, Spinoza e Maquiavel colocam em cena as táticas e estratégias de afirmação de *virtù* na arena política, ou seja, a constituição de potência dentro dos jogos concretos de forças.

Tanto em Maquiavel quanto em Spinoza cuidou-se, em maior ou menor grau, de pôr a política ao nível dos fenômenos naturais: a política enquanto um naturalismo. Não que se tratasse de tomar determinados arranjos políticos como se fossem naturais, ou seja, como se fosse

\* Doutorando em CIÊNCIA POLÍTICA pelo INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO - IUPERJ.

<sup>1</sup> Sobre isso, é preciso remeter às palavras de Frederico II, Rei da Prússia: “O Príncipe de Maquiavel é, em questão de moral, aquilo que a obra de Spinoza é em matéria de fé. Spinoza minou os fundamentos da fé, e não tendeu a nada menos do que a reverter o edifício da religião; Maquiavel corrompeu a política, e encarregou-se de destruir os preceitos da sã moral: os erros de um não foram senão erros de especulação, os do outro diziam respeito à prática” (Frederico II [Rei da Prússia]. *Anti-Machiavel*; ou, Examen du Prince de Machiavel. Berlim: Voss, 1789, p. iii).

<sup>2</sup> Nicolau Maquiavel. *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores (Temas e Debates), 2008, p. 110.

<sup>3</sup> Rene Descartes. “Letter from Descartes to Elisabeth, Egmond, September 1646”. In: Lisa Shapiro (org.). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*. University Of Chicago Press, 2007, p. 139.

<sup>4</sup> Sobre as perspectivas de Spinoza e de Maquiavel como sendo representativas de uma linguagem política fundada nos afetos, v. Rubem Barbosa Filho. “As linguagens da democracia”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol. 23, n. 67, junho/2008, pp. 15-37.

o caso de naturalizar as relações de dominação. Muito pelo contrário, o naturalismo político nada tem a ver com a naturalização da política – tal como estamos habituados a pensar –, pois não se trata de legitimar ou de revestir as relações de poder vigentes de uma roupagem determinista: como se as coisas fossem de uma determinada maneira porque necessariamente tem de ser assim. Contrariamente a tal fatalismo, o naturalismo político que gostaríamos de examinar implica *precariedade*. E é somente à luz de tal *precariedade* que deve ser interpretado. Não se pode, *sub specie naturae*, revestir a política de fatalismos, posto que a sua lei fundamental é a lei da mobilidade. Portanto, por um lado, se, através da naturalização da política, tomamos determinados contextos sociais como resultados políticos inelutáveis, por outro, através do naturalismo político, retemos, diversamente, a naturalidade das relações de poder, dos jogos de forças. As relações de poder são algo necessariamente presente na vida humana, mas a forma pela qual estas relações serão acomodadas é variável e sujeita a reformulações. Ou seja, a natureza das relações de poder é fixa e inquebrantável, mas suas configurações sócio-históricas são absolutamente fluidas e maleáveis.

O naturalismo político, aguçado por um senso iconoclasta, coloca em cena a transparência das relações de poder. A nudez do poder envolve necessariamente uma teorização a respeito dos afetos, enquanto elementos fundamentais e universais de constituição da vida política. Contrariamente a toda uma tradição que estruturará a sociabilidade em torno da manutenção da palavra, em torno da promessa – conforme sistemas morais abrangentes – Spinoza, como Maquiavel, rejeitará este horizonte precisamente por conceber a potência e a multiplicidade das afecções com as quais os homens se deparam. Falar de manutenção da palavra por si só, sem nenhum esteio senão em doutrinas morais transcendentais é não apenas incidir em voluntarismo etéreo, mas é mesmo uma espécie de soberba. Ao enfatizar que “não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela”<sup>5</sup>,

<sup>5</sup> Baruch de Spinoza. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 269 (E IV, ax.).

Spinoza está a afirmar que os homens são solicitados por uma grande variedade de desafios. Portanto, na medida em que os homens confiarem obstinadamente numa capacidade de previsão absoluta, suas ações frequentemente encontrarão desfechos trágicos.

Daí decorre a imbricação desta física dos afetos com a historiografia. Afinal, para a compreensão da política, é preciso levar em conta a experiência. Entre Maquiavel e Spinoza, percebe-se um laço fundamental: a valorização incontornável do tema da *experiência*. Logo no primeiro capítulo do *Tratado Político*, Spinoza afirma que sua análise manifesta tão-somente aquilo que é ensinado pela experiência. Frequentemente, ao longo da sua obra, Spinoza afirma: *a experiência ensina*. Nesses termos, resplandece uma das funções centrais da “experiência” na obra de Spinoza, qual seja, a função constitutiva<sup>6</sup>.

A função constitutiva se revela na medida em que da definição de uma coisa não se pode conhecer a existência da mesma. Ora, para Spinoza, a existência de um indivíduo não é apenas determinada pelas leis deduzidas da sua essência. Para que se possa conhecer tal existência, é necessário que se conheça, igualmente, as leis deduzidas da essência de outras singularidades que entram em agenciamento com ela. O entendimento finito dos homens, não pode, todavia, apreender o conjunto ilimitado de relações causais que se articulam para compor tal existência.

Nenhuma ciência das essências isoladas é capaz de dar conta da complexidade política sobre a qual a análise de Spinoza incide, posto que, neste caso, a vertiginosa variedade de encontros e arranjos engolfa qualquer pretensão de investigação a priori. A natureza caleidoscópica da política, totalmente tributária da física, põe em cena a necessidade de um estudo da história. Neste sentido, a análise acurada de Morfino<sup>7</sup> demonstra o quanto a teoria da causalidade spinozista é filiada à teoria da história de Maquiavel. Afinal, da mútua pregnância de termos – física e história – não resulta nenhuma

<sup>6</sup> Sobre as três funções da experiência que frequentam a obra de Spinoza, ver Pierre-François Moreau. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994, pp. 296-299.

<sup>7</sup> Vittorio Morfino. *Il tempo e l'occasione*. Milão: LED (Edizioni Universitarie), 2002, p. 207.

contradição. De uma história que põe em questão os encontros aleatórios – aleatórios porque denotam uma variedade inconcebível de arranjos – de necessidades físicas, surge a premência de uma *história natural* das instituições políticas, em que a *história é*, em última instância, o lugar de sedimentação de uma variedade inconcebível de arranjos de necessidade.

Maquiavel não ocupa um lugar meramente episódico na obra de Spinoza. Desde as partes mais políticas, até aquelas mais metafísicas, Maquiavel imprimiu marcas indeléveis na obra de Spinoza. Partes inteiras da *Ética* não são outra coisa senão a demonstração de uma espécie de maquiavelismo à maneira dos geômetras<sup>8</sup>. A *fortuna*, por exemplo, à luz das ponderações que se estão delineando neste texto, revela não o caráter necessariamente insondável e misterioso de certos fenômenos, mas a fugacidade do tempo, a produtividade infinita do real, diante do que a afirmação da potência humana frequentemente redundava em tragédia. Uma vez que os eventos do mundo são infinitamente variados, a virtude (*virtù*), por sua vez, deverá ser concebida como uma capacidade de adaptação ou coadjuvação. Neste embate entre fortuna e *virtù*, a opacidade dos fenômenos imediatos caminha conjuntamente com a inteligibilidade absoluta do real. A necessidade própria da ordem da natureza convive com a aleatoriedade própria das nossas percepções imaginativas dos fenômenos.

Nenhuma abstração moral poderá ocupar o lugar de fundamento da política, diante do que as ações seriam avaliadas de acordo com a sua maior ou menor retidão, numa frágil dialética de retidões e desvios. Contra as concepções jusnaturalistas e contratualistas de seu tempo, Spinoza coloca em cena a *verdade efetiva* maquiaveliana<sup>9</sup>, em que a aleatoriedade de jogos

<sup>8</sup> Sobre a formalização de um certo maquiavelismo *ad more geometrico* na *Ética*, basta um exame do Prefácio da Parte Quatro, bem como da definição 8 da mesma parte. Aí se encontra a exposição dos termos *virtù* e *fortuna* de um modo nada avesso a Maquiavel (Baruch de Spinoza. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, pp. 263-269).

<sup>9</sup> “Mas, tendo sido a minha intenção escrever coisa que seja útil a quem a escute, pareceu-me mais conveniente ir atrás da verdade efetiva das coisas do que da sua imaginação” (Nicolau Maquiavel. *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores [Temas e Debates], 2008, p. 185 [cap. XV]).

de forças necessários toma parte. Com efeito, a ciência das essências deve vir acompanhada de uma história dos encontros. Somente assim, a produtividade incessante da realidade poderá ser posta a serviço do direito comum dos homens e gerar algo além de tragédia. Desta maneira, a opacidade dos fenômenos imediatos não implicará a ruína completa de qualquer afirmação de potência humana. A fugacidade do tempo e o desejo de domá-lo não se virarão contra os próprios homens. Negri sintetizou belamente o sentido fundamental da política maquiaveliana ao dizer que se tratava de uma “racionalidade capaz de mover-se no *continuum* temporal, que sabe se inserir na fluidez do tempo e agir dentro dela”<sup>10</sup>. Coadjuvar a fortuna, imitar a natureza, tornar-se apto à multiplicidade de afecções simultâneas, são todas estratégias análogas de intervenção, de ação, que de modo algum podem ser concebidas fora da história, isto é, fora do entrelaçamento dinâmico e fugaz das coisas em movimento. Spinoza e Maquiavel são bons herdeiros da tradição materialista grega, de Lucrecio, de Demócrito e de Epicuro. Junto a tal perspectiva, física e história se entrelaçam de modo definitivo e irremediável.

## 1. POR UMA CONCEPÇÃO IMANENTE DA POLÍTICA

Em se falando de uma perspectiva para a qual os encontros são fundamentais, não se deve embotar o seu dinamismo ao apelar para um fundamento de qualquer ordem. Afinal, são os afetos e não postulados morais ou cláusulas jurídicas que devem constituir a matéria do pensamento político de Spinoza – e também de Maquiavel. Em nenhum momento da obra de Spinoza, trata-se de lamentar a perfídia da realidade, o desvio do mundo com relação ao seu regramento transcendente. A natureza existe tal qual é. Não se pode, pois, desprezá-la ou superá-la. É necessário conviver com ela, como modo como ela produz coisas. Quem, portanto, melhor aprender a coadjuvar seus movimentos será mais apto a responder à multiplicidade de afecções que dela promana.

<sup>10</sup> Antonio Negri. *O Poder Constituinte* – ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro, DP&A, p. 120.

De ambos os lados – com Maquiavel e com Spinoza –, a questão parece ser a mesma: como é possível pensar uma intervenção efetiva na realidade? Como podemos sair do marasmo das invectivas voluntaristas que apelam para uma capacidade de ação sem problematizá-la, como se fossemos todos alquimistas diante da próxima conjuração mágica? É, pois – nunca é demais repetir –, nos termos de uma física do político que se passará em exame o tema dos afetos em Maquiavel e em Spinoza.

No *Tratado Político*, Spinoza afirma existir uma distância problemática entre a vontade da *civitas* e a vontade do soberano. A coincidência entre ambas as vontades não ocorre senão num estado-limite, numa verdadeira democracia, em que da coincidência das duas vontades emergiria uma soberania propriamente absoluta. É dessa forma que se estrutura uma verdadeira paz; paz esta que não pode ser reduzida à mera ausência de guerra – tácita ou manifesta – como queria Hobbes. A paz de que fala Spinoza é expressão da potência ativa dos cidadãos, dos elementos constitutivos do Estado. É expressão do acolhimento da liberdade coletiva por meio do direito civil. Assim é que a paz não pode ser pensada como sendo a pedra de toque da sociabilidade, como queria Hobbes. Ela não pode ser pensada como condição da vida em comum, mas sim como o desfecho de um conjunto de práticas mais ou menos virtuosas. Com efeito, Spinoza afirma:

[...] 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. Pois a paz não é a ausência de guerra. É uma virtude que nasce da força da alma, e a verdadeira obediência [...] é uma vontade constante de executar tudo aquilo que deve ser feito segundo o decreto comum da cidade.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> “Une cité où les sujets ne prennent pas les armes par ce seul motif que la terreur les paralyse, tout ce qu’on en peut dire, c’est qu’elle n’a pas la guerre, mais non pas qu’elle ait la paix. Car la paix, ce n’est pas l’absence de guerre; c’est la vertu qui naît de la vigueur de l’âme, et la véritable obéissance est une volonté constante d’exécuter tout ce qui doit être fait d’après le décret commun de la cité. Aussi bien une cité où la paix n’a d’autre (CONTINUA)

Certo é que as instituições políticas estão, conforme se percebe o mais das vezes, aquém do desejo da multidão. Contudo, semelhante distanciamento não é condição suficiente para que um estado civil retroaja em estado de natureza, ou seja, em estado de guerra. Spinoza e Maquiavel concordam, todavia, que “um povo que atemoriza seu governante acaba por induzi-lo a comportamentos ferozes e, por outro lado, um governante feroz tem muitos motivos para temer o povo”<sup>12</sup>. Da reprodução do medo, ou melhor da escalada do medo de ambas as partes, se pode chegar ao fim da liberdade e à servidão. O medo é, dentro dessa concepção, o principal obstáculo à liberdade e não pode ser elevado, em hipótese alguma, à categoria de alicerce fundamental da sociabilidade e da paz.

Nesta perspectiva, é bastante significativo o fato de Spinoza apelar para o exemplo da fundação da monarquia dos aragoneses<sup>13</sup>. Segundo Spinoza, os aragoneses, após levarem a cabo uma guerra de libertação contra os árabes, puderam introduzir o governo que bem entendessem. Eles desejaram, entretanto, introduzir uma monarquia. Em meio a tantas discordâncias acerca do modo como organizá-la, eles decidiram consultar o Papa Gregório VII, que, após repreendê-los pelo seu desejo de viverem sob a monarquia, não se inspirando pelo exemplo do Estado hebreu, aconselhou-os a manter, no seio mesmo do Estado recém criado, o direito natural que detinham durante a guerra de libertação através de uma lógica de contrapoder. Através de um exemplo histórico – algo caro a Spinoza, mas dificilmente encontrado em outros modelos de filosofia racionalista, como a de Hobbes –, vemos de que modo o filósofo sefardi concebe a manutenção do direito natural

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 11) base que l’inertie des sujets, lesquels se laissent conduire comme un troupeau et ne sont exercés qu’à l’esclavage, ce n’est plus une cité, c’est une solitude” (Baruch de Spinoza. *Traité Politique*. Paris: Librairie Générale Française, 2002, p. 159 [cap. V, 3]).

<sup>12</sup> Paolo Cristofolini. “Spinoza e l’acutissimo fiorentino”. In: *Foglio Spinoziano*, out. 2004. Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/artic9b.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2004.

<sup>13</sup> A linha de raciocínio expressa neste parágrafo é muitíssimo influenciada por Laurent Bove. “Direito de guerra e direito comum na política spinozista”. In: *Conatus*, vol. 2, n. 4, Fortaleza, 2008.

no âmbito de um Estado. Os aragoneses preservam, expressamente, este direito que é inalienável. Nas palavras de Bove, “a justiça, articulada à soberania da potência da multidão, ultrapassa o quadro jurídico-político instituído”<sup>14</sup>. Estamos, com efeito, conforme afirma Bove, muito mais próximos do modelo maquiaveliano de guerra do que do modelo hobbesiano do contrato. Não há alienação porque o cidadão não é concebido à maneira de um artifício, em que o direito civil é ancorado na transcendência e não no direito comum. Logo, para Spinoza, “o direito de guerra define o direito civil e promove, inclusive, a sua racionalidade”. Ora, sendo assim, “é em virtude do direito de guerra, isto é, da sua potência de resistência efetiva, que os cidadãos podem manter dentro da lei aquele ou aqueles que dirigem o Estado”<sup>15</sup>.

Em dando sequência a esta estranha história papal, em que se evidencia uma espécie de história natural das instituições política – ou seja, uma sorte de relato da aleatoriedade de encontros necessário –, é necessário que se examine, mesmo que brevemente, um escrito de Maquiavel frequentemente negligenciado pelos comentadores de Spinoza, o que causa grande estranheza, pois nele se encontra descrita uma notável teoria imanente da política. Neste escrito (*Discurso sobre a reorganização das coisas de Florença depois da morte do Duque Lorenzo*<sup>16</sup>), que trata da reorganização de Florença após a morte do Duque Lorenzo de’Medici, até então líder político daquela cidade, Maquiavel aconselha o papa Leão X, Giovanni de’Medici, novo chefe da família Medici.

V. Exa. não pode, portanto, se deseja fazer de Florença um Estado *estável* para sua glória e *segurança* dos seus amigos, organizar outra coisa que não um *principado verdadeiro* ou uma *república verdadeira* que tenha todas as suas características. Todas as outras coisas

<sup>14</sup> Laurent Bove. “Direito de guerra e direito comum na política spinozista”. In: *Conatus*, vol. 2, n. 4, Fortaleza, 2008, p. 92.

<sup>15</sup> Idem. *La stratégie du conatus*. Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris: Vrin, 1996, p. 290.

<sup>16</sup> Nicolau Maquiavel. “Discorso per rassetare le cose di Firenze doppo la morte del ducha Lorenzo”. In: Gian Franco Berardi (org.), *Opere Scelte*. Roma: Ed. Riuniti, 1973, pp. 541-558.

são vãs e de curta duração [...]. V. Exa. deve entender que em todas as cidades onde é grande a igualdade social, não é possível criar um principado senão com grandíssima dificuldade. Já naquelas cidades onde existe uma grande desigualdade social, não é possível instaurar uma república [...] E, ao contrário, ao se visar a um principado em Florença, onde existe uma grandíssima igualdade social, seria necessário provocar, primeiramente, desigualdade [...] Mas, uma vez que é tarefa difícil, inumana e indigna de qualquer um que deseje ser considerado piedoso e bondoso fazer principado onde andaria bem uma república e república onde estaria bem um principado, eu deixarei de lado a discussão sobre principado e discorrerei sobre a república [...] E verá como, nesta minha república, a sua autoridade não somente se mantém, mas é aumentada; e os seus amigos permanecerão honrados e seguros; e a universalidade dos cidadãos tem razão óbvia para contentar-se. (tradução livre; grifos nossos)<sup>17</sup>.

Não é nenhuma norma transcendente que deve guiar o governo da comunidade política. Como se pode notar neste elucidativo excerto, a necessidade do republicanismo em Florença deriva de dois fatos concretos. É sempre a incontornabilidade da verdade efetiva das coisas que resplandece nas análises do penetrantíssimo florentino. O *primeiro fato* se refere à tese de que, sendo a liberdade fundada necessariamente na igualdade, e sendo Florença um espaço de reconhecida igualdade, sua constituição seria avessa à instauração de um principado, restando apenas a opção republicana. Segundo a perspectiva spinozista, é possível afirmar que se trata aqui de respeitar o *ingenium* dos florentinos. É necessário que suas instituições políticas sejam adequadas às suas condições históricas, aos seus hábitos e costumes. Tentar transigir com esta realidade inescapável é o mesmo que decretar a ruína da comunidade política. A verdadeira conservação do Estado depende desta postura radicalmente pragmática.

O *segundo fato*, que deriva e constitui o

<sup>17</sup> Nicolau Maquiavel. “Discorso per rassetare le cose di Firenze doppo la morte del ducha Lorenzo”. In: Gian Franco Berardi (org.), *Opere Scelte*. Roma: Ed. Riuniti, 1973, pp. 549-550.

primeiro, envolve a própria dinâmica afetiva. Nas palavras de Maquiavel, “ao manter-se a cidade de Florença nas bases atuais, corre-se, em caso de acidente, muitos perigos”<sup>18</sup>. Maquiavel reconhece a produtividade inerente ao direito de guerra da multidão; produtividade que ele procura colocar diante dos olhos dos Medici, para sua própria segurança. Não se tratava de admoestá-los ou de imprecá-los a imoralidade de suas ações. Maquiavel apenas descortina-lhes as consequências de seus atos e as misérias das decisões que eles vinham tomando. Mais à frente no *Discurso sobre a reorganização das coisas de Florença depois da morte do Duque Lorenzo*, Maquiavel corrobora tal parecer ao afirmar que os Medici devem descentralizar o poder político de modo que não necessitem arcar com o ônus de uma responsabilidade que poderia submetê-los a graves perigos por parte da população, sendo mais prudente “organizar o Estado de modo que por si mesmo se administre”<sup>19</sup>. É na medida em que o Estado se administra por si mesmo que seus cidadãos se encontram mais na fruição da paz. Liberdade e segurança são categoriais indissociáveis. A esta altura, é necessário recorrer às palavras de Rousseau: “fingindo dar lições aos reis, (Maquiavel) deusas, grandes aos povos. O *Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos”<sup>20</sup>. Mas não se pode ficar plenamente satisfeito com este diagnóstico rousseauiano. Maquiavel jamais fingiu dar lições a quem quer que fosse. Ele efetivamente ensinou aos príncipes. E os ensinou muito bem. Todavia, a *verdade efetiva* subjacente à concepção imanente da política de Maquiavel põe tão categoricamente o caráter epistemologicamente democrático da investigação política – adesão que se exprime nos termos de uma física do social – que mesmo quando ele dá lições aos príncipes, ele as dá ainda mais abundantemente ao povo em geral. O resultado é, no entanto, o mesmo: o *Príncipe* é um livro republicano.

A física do social de que se está a tratar

<sup>18</sup> “nel tenere la città di Firenze in questi presenti termini, vi si corre venendo accidenti, mille pericoli”.

<sup>19</sup> “ordinare lo stato in modo che per se medesimo se amministri”.

<sup>20</sup> Jean-Jacques Rousseau. “Do Contrato Social”. In: *Os Pensadores*, vol. XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 95 (III, 6).

encontra com Maquiavel um formato que remete diretamente à perspectiva spinozana: nenhum nome ou postulado transcendente às relações de forças presentes na política é capaz de fazer esmorecer a sua natureza precária e imparável. É, portanto, de uma física do social que se trata; física esta que, em apreendendo a materialidade da vida social através do tempo, deve dar conta da variedade e singularidade das *ingenia* existentes. Meros nomes não podem suprasumir a história efetiva. Spinoza e Maquiavel podem, desse modo, ser colocados entre aqueles autores que estiveram mais preocupados em denunciar um fetiche de nomes – uma espécie de *nomolatria* –, procurando apreender, pelo contrário, a *verdade efetiva* das coisas. Neste sentido, Maquiavel afirma, a respeito do advento da república em Roma, que “(dela) só baniram o nome e não a potestade régia”<sup>21</sup>. Spinoza, por sua vez, a respeito da revolução inglesa de 1648 que culminou na ascensão de Cromwell ao poder, afirma que o povo inglês “acabou por reconhecer um novo monarca sob outro nome (como se toda a questão fosse apenas de nome)”<sup>22</sup>.

## 2. DA INDIGNAÇÃO AO TIRANICÍDIO: COMPÊNDIO DE UMA TEORIA POLÍTICA FUNDADA NOS AFETOS

É notório que Spinoza, tal qual Maquiavel, condena o *tiranicídio*, bem como as conjuras. Afinal, coerentemente com a denúncia da *nomolatria* de que se falou mais acima, é certo que, para Spinoza, eliminar o tirano não significa eliminar as causas que produzem a tirania. É curioso notar como tal posicionamento remete toda gente à imagem de um certo conservadorismo, porquanto, a rigor, a simples eliminação do tirano tem como único condão piorar a situação política, a menos que sejam removidas, conjuntamente, as causas da tirania. Como bem o demonstra Del Lucchese<sup>23</sup>, semelhante conservadorismo, próprio de Maquiavel e de Spinoza, se revela

<sup>21</sup> “(loro) vennero a cacciare di Roma il nome e non la potestà regia” (Nicolau Maquiavel. “Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio”. In: Gian Franco Berardi [org.], *Opere Scelte*. Roma: Ed. Riuniti, 1973, p. 138 [I, 2]).

<sup>22</sup> Baruch de Spinoza. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 285 (cap. XVIII, § 227).

<sup>23</sup> Filippo del Lucchese. *Tumulti e indignatio*. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza. Milão: Edizioni Ghibli, 2004, p. 177.

cabalmente a partir das seguintes palavras: “o regime próprio de cada Estado deve manter-se e não pode sequer ser alterado sem o risco de total ruína do mesmo Estado”<sup>24</sup>.

Mas essa abordagem não corre solta no pensamento de ambos os autores. Não se trata pura e simplesmente de condenar qualquer tentativa de transformação social. De ambos os lados, a abordagem se conecta a outros argumentos. É necessário, portanto, pontuar que – como bem o nota Del Lucchese –, assim como ocorre na teoria dos humores de Maquiavel, a *indignação* de que trata Spinoza representa uma dinâmica natural e necessária do corpo político. *Indignação*, pois, o nome de um impulso fundamental e inexorável. A ele se associa o dispositivo passional que age em qualquer ato de rebelião. Spinoza não se incumbe, com efeito, de lamentar ou de maldizer a *indignação* como se se tratasse de um vício. Ao contrário, ele a trata tal como é, como sendo um fenômeno natural.

Resta progressivamente mais evidente fato de ser Maquiavel uma fonte incontornável de inspiração para Spinoza. Por um lado, decorrem da sua obra importantes lições em que se demonstra o quanto e por que meios os soberanos devem evitar parecerem demasiadamente desprezíveis e odiosos perante seus cidadãos<sup>25</sup>. Os argumentos não diferem substancialmente daqueles constantes no *Discurso sobre a reorganização das coisas de Florença depois da morte do Duque Lorenzo*. Por outro lado, em se tratando de evitar atrair a *indignação* generalizada da multidão, o que entra em cena é, em última instância, a necessidade de o poder soberano favorecer o universal. Quando, contrariamente, o direito civil é exercido de modo faccioso, cativo que se encontra do interesse de alguns pouco, já se repristinou, sob a aparência de estado civil, o estado de guerra<sup>26</sup>.

A *indignação* da multidão se manifesta em situações críticas. Em tais situações, a *indignação* revela mesmo o aspecto positivo das crises, uma

vez que se trata do impulso e da capacidade de resistência que a multidão opõe às causas de desagregação do corpo social. Desordens e tumultos constituem, sem dúvida, elementos negativos para Spinoza, mas ao invés de condená-los como se fossem vícios, ele os aborda enquanto efeitos necessários de determinados eventos. Por esta razão, Spinoza volta a carga das suas críticas às causas destes efeitos e não a eles mesmos. A questão consiste pois, no exame do que deu origem a tais efeitos nocivos, capazes de subverter a base da convivência civil.

É certo que o direito civil não pode conter o poder soberano, uma vez que este não admite limites legais. Ele não se sujeita a nenhum princípio de ordem exterior. Todavia, é forçoso notar que para além do direito civil corre uma história natural, da qual o Estado não é senão um momento seu. E é no âmbito desta história natural que se inscreve o direito natural da multidão; direito que, exatamente por se tratar de uma potência natural, jamais pode ser transferido, senão por abstração – e a ciência jurídica é rica em tais abstrações. A multidão se revolta de acordo com o mesmo tipo de necessidade que leva uma dormideira a se fechar diante da ação de um agente externo. Muito embora não se deva conceber nenhum limite transcendente ao poder soberano, é imperioso compreender a inscrição de tais limites dentro de uma perspectiva naturalista, em que o direito natural se traduz em direito de guerra.

É, de fato, fisicamente impossível que a cidadania possa aceitar o inaceitável: “quando digo, por exemplo, que é meu direito fazer aquilo que quero desta mesa, não entendo, por isso, que tenha o direito de fazê-la comer erva”<sup>27</sup>. Se o medo é índice da distância entre, por um lado, a potência e o direito do poder soberano e, por outro, a potência e o direito da multidão, a *indignação* é índice da ruptura, do impasse. Não poderíamos estar, portanto, mais distantes do contratualismo e mais próximos do agudíssimo florentino. Nesta visão, a vida afetiva está no

<sup>24</sup> Baruch de Spinoza. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 286 (cap. XVIII, § 228).

<sup>25</sup> V. Nicolau Maquiavel. *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores (Temas e Debates), 2008, pp. 199-210 (cap. XIX).

<sup>26</sup> Cf. Laurent Bove. “Direito de guerra e direito comum na política spinozista”. In: *Conatus*, vol. 2, n. 4, Fortaleza, 2008, p. 93.

<sup>27</sup> “quand j'affirme, par exemple, que j'ai le droit de faire de cette table tout ce que je veux, assurément je n'entends pas que j'aie le droit de faire que cette table se mette à brouter l'herbe” (Baruch de Spinoza. *Traité Politique*. Paris: Librairie Générale Française, 2002, pp. 153-4 [IV,4]).

início bem como no fim da sociedade. No direito da cidadania não podem entrar aquelas coisas que suscitam a indignação geral<sup>28</sup>, que é o seu termo. A *indignação* não deve ser apreendida simplesmente como uma paixão triste. Ela adquire, dentro desta física social de Spinoza, um lugar constitutivo e mesmo fundacional da vida em comum. A dimensão originária da política se entrelaça, com efeito, de modo indissolúvel com a dimensão do conflito e da resistência. O conflito não pode ser enquadrado, pois, como se fosse uma patologia da vida política. Trata-se, muito pelo contrário, de uma das manifestações mais apropriadas daquilo mesmo que é a política, a vida comum. Sendo assim, é antes um fenômeno fisiológico do que propriamente patológico<sup>29</sup>.

### 3. CONCLUSÃO

Conforme já se disse, termos tais como *paz*, *concórdia* e mesmo *liberdade*, não devem ser pensados abstratamente, como sendo condições prévias à sociedade ou à sociabilidade. Não se deve conceber a sociabilidade pela sua adequação a normas exteriores que lhe garantam qualquer finalidade ou propósito. De fato, tais categorias (*paz* e *liberdade*) não podem estar no princípio da vida civil, porque não constituem dons da natureza. Para Spinoza e para Maquiavel, a paz, bem como a liberdade, é o resultado da atividade humana. São frutos do embate entre *virtù* e fortuna, frutos necessariamente sempre precários.

A paz é atributo de uma comunidade que pertence a si mesma, ou seja, de uma comunidade menos sujeita à força de elementos externos à sua natureza. Esta é uma comunidade minimamente passiva. Mas a atividade – ou a liberdade – da comunidade também não é uma qualidade naturalmente posta. É certo que ela deriva de leis naturais, mas isto não quer dizer que a passividade não o seja. Liberdade e passividade são duas expressões equivalentes da

natureza. *De um lado*, no entanto, a vida de uma comunidade política é maximamente determinada pela essência da própria comunidade política, pela sua potência expressiva, em que o direito civil se encontra mais próximo da vontade coletiva. *Do outro*, a comunidade política se encontra maximamente determinada pela força de elementos externos. Neste caso, ela se encontra ao sabor das circunstâncias. E dessa comunidade pode-se dizer que se encontra propriamente *ao léu*, a esmo, prisioneira que se encontra de coisas que não dependem diretamente de si mesma.

Com Spinoza e com Maquiavel, a paz e a liberdade devem ser compreendidas como resultados concretos e dinâmicos da convivência em comum. Conforme explica Negri,

[...] o equilíbrio das forças não é uma forma que o poder impõe ao conflito social, mas o resultado dos conflitos sociais. A trégua não passa de um momento na fisiologia constitucional. Em contrapartida, a expressão contínua das potências constituintes é orgânica. A anarquia e a guerra civil só podem ser exorcizadas deste modo, e somente com esta imagem a democracia será um antídoto<sup>30</sup>.

Negri parece repetir, assim, as conclusões spinozanas a respeito do que seria uma verdadeira paz: uma *virtude* que se afirma pela força do ânimo. Consequentemente, se há consensos, estes devem ser antes consensos ativos do que passivos – expressão de desuniões constitutivas. Do mesmo modo, portanto, libertar por libertar – como parece sugerir a condenação spinozana do tiranicídio – é uma pura aventura, um fetiche que muitas vezes se presta mais à servidão e ao mascaramento da mesma do que à liberdade almejada. A questão toda desta perspectiva política *maquiavel-spinozista*, em atenção à física do social que se encontra subjacente, consiste em refletir sobre as condições materiais do auto-pertencimento de uma comunidade política. Em nenhuma circunstância será o caso de condenar os jogos de forças correntes como se representassem

<sup>28</sup> Baruch de Spinoza. *Traité Politique*. Paris: Librairie Générale Française, 2002, p. 142 (III, 9).

<sup>29</sup> Filippo del Lucchese. *Tumulti e indignatio*. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza. Milão: Edizioni Ghibli, 2004, p. 218.

<sup>30</sup> Antonio Negri. *O Poder Constituinte* – ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 271.

decantações desviadas de um modelo de qualquer ordem. Trata-se, em suma, de investigar de quais táticas afirmativas uma comunidade política pode lançar mão de modo a fomentar a sua liberdade até o ponto de reduzir a um mínimo as formas correntes de servidão.



#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BARBOSA FILHO, Rubem. “As linguagens da democracia”. In: *Revista Brasileira de Ciências*

*Sociais*. São Paulo, vol. 23, n. 67, junho/2008, pp. 15-37.

BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. In: *Conatus*, vol. 2, n. 4, Fortaleza, 2008.

\_\_\_\_\_. *La stratégie du conatus*. Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris: Vrin, 1996.

CRISTOFOLINI, Paolo. Spinoza e l'acutissimo fiorentino. In: *Foglio Spinoziano*, out. 2004. Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/artic9b.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2004.

DEL LUCCHESI, Filippo. *Tumulti e indignatio*. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza. Milão: Edizioni Ghibli, 2004.

DESCARTES, RENE. "Letter from Descartes to Elisabeth, Egmond, September 1646". In: Lisa Shapiro (org.). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*. University Of Chicago Press, 2007.

FREDERICO II (Rei da Prússia). *Anti-Machiavel*; ou, Examen du Prince de Machiavel. Berlim: Voss, 1789.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

\_\_\_\_\_. "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio". In: Gian Franco Berardi (org.), *Opere Scelte*. Roma: Ed. Riuniti, 1973.

\_\_\_\_\_. "Discurso per rassetare le cose di Firenze doppo la morte del ducha Lorenzo". In: Gian Franco Berardi (org.), *Opere Scelte*. Roma: Ed. Riuniti, 1973.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores (Temas e Debates), 2008.

MOREAU, Pierre-François. *Spinoza*. L'expérience et l'éternité. Paris: PUF, 1994.

MORFINO, Vittorio. *Il tempo e l'occasione*. Milão: LED (Edizioni Universitarie), 2002.

NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte – ensaio*

sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. In: *Os Pensadores*, vol. XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

\_\_\_\_\_, *Traité Politique*. Paris: Librairie Générale Française, 2002.

\_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



## UM SENTIMENTO DA INFÂNCIA EM SPINOZA

DANIEL NOGUEIRA \*

*Todos sabem que a primeira idade é a mais alegre e a mais agradável de se viver!*

*Se nós amamos as crianças, se as beijamos e acariciamos, se mesmo um inimigo lhes presta socorro, não é porque há nelas a sedução da loucura?*

*[...] De onde vem o charme das crianças se não de mim, que lhes poupa da razão, e com isso, do aborrecimento?*

*[...] Delirar, desatinar, não é todo o charme da infância?*

*Não é um monstro detestável a criança que raciocina como um homem feito?*  
(ERASMO, 1964, p. 23-24)

Spinoza não se debruçou particularmente sobre o tema da infância. Ele chega mesmo a confessar que não sabe de que maneira julgar as crianças, assim como “aquele que se enforca, [...] os idiotas, os loucos, etc.” (E2P49S). Em toda a *Ética*, existem exatamente doze passagens que mencionam a criança<sup>1</sup>; excluindo-se aquelas que se resumem a pequenos comentários ou exemplos, restam apenas três ou quatro que detêm-se um pouco mais em considerações sobre a criança<sup>2</sup>. De todo, Spinoza parece deixar o leitor sempre com uma impressão fortemente negativa da criança: impotente, ignorante, escrava de suas paixões, ela parece condenada à miséria e a infelicidade. “Não podemos nem sequer pensar que as criancinhas sejam felizes”, diz Deleuze (2002, p. 26). Se Spinoza reconhece não saber o que pensar das crianças, não seria possível, então, reler o que

ele fala a respeito da criança, sem tomar tudo como afirmações definitivas e finais, para encontrar uma visão positiva da infância em Spinoza? Isso não significa colocar Spinoza contra Spinoza, mas lê-lo de uma maneira mais interessante e original, permanecendo fiel não tanto à letra de seu texto quanto ao espírito de sua filosofia. É uma tentativa de operar de outro modo a máquina do spinozismo, dispondo sempre os mesmos elementos em uma configuração diferente, estabelecendo novas relações entre eles, e, com isso, novas possibilidades, novas potências.

Em uma das poucas passagens em que menciona a criança, Spinoza comenta:

Quanto mais esse conhecimento, quer dizer, de que as coisas são necessárias, diz respeito a coisas singulares que imaginamos mais distinta e vividamente, tanto maior é o poder da mente sobre os afetos, como mostra aliás, a própria experiência. Com efeito, vemos que a tristeza advinda da perda de um bem diminui assim que o homem que o perdeu dá-se conta de que não havia nenhum meio de poder conservá-lo. Vemos, igualmente, que ninguém sente pena de uma criança por ela não saber falar, andar, raciocinar e por viver, enfim, tantos anos como que inconsciente de si mesma. Se, por outro lado, os homens, em sua maioria, nascessem já adultos e apenas alguns nascessem crianças, então todos sentiriam pena das crianças pois, nesse caso, a infância seria considerada não como algo natural e necessário, mas como um defeito ou uma falta da natureza. Poderíamos, ainda, fazer muitas outras observações desse tipo. (E5P6S).

Essa conclusão, à primeira vista, não parece muito animadora: nascer criança, nascer nessa estado de impotência, só escapa de ser

\* Graduado em FILOSOFIA pela PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO - PUC-RJ.

<sup>1</sup> A saber: E2P44S, E2P49S, E3P2S, E3P32S, E3P55S, E3P56S, E3DefAfec27Exp, E4P39S, E4ApCap13, E4ApCap20, E5P6S, E5P39S.

<sup>2</sup> A saber: E3P32S, E4P39S, E5P6S, E5P39S.

taxado de defeito porque, afinal de contas, todos nascemos crianças; “se, por outro lado, os homens, em sua maioria, nascessem já adultos”, aqueles poucos que nascessem crianças teriam uma espécie de defeito congênito, que os tornaria impotentes durante os primeiros anos de sua vida e seria depois superado. A infância parece ser assim algo suportável só porque absolutamente inevitável, como um mal necessário; no máximo seria possível invocar aqui um *amor fati*.

Esse raciocínio, no entanto, é falho por um motivo: ele hipostasia a infância, considerando-a como algo realmente distinto da fase adulta, em vez de ela ser simplesmente uma etapa do desenvolvimento humano. Spinoza parece basear-se implicitamente aqui sobre um modelo como o das “idades da vida” (cf. ARIÈS, 2006, cap. 1.1), concepção popular em voga desde a Idade Média, onde cada idade tem um temperamento próprio, um signo constitutivo. Criança diz-se em latim *infans*, aquele que não fala, carregando já no nome sua marca característica, a impotência.

Mas “Deus não produz crianças, [e sim] homens” (ZOURABICHVILI, 2002, p. 127): se nos recusamos a considerar a infância como uma idade isolável do restante do curso da vida, vemos que “no fundo, a infância não é a própria impotência – a impotência é *nativa*” (ZOURABICHVILI, 2002, p. 121-122, grifo nosso); “*strictu sensu* é apenas um mínimo de potência, uma potência demasiado insuficiente comparada àquela das causas exteriores” (ZOURABICHVILI, 2002, p. 131). Afinal de contas, o que Spinoza vê de ruim na infância não provém da própria infância, mas do fato de que “os homens nascem ignorantes das causas das coisas” (E1Ap), de que nascem no mais baixo grau de sua potência e devem aprender a afirmá-la partir daí. “A infância não é a própria impotência [...] mas a eclosão progressiva, dolorosa, dramática da potência de agir.” (ZOURABICHVILI, 2002, p. 121-122).

Ainda assim, isso não basta para mudar a visão de que a infância seria, para Spinoza, uma fase de tristeza e miséria, da qual os homens só não sentem pena por ser “natural e necessária”. Do ponto de vista da criança, restaria ainda pouco a fazer senão aceitar seu destino com equanimidade enquanto aguarda dias melhores.

Mas dizer que a criança é triste gera uma primeira objeção, por sinal até bastante óbvia: Spinoza define a tristeza como “a passagem do homem de uma perfeição maior para uma perfeição menor” (E3DefAf3); ora, mas é certo que a criança passa a uma perfeição maior a cada dia, seu corpo tornando-se sempre mais capaz e sua mente adquirindo cada vez mais consciência de si, de Deus e das coisas<sup>3</sup>; não era de se esperar, portanto, que ela fosse, pelo contrário, alegre?

É claro que isso não altera em nada o fato de que sua potência é muito pequena comparada à potência das causas exteriores, e que, com isso, ela fica muito sujeita aos revezes da fortuna, muito suscetível de ser afetada por paixões tanto tristes quanto alegres. Mas se acompanhamos uma criança desde o dia em que nasceu até os 7 anos (a idade tradicionalmente estabelecida para o fim da *infantia*), é incrível constatar o quanto ela cresce em potência, o quanto aumenta seu poder de afetar e ser afetado: de um pequeno corpo quase só capaz de mamar e chorar, ela torna-se alguém que fala, anda, ri, conversa, brinca, pensa. Não deveria ela sentir uma alegria imensa ao perceber essa mudança em si própria? E em certo sentido, o ritmo em que ela aumenta sua potência é até mesmo inalcançável para um adulto: não temos a sensação de que, a cada ano da vida que se passa, mudamos menos?

“As crianças são espinosistas”, dizem Deleuze e Guattari (1995-1997, v. 4, p. 35). Perplexas diante do mundo, ignorantes de tudo, as crianças experimentam com o próprio corpo assumindo plenamente que não sabem “o que pode um corpo” (E3P2S). Com efeito, quantas vezes não ocorre de uma criança descobrir uma nova capacidade de seu corpo e sair por aí exclamando, alegre, “olha o que eu sei fazer!”, e então dar uma cambalhota, colocar o pé atrás da cabeça ou coisa parecida? A maioria dos adultos, por sua vez, acredita, pela força do hábito, já conhecer todos os limites de seu corpo, já estar até mesmo cansado de conhecer esses limites (“aquilo que nunca foi feito é porque não *pode* ser feito”, pensam eles); com isso, inibem-se de explorar a própria potência e instalam-se

<sup>3</sup> Conforme os termos que o próprio Spinoza utiliza para descrever a criança em E5P39S.

dentro de fronteiras fixas de capacidade. “Eis por que Espinosa lança verdadeiros gritos: não sabeis do que sois capazes, no bom como no mau, não sabeis antecipadamente o que pode um corpo ou uma alma, num encontro, num agenciamento, numa combinação.” (DELEUZE, 2002, p. 130).

Como poderíamos conceber, no spinozismo, essa alegria que dizemos que a criança experimenta em sua constante descoberta de si mesma e do mundo? Uma observação que Spinoza faz a respeito do corpo da criança nos servirá como ponto de partida:

Se quisermos, enfim, observar a própria experiência, descobriremos que ela nos ensina todas essas coisas, sobretudo se nos fixarmos nos primeiros anos de nossa vida. Pois a experiência nos mostra que as crianças [pueros], por seu corpo estar como que em equilíbrio, riem ou choram só de verem os outros fazerem e, enfim, desejam para si tudo o que imaginam deleitar os outros. Pois as imagens das coisas são, como dissemos, as próprias afecções do corpo humano, ou seja, as maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelas causas exteriores e está inclinado a fazer isto ou aquilo. (E3P32S)<sup>4</sup>.

Em que sentido o corpo da criança está “como em equilíbrio”? Ora, segundo Spinoza, é esse “como em equilíbrio” que torna as crianças mais propensas ao mimetismo afetivo, isto é, a querer imitar as ações e os desejos dos outros à sua volta; donde também o frequente desejo de competição das crianças, de querer ter tudo o que os outros também têm, de querer poder fazer tudo o que os outros podem. Diz-se popularmente que aquele que só imita os outros não tem “personalidade própria”; a questão para Spinoza passa mais ou menos por aí.

Cada indivíduo, à medida que experimenta paixões tristes e alegres, diante deste ou daquele objeto, à medida que encontra outros indivíduos que convêm ou não com ele, em suma, à medida que vive, ele modela seu corpo e sua mente de uma maneira pessoal, peculiar: cada vez mais

certos afetos tornam-se dominantes em vez de outros, certos objetos ou certas ações são preferidos em vez de outros, certas imagens se associam a tais coisas em vez de outras, certas ideias ocupam mais a mente do que outras. Esse temperamento ou disposição individual, Spinoza o chama de *ingenium*<sup>5</sup>. Todos os homens são constituídos pelos mesmos elementos, mas estes se configuram sempre de maneiras diferentes, de modo a formar a tonalidade afetiva própria de cada um. Como isso é determinado pelas experiências pelas quais um indivíduo passa, as crianças têm ainda um *ingenium* pouco diferenciado, pouco complexo; ou seja, ela experimenta toda a variedade de afetos de maneira mais ou menos homogênea, cada afeto pesa sobre ela de maneira mais ou menos uniforme. Nisso pode-se dizê-la “como em equilíbrio”.

Essa interpretação nos permite agora conceber um certo sentimento próprio da infância na filosofia de Spinoza – ou, em termos mais próprios, um regime de afetividade particular da criança. Para tanto, vejamos a definição de contentamento conforme Spinoza expõe no escólio a seguir:

Vemos, assim, que a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza. Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. Além disso, chamo o afeto da alegria, quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação ou contentamento; o da tristeza, em troca, chamo de dor ou melancolia. Deve-se observar, entretanto, que a excitação e a dor estão referidos ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as restantes; o contentamento e a melancolia, por outro lado, quando todas as suas partes são igualmente afetadas. [...] (E3P11S).

<sup>4</sup> Tomaz Tadeu traduz “aequilibrium” por “estado de oscilação contínua”; preferimos aqui simplesmente “equilíbrio”, evitando uma evidente interpretação pessoal do tradutor.

<sup>5</sup> Valemo-nos aqui do comentário de P.-F. Moreau acerca deste conceito (1975, p. 395-404).

As partes do corpo e da mente da criança<sup>6</sup> estando “como em equilíbrio”, os afetos tendem a tomá-la por inteiro, seja uma alegria (contentamento) ou uma tristeza (melancolia). Imaginemos uma criança bem pequena, ainda um bebê, que recebe um novo brinquedo e se alegra diante dele: ela sente ali uma alegria plena, pois fica fascinada por aquele objeto – naquele momento, aquele brinquedo e aquela alegria são tudo o que importa para ela –; mas se, no momento seguinte, o brinquedo cai de sua mão e fica fora de seu alcance, a tristeza a toma imediatamente e ela chora desolada a perda daquele objeto, perda cujas causas ela não consegue entender muito bem; e se no momento

seguinte ainda, chega-lhe a mãe e a distrai com qualquer outra coisa – que não precisa nem mesmo ser o brinquedo inicial –, ela esquece sua tristeza e se entrega por inteiro ao novo momento, ao novo sentimento – ao novo, enfim.

Não é essa a beleza que admiramos nas crianças: a capacidade, perdida com o crescimento, de abrir-se constantemente ao novo? Como a criança das três metamorfoses do espírito, no Zaratustra, que é inocência e esquecimento, que diz um sagrado “sim” ao jogo da criação (NIETZSCHE, 2006, p. 51-53)... A criança experimenta, assim, um regime de sucessão descontínua de percepções: a cada novo momento, tudo está em jogo, tudo pode mudar – tanto para melhor quanto para pior.

Sua impotência nativa e suas ‘pouquíssimas aptidões’ para afetar e ser afetado colocam a criança, ao mesmo tempo, em um estado de ‘equilíbrio’ extremamente instável, dependendo ao máximo das flutuações das causas exteriores [E5P39S], mas também, inversamente, coloca a criança em uma situação de equilíbrio que é facilmente realizada desde que seus desejos de alimentação, de bem-estar físico, de amor enfim, sejam realizados. A criança experimenta assim um contentamento que se manterá enquanto seu ser estiver preenchido pelas circunstâncias... e enquanto for tão pouco exigente. (BOVE, 1996, p. 109-110).

Os adultos, por sua vez, têm suas partes mais diferenciadas, cada uma requisitando uma satisfação diferente, tornando raro que algo consiga afetar do mesmo modo, simultaneamente, todas as partes do corpo. Por isso, Spinoza diz:

É mais fácil conceber o contentamento, que eu disse ser bom, do que observá-lo. Com efeito, os afetos pelos quais somos cotidianamente afligidos estão referidos, em geral, a uma parte do corpo que é mais afetada que as outras [...] (E4P44S).

Não conseguindo alcançar um contentamento, alguns tentam satisfazer-se com uma alegria tão grande referida a uma única parte (i.e., uma excitação) que permitiria minimizar ou anular qualquer tristeza das outras partes – Spinoza

<sup>6</sup> Zourabichvili (2002, p. 156) concorda com a análise de Bove (da qual também nos valem aqui; cf. 1996, p. 107-112) sobre um contentamento da criança, mas faz certas objeções, entre elas a de que não se poderia inferir isso a partir do texto de Spinoza sobre o equilíbrio do corpo infantil, visto que não é utilizada ali a palavra *infans* (que, como já vimos, designa a criança na fase que vai do nascimento até os 7 anos de idade) e sim a palavra *puer* (que designa a idade dos 7 aos 14 anos). De fato, a palavra utilizada é *puer*, e pareceria que o texto não suporta tal interpretação se não fossem algumas fortes evidências em contrário, que nos permitem sim identificar o *puer* à criança pequena. Notemos, de início, que Spinoza nos convida a fixar a atenção sobre os “primeiros anos de nossa vida”; além disso, o comentário sobre a imitação dos afetos (“as crianças [...] riem e choram só de verem os outros fazerem”) parece também se aplicar muito mais à criança pequena do que àquela já com alguma idade, como seria o *puer*. Por fim, assim como o próprio Zourabichvili reconhece que a palavra *infans* não chegou a ter um significado unívoco no latim (designando ora os dois primeiros anos de idade, ora os sete, cf. 2002, p. 29), também a palavra *puer* não tem uso tão rigidamente definido. Por exemplo, há uma conhecida passagem do Velho Testamento (*Isaías 9:6*) que em português diz “um menino nos nasceu, um filho nos foi dado”; em algumas velhas traduções latinas da Bíblia (antes da *Vulgata*) lê-se “*puer natus est nobis et filius datus est nobis*”; também a Bíblia latina que Spinoza possuía (item 5 do inventário do quarto, tradução feita por Immanuel Tremellius e Franciscus Junius no século XVI, disponível em <http://books.google.com/books?id=MGYOAAAAQAAJ>) registra: “*puer natus fuerit nobis, filius datus nobis*” (p. 457). Ora, *puer* aqui diz respeito a uma criança que acabou de nascer, e obviamente não a alguém de 7 a 14 anos. Portanto, o fato de Spinoza ter utilizado a palavra *puer* não compromete, de modo algum, a nossa interpretação (junto com Bove) quanto ao contentamento infantil a partir daquela observação sobre o equilíbrio do corpo da criança.

nomeia alguns desses personagens: o ambicioso, o guloso, o avarento, enfim, todos aqueles que possuem um “desejo imoderado e amor” por um único objeto. Mas “a excitação pode ser excessiva e ser má” (E4P43), pois, tomando a mente por inteiro, impede que ela seja capaz de outros afetos: “a força de uma paixão ou de um afeto pode superar as outras ações no homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado.” (E4P6) Assim, o avarento, por exemplo, só pensa em dinheiro e por isso “dificilmente pode imaginar alguma outra espécie de alegria que não seja a que vem acompanhada da ideia de dinheiro como causa.” (E4ApCap28, trad. mod.). Esse caminho vai contra toda a complexidade do corpo e da mente humana, causando, no final das contas, uma diminuição da potência do homem, isto é, uma tristeza. Em vez disso, Spinoza prescreve outra solução:

Pois o corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas. (E4P45S2).

Podemos resumir agora do seguinte modo os regimes de afetividade da criança e do adulto: tanto um quanto o outro buscam afetar o corpo inteiro, uniformemente, de alegria; mas devido a certas diferenças constitutivas, eles o fazem por meios ligeiramente diferentes. A criança, por ter todas as partes do corpo já “como em equilíbrio”, é facilmente atingida por uma alegria que afete a todas simultaneamente; por ter “um corpo capaz de pouquíssimas coisas”, é fácil realizar muitos de seus desejos simultaneamente; mas, por isso mesmo, ela fica em um estado de equilíbrio extremamente instável, que pode ser perturbado por qualquer afeto que aflija uma parte do corpo mais que as outras. O adulto, por sua vez, tem as partes de seu corpo mais diferenciadas entre si, cada uma exigindo um afeto diferente, cada uma o puxando para um lado diferente, numa imensa polifonia de

desejos; seria, para ele, difícil encontrar algo que satisfizesse todo o seu corpo simultaneamente; por isso, ele tenta – ou deveria tentar – atender, com afetos variados, todas as partes do corpo, uma após a outra, em intensidades diferentes, conforme cada uma o requisita mais ou menos.

A criança que descobre o próprio corpo e exclama “olha o que eu sei fazer!”, exprime aí a constatação de um aumento de potência que se refere a seu corpo como um todo; isto é, ao descobrir o mundo, ao tomar “consciência de si mesma, de Deus e das coisas” (E5P39S), a criança experimenta um contentamento que, quando adulta, raramente conseguirá ter as condições de experimentar outra vez.



**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família.* 2ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2006.

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

DELEUZE, Gilles. ***Espinosa: filosofia prática.*** São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. ***Mil platôs.*** 5 volumes. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995-1997.

ERASMO. *Éloge de la folie.* Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

MOREAU, Pierre-François 1975. ***Spinoza:*** expérience et éternité. Paris: Le Seuil.

NIETZSCHE, Friedrich. ***Assim falou Zaratustra:*** um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

SPINOZA, Baruch. ***Ética.*** Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ZOURABICHVILI, François. ***Le conservatisme paradoxal de Spinoza:*** enfance et royauté. Paris: PUF, 2002.



# A POSTULAÇÃO DA IMANÊNCIA E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO ÉTICO E NO HERMENÊUTICO, EM BENEDICTUS DE SPINOZA

JOSÉ SOARES DAS CHAGAS \*

## 1.0 APRESENTAÇÃO

Nosso escopo é evidenciar o conceito de *imanência*, em Spinoza, como princípio filosófico gerador de uma nova concepção da realidade e, por conseguinte, de um novo modo de conceber os princípios que devem reger o agir humano. Com efeito, a partir deste filósofo inaugurar-se-á, de uma maneira rigorosa, um sistema filosófico cuja base será o pressuposto de que não há duas substâncias distintas, mas tudo decorre da necessidade de uma única realidade, que recebe o nome de Deus.

A postulação imanentista de Spinoza será o solo fértil para a sua *Ética* e para a elaboração de um novo tipo de abordagem das Escrituras presente no *Tratado Teológico-Político*. Ao escrever aquela, ele dedicava-se ao que havia descoberto como o único objeto capaz de dar ao homem um gozo pleno e permanente e de lhe garantir a serenidade em meio às vicissitudes da vida. E ao iniciar a redação do *Tratado Teológico-Político*, longe de estar abrindo um parêntesis no conjunto de sua obra, está na verdade se engajando em um embate intelectual, no qual desafia os seus adversários (os teólogos de seu tempo) e os combate em seu próprio território (o teológico), reduzindo a munição deles (o sagrado) a um simples instrumento para instrução daqueles incapazes de chegar à virtude pela *luz natural*. Com isso, defende a *libertas philosophandi* contra a perseguição daqueles que querem instaurar um Estado absolutista-aristocrático.

A seguir, perseguiremos o nosso objetivo tratando primeiramente da *Ethica ordine geometrico demonstrata* e, depois, do *Tractatus theologico-politicus*.

\* Mestrando em ÉTICA FUNDAMENTAL E FILOSOFIA SOCIAL E POLÍTICA do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – CMAF/UECE. Bolsista da FUNCAP e membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

## 2.0 IMANÊNCIA NA *ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA*

Spinoza vai demonstrar na sua *Ética*, a partir do rigor do procedimento lógico-matemático, que tudo tem a ver com tudo, que nada é aleatório, pois tudo decorre de uma única *Substância*, a saber, Deus.<sup>1</sup> Nada está fora dele e nem ocorre em oposição à sua necessidade imanente.

Muito embora a noção de Deus seja o conceito que abarca toda a realidade e, portanto, se constitui o bem maior ao qual se deve dirigir a mente humana, a *Ética* se inicia com a definição de *causa sui*. “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.<sup>2</sup> Tal cuidado em colocar esta noção em primeiro, na ordem expositiva, se esclarece se levarmos em conta que das oito (8) definições *notae per se* (na qual se inclui também a de *causa de si*), todas se referem a Deus, seja como critério (Substância; Atributo; e Modo), seja como propriedade (as outras). No entanto, de todas as primeiras sentenças universais e auto-evidentes, somente a de Deus será demonstrada no decorrer da I Parte. Não porque ela não pertença ao grupo das *notions communes*, antes pela constatação dos preconceitos daqueles que confundem as modificações com a própria substância e que querem dá-la um princípio criador.

A noção de *causa sui*, portanto, faz-se mister como antecedente do conceito maior da *Ética* e do sistema spinozano, porque a partir dela

<sup>1</sup> E1P5. Para as referências da *Ética* no corpo do texto, utilizaremos a versão de Joaquim de Carvalho, presente em: ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

<sup>2</sup> E1Def.1.

se poderá demonstrar a existência de uma substância única como necessária. Todas comprovações oferecidas no interior da I parte da obra máxima partirá basicamente, ou do princípio de que a existência é o atributo de um ser mais perfeito: “A substância não pode ser produzida por outra coisa [...]; por conseguinte, será causa de si mesma [...]”;<sup>3</sup> ou do pressuposto básico de que a perfeição determina a existência: “Se negais isso, concebe, se te for possível, que Deus não existe e, portanto [...], a sua essência não envolve existência. Ora, isso [...] é absurdo; por conseguinte, Deus existe necessariamente, portanto”<sup>4</sup>. No primeiro caso, a *causa de si* como propriedade da Substância rejeita como falsa qualquer afirmação de algo que anteceda ou a produza, deixando patente, por esta feita, que não é possível a criação. No segundo caso, a prova de que Deus é, se dá pela demonstração de que a afirmação contrária é evidentemente absurda. O Deus spinozano é, portanto, substância única e necessariamente existente. Fica para nós a pergunta pelo sentido dado à idéia de Substância.

Inserindo-se em uma tradição filosófica, que remonta a Aristóteles, Spinoza retoma um conceito caro à história do pensamento ocidental. Analisando-o e depurando-o chega à conclusão de que só a Deus se pode atribuir a definição de Substância. E isso porque só dele se pode dizer que existe e é concebido por si mesmo.<sup>5</sup> As outras coisas são pensadas como constitutivas de um substrato infinito a partir das noções de *extensão* e *pensamento*, que Descartes (a quem o nosso autor dedicou profundos estudos), chamava de *atributos principais*. E tal afirmação parte exatamente da contraposição ao pensamento cartesiano que, na desesperança de falar do que a coisa é em si mesma, reduziu a noção de substancialidade à *res cogitans* (coisa pensante)

e à *res extensa* (coisa extensa), mantendo o dualismo herdado da Escola. Esta afirmação ontológica redundaria em um gnosticismo.

Safando-se da aporia cartesiana, que pressupunha uma realidade não possível de ser concebida e, ao mesmo tempo, dizendo ser ela as suas manifestações atributivas, o nosso autor postula a *Imanência* como pressuposto inevitável de consideração da realidade como aquilo na qual não pode haver contradição e que não pode ser concebido senão pela evidência de seu próprio conceito. Por isso, reserva o conceito de Substância somente a Deus, enquanto o de *atributo* é deixado sobretudo para as noções de *extensão* e *pensamento*, as quais são pressupostos de todas as multiplicidades de entes percebidos pelos nossos sentidos, designados *modos*. Todas as coisas seriam, nesse sentido, nada mais do que uma expressão modal dos atributos da única substância, e cuja designação se confundirá com a de Natureza (*Deus sive Nature*) a partir da proposição vinte e nove (29), da parte I da *Ética*.

Desta concepção imanentista e monista, decorre como consequência necessária a possibilidade do propósito estabelecido por Spinoza para a Filosofia, a saber, a união da mente humana à de Deus, o que é o fundamento da *beatitude* ou da vida do *sábio*, enquanto aquele que alcançou o conhecimento pleno e nele encontrou força para os seus esforços, serenidade para suas ações e um contentamento interior inabalável.<sup>6</sup> Ora, ao erigir a *Causa sui* como propriedade fundante de sua ontologia, Spinoza acaba por estabelecer a identidade entre a realidade e o pensamento; em outras palavras, o entendimento finito do homem, sendo parte ou expressão modal do pensamento infinito não se distingue deste senão no aspecto quantitativo e, por isso, pode conceber da coisa o que ela é em si mesma. Isso significa que não existem idéias falsas, apenas inadequadas; ou, por outra, podemos conhecer Deus porque não somos totalmente diferentes dele, ou mesmo relacionados a ele como uma *imagem* ao seu referente, mas somos constitutivos dele mesmo, enquanto manifestação singular e finita.

[...] Por ser a causa imanente, no spinozismo

<sup>3</sup> “Substancia non potest produci ab alio[...]; erit itaque causa sui [...]”: E1P7Dem. O texto, no original, foi extraído da edição bilíngüe (latim-português) de Tomaz Tadeu: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

<sup>4</sup> “Si negas, concipe, si fiere potest, Deum non existere. Ergo [...] eius essentia non involvit existentiam. Atque hoc [...] est absurdum. Ergo Deus necessário existit”: E1P11Dem.

<sup>5</sup> E1Def3.

<sup>6</sup> TIE §§ [10]-[11].

o entendimento humano é uma parte do entendimento divino, ainda que se mantenha a distinção quantitativa entre os entendimentos: o entendimento divino (que tudo entende) tudo conhece e o entendimento humano (que recai apenas nos eventos e nas coisas que lhe são dados) não pode e nunca poderá conhecer tudo o que Deus conhece; ou seja, a distinção no aspecto quantitativo é apenas na capacidade de possuir idéias adequadas, que é limitada no homem e infinita em Deus.<sup>7</sup>

A concepção monista de Spinoza, acerca da Natureza e do homem como parte *constitutiva*, e não apenas *imitativa*, dá à razão a responsabilidade de ser o expediente capaz de conformar o indivíduo com a ordem do todo, garantindo-lhe a beatitude, enquanto uma vida plena de alegria. Esta visão imanentista presente na *Ética* coroa o pensamento do nosso autor ao delinear o caminho para o *summum bonum*, como a via para o sábio, cuja vivência baseia-se unicamente nos ditames de sua consciência. Fica para nós a questão de como poder se dedicar à busca da *Felicidade* ou do verdadeiro filosofar, se no meio em que se vive, a liberdade de pensar é restringida. Este problema nos remete ao contexto de produção de nosso autor.

### 3.0 DA *ETHICA* AO *TRACTATUS*

A postulação imanentista de Spinoza será o solo fértil para a sua *Ethica* e para a elaboração de um novo tipo de abordagem das Escrituras presente, no *Tractatus Theologico-Politicus*. Tanto um como o outro terão grande influência para o desenvolvimento da filosofia moral e da hermenêutica. Contudo, para nós, basta entender que ambas as obras formam uma unidade e que há uma rigorosa coerência dentro do todo do pensamento spinozano. Deve-se dizer também, ao bem de uma boa compreensão, que o nosso autor escreveu com ímpeto vivencial. Quero dizer: engana-se quem vê a frieza matemática em sua obra e pensa que é apenas uma fruição

<sup>7</sup> FRAGOSO, E. A. da R. *As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza*. UNOPAR Cient. Londrina, V2, N.1, pp.83-90. Disponível em: <[http://www.benedictusdespinoza.pro.br/Artigo\\_Spinoza\\_Definições.Pdf](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/Artigo_Spinoza_Definições.Pdf)>. Acesso em maio de 2009.

intelectual de mais uma mente brilhante na história.

O próprio fato de ser a *Ética* a sua obra máxima, e de tê-la interrompido na terceira parte (1665) para defender a liberdade de pensamento e expressão através do *Tractatus Theologico-politicus*, mostra como a sua atividade intelectual foi acompanhada de paixão (e perseguições!). Com efeito, ao escrever aquela, ele dedicava-se ao que havia descoberto como o único objeto capaz de dar ao homem um gozo pleno e permanente e de lhe garantir a serenidade em meio as vicissitudes da vida.

Assim, parecia claro que todos esses males provinham disto que toda felicidade ou infelicidade reside só numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual nos prendemos pelo amor. De fato, nunca surgem disputas por coisas que não se amam; nem há qualquer tristeza se elas se perdem; nem inveja, se outros a possuem, nenhum ódio e, para dizer tudo, numa palavra, nenhuma perturbação da alma (*animus*). Ao contrário, tudo isso acontece quando amamos coisas que podem perecer, como são aquelas que acabamos de falar. Mas o amor das coisas eternas e infinitas nutre a alma (*animus*) de puro gozo, isento de qualquer tristeza; isso é que é de desejar-se grandemente, e se deve buscar com todas as forças.<sup>8</sup>

A busca da *beatitude* ou a fruição do *summum bonum* como a consecução daquilo que pode garantir a maior perfeição do homem, fazendo-o encontrar-se no máximo de sua potencialidade juntamente com os outros que o circundam, é que dará azo à redação da *Ética* já que nela é onde se vê, geometricamente exposta, como a pessoa se encontra no interior de Deus (Imanência) e se auto-determina segundo a união de sua mente com a Natureza inteira, conforme Spinoza se proporá como objeto maior, ao qual a filosofia deve se dedicar: “[...] Mostraremos, no lugar próprio, que essa natureza superior é o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira”.<sup>9</sup>

A interrupção da obra máxima de Spinoza também reforça o que supradissemos acerca do

<sup>8</sup> TIE §§ [9]-[10].

<sup>9</sup> TIE §§[12], pp.10-11.

seu envolvimento existencial. Ao iniciar a redação do *Tratado teológico-político*, longe de estar abrindo um parêntesis no conjunto de sua obra, está se engajando em um embate intelectual, no qual desafia os seus adversários e os combate em seu próprio território (o teológico), reduzindo a munição deles (o sagrado) a um simples instrumento para instrução daqueles incapazes de chegar à virtude pela *luz natural*. Com isso, defende a *libertas philosophandi* contra a perseguição daqueles que querem instaurar um Estado absolutista-aristocrático.

Ninguém, a bem dizer, já hoje contesta que a religião e a política de que se fala aqui estão intimamente conectados com a filosofia demonstrado na *Ética*. E, no entanto, dizer isso ainda não é tudo. Porque o *Tratado Teológico-Político* não é apenas uma obra que tenha subjacente a concepção de realidade reivindicada pelo autor ou que para ele remeta, como teria irremediavelmente de acontecer: é, sim, a primeira e, em muitos aspectos, definitiva explanação do sistema espinosista, a tentativa programada de recuperar o que a racionalidade em moldes “geométricos” insinuava como desordem ou servidão a resgatar pela liberdade intelectual, sem suspeitar que é precisamente aí que se decide toda a gama de possibilidades de interação dessas partículas do todo que são os homens.<sup>10</sup>

Vê-se claramente que a concepção spinozista da realidade encontra-se coerente na exposição hermenêutica do *Tratado Teológico-Político*, e que este não é uma digressão do pensador, mas uma invectiva intelectual a favor do Sábio, que encontra a sua razão de ser e a sua alegria no agir em acordo com a sua própria natureza e não contra ela.

#### **4.0 IMANÊNCIA NO *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS***

Na sociedade holandesa, na qual morava Spinoza, embora houvesse espaço para os diferentes estilos de vida e, por isso, fosse refúgio para muitos, havia (no entanto) uma briga pelo

poder diretivo em que se procurava em nome da religião, reduzir a função da dirigência governamental à monarquia absolutista.<sup>11</sup> Isso teria como consequência uma minimização da autonomia para se dedicar a verdade das ciências naturais. Não nos esqueçamos, que na época em que vivera o nosso autor, muitas perseguições foram realizadas contra aqueles que se opunham a certa visão de mundo, baseada nas *Escrituras* como fonte de verdade.

Já se encontrando na maturidade de seu pensamento, e envolvido na política a favor de seu pensionista Jan de Witt, chefe do partido liberal de Orange, Spinoza interrompe a sua obra suma no terceiro capítulo para escrever o *Tractatus theologico-politicus*, no qual irá defender a *libertas philosophandi* a partir da distinção entre os campos da *razão* e da *fé*, de maneira a associar esta à função de mera instrutora do vulgo, incapaz de ascender à virtude pela via da *luz natural*, caminho este próprio do sábio que não age pelo medo de coação ou pela recompensa da ação, mas unicamente pelo amor intelectual ao *summum bonum*. É, por isso, que toda a obra tornar-se-á uma interpretação da *Sacra Scriptura* e uma proposta de um método capaz de explicar a Escritura por ela mesma, de maneira imanente, à semelhança de como as ciências estudam a natureza.

A visão imanentista de Spinoza deságua na leitura dos textos sagrados do judaísmo-cristianismo de uma maneira a inferir do seu interior somente o seu significado. Com isso, abre espaço para um novo tipo de abordagem hermenêutica, que se opõe à Tradição, e a qual podemos sintetizar com uma sentença latina, conhecida pela Escola: “*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia*”. Traduzindo: “A Letra ensina o que aconteceu; a Alegoria o que debes crer; o sentido moral o que debes fazer; o sentido Anagógico da Escritura que esperança debes ter”. Este modo de abordar os Escritos é conhecido como *sentido Quádruplo* por observar a mensagem sob quatro (4) ângulos diferentes (Literal; Alegórico; Moral; e Anagógico). Pressupõe que, em cada passagem analisada, é possível haurir uma resposta a

<sup>10</sup> AURÉLIO, Diogo Pires. *Introdução*. In: ESPINOSA, Baruch de. “*Tratado Teológico-Político*”. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, pp. 9-10.

<sup>11</sup> MOREAU, Joseph. *Espinosa e o espinosismo*. Lisboa: Edições 70, 1971, p. 16.

qualquer realidade humana; ou seja, poder-se-ia, por meio de imagens, comparações ou figuras, extrair um conhecimento sobre o mundo, inclusive o que diz respeito à verdade natural. E isso porque não se poderia desconfiar da infalibilidade da luz divina que houvera inspirado os autores. Neste sentido, qualquer desacordo entre um dado natural e uma informação escriturística, ou mesmo, qualquer falta de sintonia das passagens no interior das Escrituras, seria esvanecido por força do engenho criativo de quem lê, que encontraria um sentido escondido por trás da aparente contradição.

Ao que a Escola chama de *Literal* e que é considerada como possuidora de pouca significância, tornar-se-á, dentro da proposta spinozista, a única pedra de toque, segura o suficiente, para oferecer uma interpretação em que não se caia em devaneios linguísticos, ao forçar o texto a dizer o que não existe nele. É claro que não se descarta aqui o sentido *moralis*; ao contrário, toda a análise imanentista reduzir-se-á à descoberta de que não há um significado transcendente ao escrito, sobre coisas misteriosas, mas apenas um ensinamento exortativo à vida prática, um convite à *obediência* e a *piedade*, por parte daqueles que são incapazes de elevarem-se por si mesmos ao conhecimento das causas naturais e, portanto, incapazes da virtude por si mesmos.

Na coerência de mostrar, que não há um significado autêntico para os textos bíblicos para além deles mesmos, urge demonstrar o que se entende por sobrenatural, ou o que seria realmente a Palavra de Deus. É, por isso que Spinoza só exporá o método seguro de interpretação no capítulo sete (7) de sua obra, reservando-se espaço para mostrar a incongruência em se buscar a verdade natural nas Escrituras a partir do alegorismo. Procederá, nesta demonstração, mediante um recurso estratégico-linguístico no qual retomará (ou assumirá) noções próprias do universo analisado; realizando posteriormente uma inflexão, a fim de conduzir as tais ao significado de acordo com a verdade ou visão adequada da realidade.

O *Tractatus theologico-politicus* começa com a *definição de profecia* (cap. 1), como uma revelação de Deus sobre coisas certas, e de *profeta* (Cap. 2), como aquele que interpreta a mensagem divina. A análise desses conceitos

extraídos do interior das Escrituras redundará na impossibilidade de se obter a verdade natural mediante o profetismo. E isso porque os intérpretes da mensagem divina se destacam unicamente pelo seu modo de vida ascético e por sua *imaginação* super-afuçada, a qual se expressa apenas através de símbolos, dando como única certeza ou fundamento os *sinais* (ou *prodígios*) realizados. E dado que, em Israel, existiram vários falsos profetas, que também produziam esses efeitos, o que nos foi transmitido por eles não pode ser aceito como verdade, e nem eles podem ser acolhidos como superiores ao *sábio*, já que não possuem uma mente melhor dotada do que o restante dos seres humanos.

Demonstrado a que se reduz a Palavra de Deus, pela inflexão hermenêutica, realizada nos primeiros capítulos, Spinoza pode propor o *método* realmente seguro na inferência da mensagem escriturística, reduzindo o Sentido Quádruplo da tradição ao seu elemento fundamental e imanente, a saber, o *literal*. “[...] é necessário afastarmo-nos o menos possível do sentido literal”.<sup>12</sup> No capítulo sete (7), apresenta o novo instrumental exegético a partir dos seguintes pontos: 1. Consideração da natureza da *língua*,<sup>13</sup> na qual foi escrita (do hebraico para o *Antigo Testamento*; e do grego para o *Novo Testamento*); 2. *Compilar* os assuntos essenciais de cada livro e compará-los, observando se há contradição entre si – isto feito sem receios, já que é o *sentido* e não a *verdade*, que buscamos; 3. Resgatar a história do texto: de quem o escreveu, para quem escreveu, e de como chegou as nossas mãos; por fim, 4. Deduzir-se-á o aspecto prático, que consiste no essencial da mensagem escriturística, a saber, conduzir o vulgo à *piedade* e a *obediência* (à moral e aos bons costumes). Tal proposta exegética terá a vantagem de não criar intrigas, já que toda a Escritura reduzir-se-á a prática da vivência do

<sup>12</sup> Ibidem, p. 210.

<sup>13</sup> Quanto à preocupação com a língua e sua natureza, deve-se destacar que nos foi legado por Spinoza uma gramática do hebraico: SPINOZA, Baruj. *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Madrid: Trotta, 2005. A propósito, consultar o primeiro capítulo de CHAUI, Marilena. *Da realidade sem mistérios aos mistérios do mundo*, que procura discutir a relação entre a Gramática Hebraica e o imanentismo em Espinosa.

duplo mandamento de amor a Deus e ao próximo. Ao bem da verdade, Spinoza verificará que as discórdias entre as igrejas se devem não ao texto sagrado, mas a má interpretação e o uso interesseiro feito dele.

Toda gente diz que a *Sagrada Escritura* é a palavra de Deus que ensina aos homens a verdadeira beatitude ou caminho da salvação: na prática, porém, o que se verifica é completamente diferente. Não há, com efeito, nada com que o vulgo pareça estar menos preocupado do que em viver segundo os ensinamentos da *Sagrada Escritura*. É ver como andam quase todos a fazer passar por palavra de Deus as suas próprias invenções e não procuram outra coisa que não seja, a pretexto da religião, coagir os outros para que pensem como eles. Boa parte, inclusive dos teólogos estão preocupados é em saber como extorquir dos Livros Sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades, corroborando-as com autoridade divina. [...] Porque se os homens fossem sinceros quando falam da *Escritura*, teriam uma regra de vida completamente diferente [...].<sup>14</sup>

A decorrência imediata desta nova hermenêutica escriturística é a separação entre as esferas da *razão* e da *fé*. Esta está sob o domínio da *Escritura* e é de máxima utilidade, já que é um número super-reduzido, os que podem alcançar a vida virtuosa somente pela consideração da natureza das coisas e de si mesmo. Aquela está no âmbito somente da Luz Natural e se constitui a via da *beatitude* dos sábios ou dos verdadeiros filósofos, cuja ação repousa na idéia adequada da ordem natural, na qual está necessariamente inserido. Acrescente-se, ao resultado de uma nova visão sobre o conjunto dos livros da *Sacra Scriptura*, a concepção política, que decorrerá outrossim do caráter imanentista de Spinoza.<sup>15</sup>

Para Spinoza, a época na qual a administração da coisa pública ficou nas mãos dos reis ou dos sacerdotes, os quais se corromperam e abandonaram as suas verdadeiras funções, foram tempos de muitas guerras civis,

impiedade e perseguições. Por isso, em consonância com a separação entre as esferas da fé e da razão, reclama a subordinação da *religião* ao *Estado*, a fim de garantir a plena liberdade de pensamento e expressão. Daí nós concluirmos a última grande consequência do pensamento spinozano, a saber, a reivindicação de condições seguras para o completo cumprimento da natureza racional de cada um, que só pode se dar em um Estado livre e laico, no qual se reconheça o *lume natural* como o maior bem para o todo.<sup>16</sup>

## CONCLUSÃO

O pensamento de Benedictus de Spinoza, embora relegado ao esquecimento durante muito tempo – por causa da parcialidade com a qual tratavam suas idéias – é um marco referencial para se compreender como se gestou um modo de ver o mundo capaz de captar a sua potencialidade inerente a si mesma, sem necessidade de apelos a qualquer outra esfera dita misteriosa ou sobreposta à realidade.

A referência a Deus nas explicações do mundo será aos poucos abandonada na modernidade. Em Spinoza, este afastamento da tradição dar-se-á de uma maneira criativa e original. A análise proceder-se-á sempre de maneira a procurar a maior exatidão possível, tendo como modelo a única ciência capaz de oferecer resultados indubitáveis, *claros e evidentes*, a saber, a *Geometria*.

O caráter dedutivo e a necessidade de uma absoluta coerência conduzi-lo-ão a um afastamento do sentido das noções assumidas em seu discurso; o que levará a uma filosofia cujo fundamento último estará nela mesma; ou seja, não precisará abdicar da *luz natural*, mas, ao contrário, só confiará naquilo que se deixar guiar por ela. A hermenêutica de inflexão dos termos assumidos da tradição terá seu corolário na noção de *Deus*, o qual deixará de ser uma entidade transcendente e inacessível à razão

<sup>16</sup> Para aprofundamento dessa questão, ver PINTO, F. Cabral. *A heresia política de Espinosa* e AQUINO, Jefferson Alves de. “Direito e poder em Espinosa: os fundamentos da liberdade política”; ainda deste último, “A chave do santuário: fides et ratio no Tratado Teológico-Político de Espinosa” (conf. Referências Bibliográficas).

<sup>14</sup> TTP, Cap. VII, p. 206.

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, cap. XVI-XVIII.

humana e assumirá o caráter de *Natureza*, ou *Substância* única; ou, em outras palavras: tornar-se-á a suprema afirmação da ordem do mundo enquanto constituída de uma teia infinita de causas e efeitos, possíveis de serem traduzidas com exatidão por meio de leis naturais. Da secularização do conceito maior da tradição, produzir-se-á o solo fértil para o labor científico, a saber, a *imanência*.

Se houvesse ficado apenas na necessidade da imanência, como princípio filosófico necessário, o estudo de Spinoza já estaria justificado pela relevância que tal postulação adquiriu no decorrer dos anos. No entanto, não podemos esquecer que o seu pensamento encontra o centro na afirmação da potencialidade capaz de garantir ao homem a consecução de sua felicidade, a qual consistirá em se compreender como parte (e não acima) da natureza e se autodeterminar em função dela. E isso é uma prova de como a sua filosofia estava a serviço da realização humana, enquanto caminho do *sábio* ou daquele que se deixa conduzir unicamente pelos ditames de sua consciência.

Além do que já dissemos sobre a relevância de um estudo sobre Spinoza, devemos destacar a sua defesa pela *libertas philosophandi*. É, por isso, que o seu pensamento se insurgirá contra o pietismo (no *Tratado Teológico-Político*) e proporá uma radical separação entre religião e Estado, a fim de garantir a tranquilidade necessária para aqueles que se dedicam à ciência. Sem se esquecer, no entanto, de demonstrar que todas as religiões se resumem no amor a Deus e ao próximo, e que isso é o bastante para a prática de uma verdadeira piedade, livre de fanatismos e conflitos. Tal consideração, acerca do verdadeiro papel da religião (do que as pode unir) e da urgência de liberdade de expressão, mostram o quanto é atual o pensamento deste autor e como será salutar retomá-lo e desenvolvê-lo. O nosso artigo quer ser um contributo neste sentido.



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Jefferson Alves. “Direito e poder em Espinosa: os fundamentos da liberdade política”. In: *Kalagatos*. Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, Fortaleza, v. 2, p. 109-135, 2005. Semestral.

\_\_\_\_\_. “A chave do santuário: *fides et ratio* no *Tratado Teológico-Político* de Espinosa”. In: *Princípio: discussões filosóficas*. 1 ed. Sobral-Ceará: Edições UVA, 2005, p. 9-46.

AURÉLIO, Diogo Pires. “A encarnação do verbo”. In: ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988. (Clássicos de Filosofia).

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad. Lívio Texeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988. (Clássicos de Filosofia).

\_\_\_\_\_. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*; seleção e notas de Marilena de Souza Chauí. Trad. Marilena de Souza Chauí... [et al.] — São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

FRAGOSO E. A. da R. *As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza*. UNOPAR Cient., Cienc. Hum. Educ., Londrina, V2N1, p. 83-90, mar 2001. Disponível em: <[http://www.benedictusdespinoza.pro.br/artigo\\_spinoza\\_definicoes.Pdf](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/artigo_spinoza_definicoes.Pdf)> Acesso em maio de 2009.

MOREAU, Joseph. *Espinosa e o espinosismo*. Lisboa: Edições 70, 1971.

PINTO, F. Cabral. *A heresia política de Espinosa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

SPINOZA, Baruj de. *Compendio de gramatica de*

*la lengua hebrea*. Madrid: Trotta, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2 ed. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.



## ESPINOSA COMO INSPIRAÇÃO PARA UMA FILOSOFIA AMBIENTAL

Rochelle Cysne Frota D'Abreu \*

*O ódio é aumentado pelo ódio recíproco, podendo, inversamente, ser destruído pelo amor*  
(Ética III, prop. XLIII)

*Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais.*  
(Ética IV, prop. II)

*A virtude com a qual o homem livre evita os perigos revela-se tão grande quanto a virtude com a qual ele os enfrenta.*  
(Ética IV, prop. LXIX).

**E**staríamos todos contentes se soubéssemos que nossas ações estão vertendo a nosso favor e que todas elas estão contribuindo para a maior expansão de nosso ser, de nossa vitalidade e de nossa afirmação diante da vida. O presente estado no qual se encontra o desequilíbrio ambiental do planeta com o problema das mudanças climáticas, da poluição do ar, da perda das florestas, da biodiversidade, da depleção estratosférica da camada de ozônio, da degradação da água e da perda de fertilidade do solo mostram, no entanto, que nossas atitudes estão longe de nos trazer alegria e ao invés de estabelecermos uma relação cooperativa com o ambiente natural estamos esgotando suas reservas<sup>1</sup>. O lado péssimo de tudo isso recai justamente na culpa que pesa sobre nossos ombros de estarmos continuamente contribuindo com isso, seja com nossas ações individuais

enquanto vorazes consumidores, seja com nossas atitudes coletivas. O lado bom dessa catástrofe é que elas não podem ser resolvidas no âmbito nacional, não serão decididas por meio de ações unilaterais de estados individuais nem de indivíduos mais conscientes e de melhor boa vontade, mas exigem cada vez mais cooperação internacional, redesenhando novas prioridades políticas e materiais. O lado bom é que visualizamos mais claramente com isso o que está de fato em jogo e quais os argumentos que insistem em se perpetuar, ainda que em tudo mostrem seu lado desastroso, mau e perverso.

O estado atual em que se encontra a maior riqueza que possuímos, que é o próprio planeta, exige de nós investigar quais as possíveis atitudes que iremos tomar, assumindo as responsabilidades e os eventuais riscos que acarretam. Tais atitudes devem nos despertar não para a necessidade de uma volta ao estado de natureza, o que parece ser a proposta da *Deep Ecology*<sup>2</sup>, mas certamente para o estabelecimento de um plano de prioridades que inclua obviamente a preservação da espécie humana e da possibilidade de vida para as gerações futuras. Não se trata de decidir quais as espécies merecem viver, nem mesmo postular que o futuro do planeta depende de nossa ação conjunta apenas. Não é dado ao homem tamanho poder, isso seria uma arrogância de nossa parte e o próprio meio ambiente possui uma anterioridade ontológica diante do homem. Daí que não haja um plano de salvação a ser delineado, nem a possibilidade de construirmos uma nova arca de Noé que salvará as espécies. Cabe-nos tão somente pensar

\* PARTICIPANTE DO GT BENEDICTUS DE SPINOZA - ANPOF 2010.

<sup>1</sup> Como consideramos que essas mudanças ocorrem necessariamente, nosso afeto de tristeza é cada vez mais intenso. “O afeto relativamente a uma coisa que imaginamos como necessária é, em igualdade de circunstâncias, mais intenso do que o afeto relativo a uma coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária”. (Ética IV, prop. XI).

<sup>2</sup> Vejo por exemplo com bons olhos a tentativa de Eccc de Jonge acerca de seu questionamento se a filosofia de Espinosa seria de fato uma boa fundamentação para a *Deep Ecology*.

em novas estratégias de ação que não poluam nem as águas dos rios e mares, nem o ar que nos sustém, mas principalmente também nem as relações entre os homens.

A idéia que ousou defender, tendo por alicerce a filosofia de Espinosa, é: 1) Não há nenhum problema em modificar a Natureza; 2) O conceito de natureza é ontologicamente anterior ao conceito de homem<sup>3</sup>; 3) A crítica do antropomorfismo em Espinosa não significa devotar valor intrínseco à Natureza nem fazer dela lugar de louvor e admiração, pois isso perpetuaria a relação de dualismo Homem-Natureza<sup>4</sup>; 4) Não existe em Espinosa nenhuma justificativa de que a ação sobre a Natureza deva

<sup>3</sup> Para Espinosa a expressão *Deus sive natura* não quer limitar a ação divina a um determinismo fechado da Natureza, mas sim conceber a Natureza como infinitamente infinita e não reificável, tal como Deus. Espinosa diz na explicação da definição 6 do livro I da *Ética*:  *digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação.* Isso posto, Natureza é pensada como o campo das infinitas necessidades, estando seu próprio conceito e investigação abertos ao infinito. Daí que Espinosa possa dizer na proposição 16 dessa parte: *da necessidade da Natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino).* Isso quer dizer que o que pode ser deduzido desse intelecto, que recai em um número infinito de deduções pode ser tão necessário quanto aquilo que esteja agora em ato. No entanto, “A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência”. Isso significa talvez que apenas em Deus a História e a Natureza sejam campos abertos ao infinito de infinitas realidades necessárias. Daí que ele afirme no primeiro escólio da parte I da prop. 33: “Com efeito, uma coisa sobre a qual não sabemos que a sua essência envolve contradição ou, então, sobre a qual sabemos muito bem que a sua essência não envolve nenhuma contradição, mas sobre cuja existência, entretanto, por nos escapar a ordem das causas, nada de certo podemos afirmar, essa coisa, repito, não pode nos parecer nem necessária nem impossível, e por isso dizemos que é ou contingente ou possível”. Por essa observação, urge sempre não caminhar no terreno da mera dedução, mas do que é de fato viável.

<sup>4</sup> Veja-se, por exemplo, o famoso apêndice à parte I da *Ética* a partir do qual Espinosa rechaça a idéia de que haja uma ordem na Natureza que seja perturbada pela ação humana. Esse motivo prossegue no prefácio à parte III do mesmo livro. “Como se a ordenação fosse algo que, independentemente de nossa imaginação, existisse na Natureza”. (apêndice à parte I).

ser interrompida mediante um princípio de compaixão (*commiseratio*)<sup>5</sup>, mas sim que essa ação deve ocorrer através do conhecimento de suas leis e cooperando com ela<sup>6</sup>; 5) A noção de amor intelectual a Deus é o esboço de uma inteligência afetiva, política e ecológica<sup>7</sup>; 6) A verdadeira causa de tristeza e más relações entre os homens nasce de sua relação alienada com a Natureza (donde nasce o princípio da propriedade), daí que cooperar com a Natureza é caminho para uma nova vida coletiva feliz, saudável e cheia de vitalidade<sup>8</sup>; 7) A crítica ao

<sup>5</sup> Conforme verificamos na prop. V da parte IV da *Ética*: “A comiseração, no homem que vive sob a condução da razão é, em si, má e inútil”. E ele continua no Corolário a esta proposição: “Disso se segue que o homem que vive pelo ditame da razão se esforça, tanto quanto pode, por não ser tocado pela comiseração”.

<sup>6</sup> Se Natureza deve ser pensada a partir do conceito de Deus e se esse é livre, a Natureza age em virtude de sua própria essência não sendo coagida por ninguém, muito menos pelo homem que é uma parte dela. Veja-se, por exemplo, a definição 7 da parte I, tanto como a proposição 17 da mesma parte. Observe mesmo essa afirmação do segundo escólio, da proposição 33 da parte I: “Reconheço que a opinião que submete tudo a certa vontade indiferente de Deus e sustenta que tudo depende de seu beneplácito desvia-se menos da verdade do que a opinião daqueles que sustentam que Deus em tudo age tendo em vista o bem”.

<sup>7</sup> O amor intelectual a Deus estabelece uma quebra no sentido em que não perpetua a vida em termos de duração, mas concebe ao homem o gozo da eternidade. Se o amor intelectual promettesse uma vida mais feliz no futuro, o homem estaria ainda pensando em termos de tempo. Como essa noção é uma promessa de eternidade e como eternidade se define pela necessidade de existência apenas a partir da definição da coisa dada (veja a definição 8 da parte I), segue-se que sentir comum a Deus é não mais se perceber como um indivíduo, mas como uma parte singular da Natureza que como toda e qualquer outra deseja viver. Ser parte singular pressupõe não cair-se num mero coletivismo que aplaca as diferenças, mas as exige para a felicidade comum a todos e a cada um. Daí que sentir-se eterno é exprimir a eternidade em termos de vida singular que se perpetua com o mesmo direito que qualquer outra.

<sup>8</sup> Segundo a proposição 13 da parte I da *Ética* temos: Uma substância absolutamente infinita é indivisível. Ora, se a Natureza em sentido ontológico fundamental é uma substância, ela não pode ser dividida em partes. Essa divisão que o homem faz de modo a separar a sua parte das dos demais é extremamente inadequada. A Natureza está em tudo e permanece indivisível, pois ao ser dividida não perde em essência, não se esgota. Quando dizemos que algo é parte de um todo nós falamos (**CONTINUA**)

antropomorfismo ontológico<sup>9</sup> não significa que a preocupação com o homem deixe de ter prioridade ética; 8) A biodiversidade é um pressuposto para a vitalidade humana; 9) Os homens estão mais voltados para a cooperação do que para a competição; 10) O discurso ecológico não precisa ser um discurso deontológico, mas fundamentado na compreensão da relação sociedade-natureza.

Pretendo com esse artigo estudar em que sentido Espinosa é um filósofo muito sugestivo para pensarmos essas questões. Os elementos que encontro em sua filosofia que são certamente interessantes para essa abordagem colocam em risco muito do discurso verde atual, que salienta a necessidade de conservação sem fazer a crítica desse mesmo conceito. Ademais, a perspectiva ecológica vulgar acaba por depositar a responsabilidade de conservação do ambiente nos ombros dos consumidores, obrigando-os a consumirem os chamados *greenwashing*, produtos verdes, que é a mais nova estratégia do mercado<sup>10</sup>. Esses produtos carregam em si

**(CONTINUAÇÃO DA NOTA 8)** em termos imaginativos, pois a Natureza permanece inalterada e continuamos sendo uma expressão finita e singular da mesma. Ora, “tudo o que existe existe em Deus e fora dele nada pode existir nem ser concebido”, segundo a proposição 15 da mesma parte. Esse pressuposto de separação, de transcendência de nós em relação aos entes é o que nos aliena da nossa relação irremediavelmente atada a Deus, ou à Natureza Inteira.

<sup>9</sup> Essa crítica é bastante pertinente quando se lê, por exemplo, a famosa afirmação de Espinosa: “Com efeito, o intelecto e a vontade, que constituem a essência de Deus, deveriam diferir, incomensuravelmente, de nosso intelecto e de nossa vontade, e tal como na relação que há entre o cão, constelação celeste e o cão, animal que ladra, em nada concordariam além do nome” (escólio, prop. 17, parte I). Isso significa que criticar o antropomorfismo não signifique negar a Deus o que existe no homem, mas jamais reduzir a Deus o que se passa no homem. Se Deus possui vontade e intelecto e se há uma ética divina, ela é infinitamente superior e incomensurável ao saber humano. Isso não significa, no entanto, que não haja um etos humano que possa agir de acordo com o etos divino, haja vista existir em Deus tudo o que há no homem. No entanto, ainda que possa se falar desse etos divino, assim como se fala em amor divino, intelecto e vontade, tais termos se referem à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante.

<sup>10</sup> Para uma crítica a esse consumo inteligente, verifique a análise de Daniel Goleman em “Inteligência ecológica”, no capítulo 1 da obra.

uma área de virtude, ocultando no mais das vezes o lado sórdido de sua produção. Por trás de cada um desses produtos pode esconder-se certamente a história de exploração dos operários que o produziram, o gasto ambiental para a fabricação de suas peças e o seu possível fim de vida como mais um poluente. Daí que o mercado como alternativa para a criação de um capitalismo sustentável seja na verdade um engodo. Existem já sites de orientação sobre o ciclo de vida dos produtos, o *good guide* é um bom exemplo, mas essa visão de transparência do mercado não permite uma nova relação com a Natureza, antes apenas faz as escolhas dos consumidores menos erradas. Novamente esse tipo de alternativa pode funcionar apenas como coadjuvante numa mudança estrutural mais profunda, a partir da qual as relações humanas e a relação com o próprio ambiente natural não tenham de ser mediadas apenas pelo mercado e consumo. Outro exemplo de alternativa para o problema dos ciclos de vida dos produtos são as atitudes dos “freganos” que não compram nenhum produto novo, apenas produtos usados e mesmo reviram lixos atrás de artigos que possam ser re-utilizados e recriados para novos fins. Ainda que essa alternativa pareça louvável, ela exige tão alto grau de autodisciplina e asceticismo que poucos estariam aptos a abraçá-la. Destarte, ela não se mostra muito eficiente quando estamos lhe lidando com um problema de ordem global e que necessite de soluções em curto prazo, além do fato de perpetuar o problema da alienação do homem com relação à Natureza. Essa alienação consiste em considerar-se um “Império dentro de um Império”.

Na medida em que novas alternativas individuais vão aparecendo é preciso que pensemos em outras que envolvam um maior número de pessoas. Essas medidas individuais nos alertam sobre uma possível nova consciência que surge, mas sendo espalhadas e estando desarticuladas com um projeto político de maior envergadura, tendem a retardar o processo de mudança. Daí que a filosofia de Espinosa seja indicativa, pois a experiência de salvação se amplia na medida em que há cooperação de mais e mais indivíduos, formando todos um só corpo, coincidindo suas

ações em um só efeito<sup>11</sup>. A felicidade em Espinosa não é virtude individual é uma potência do coletivo, é uma conquista democrática. Engajar a todos os indivíduos remete a ações pedagógicas e principalmente a uma reorganização dos dados materiais, de modo que a contingência, ou os bens da fortuna, possuam menos implicações na vida das pessoas e elas oscilem menos entre o medo e a esperança. Assim caminhando não serão necessárias medidas proibitivas, mas o apontamento de outras soluções mais eficazes, simples e menos prejudiciais à vida comunitária. Como a filosofia de Espinosa não se compromete com meras ações individuais pontuais, como ela rechaça a idéia de que temos livre arbítrio e que tudo depende apenas de nosso poder de escolha, escolhas mais inteligentes vão se constituindo a partir do momento em que surgem novas estratégias com melhor eficácia, e maior engajamento dos indivíduos. Comunidades auto-sustentáveis já existem. Economia solidária<sup>12</sup> já é um fato mesmo que em pequenas escalas. Há muitos modelos de matriz energética limpa e inesgotável: o sol é o melhor exemplo<sup>13</sup>. Assim como há muitas indicações dos danos causados pela exploração indiscriminada de recursos naturais não renováveis. Agir cooperativamente em busca dessas soluções torna-se um agir consciente, racional e mais guiado pela alegria de expansão de nosso ser do que pelo desespero de um planeta que definha. Segundo Espinosa, é com esse espírito que se anima a investigação filosófica: não estaremos agindo se estivermos sendo guiados pelo signo da destruição<sup>14</sup>, estaremos

apenas operando, buscando conservar uma forma de vida e de relações humanas que merecem morrer e que já são signo de morte. O homem livre não se guia pela idéia de morte, nem pelo desejo de simplesmente sobreviver: ele quer preservar seu ser, sua singularidade e sabe que não há ninguém melhor para um homem do que outro homem<sup>15</sup>. Ele não se guia pela idéia de bem e mal, pela idéia de dever, de pecado, de erro, mas pelo desejo de constituir corpo com outros homens na busca de uma alegria que cresce à medida que mais e mais pessoas se engajam nesse exercício de expansão da alegria de pensar e agir coletivamente<sup>16</sup>. Ele não precisa estipular um centro para seu pensamento, um ecocentrismo ou biocentrismo, pois mais uma vez isso é ocasião para novas deontologias, novos dualismos, uma

<sup>15</sup> Nos corolários à propos. XXXV da parte IV temos: “Não há, na Natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a conduta da razão. [...] Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem”. E continua no corolário seguinte: “é que quando cada homem busca o que é de máxima utilidade para si, que são todos, então, de máxima utilidade uns para com os outros”. No Escólio dessa proposição vemos o humanismo espinosano: “Riam-se os satíricos, pois, das coisas humanas, o quanto queiram; excrem-nas os teólogos; enalteçam os melancólicos, o quanto possível a vida inculta e agreste, condenando os homens e maravilhando-se dos animais. Nem por isso deixarão de experimentar que, por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte. Sem falar, por ora, que é mais importante e mais digno de nosso conhecimento observar os feitos dos homens que os dos animais”. Espinosa poderia ter lido a Apologia a Raymond Sebond de Montaigne, pois a bem da verdade é que são com olhos humanos que fazemos esse tipo de comparação e enaltecimento. Em si os fatos humanos não são nem melhores e nem piores do que os dos animais. A questão mantém-se sem possibilidade de julgamento. Contra a preferência de alguns homens pelos animais, Espinosa prossegue no capítulo XIII do apêndice à quarta parte: “Daí que muitos, por causa de uma intolerância excessiva e de um falso zelo religioso, tenham preferido viver entre os animais, em vês de viver entre os homens, tal como ocorre com as crianças e os adolescentes, que não conseguem suportar com equanimidade as reprimendas de seus pais e se refugiam no serviço militar, preferindo os desconfortos da guerra e um comando tirânico aos confortos domésticos e às admoestações paternas...”

<sup>16</sup> Para ilustrar esse pensamento veja as proposições: LXVII, LXVIII da parte IV da *Ética*.

<sup>11</sup> É indicativo porque os homens só concordam entre si quando vivem sob a conduta da razão, conforme ensina a prop. XXXV da parte IV da *Ética*. “Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente em Natureza”. Dessa maneira a busca de um preceito que se faça acorde a todos os homens revela que o conceito de razão em Espinosa se liga a um aspecto comunicativo e também pragmático. Mais tarde na prop. XXXVI ele afirma: “O supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo igualmente”.

<sup>12</sup> Ver os trabalhos de Paul Singer nesse campo.

<sup>13</sup> Veja, por exemplo, o que nos oferece o documentário Home. Nesse filme vemos o uso feliz da energia eólica e solar, com mais alta eficiência que a energia nuclear.

<sup>14</sup> “Quem se deixa levar pelo medo e faz o bem para evitar o mal não se conduz pela razão” (*Ética* IV, prop. LXIII).

nova relação dicotômica e romantizada com a Natureza. Ele não persegue nenhum fim que não seja a expansão de sua vida, amar seus semelhantes, lutar para que todos tenham aquilo que ele deseja para si, ainda que fatores externos mais fortes, como a tristeza e a conseqüente maldade dos que lhe cercam venham a ferir suas ações, introduzir o pessimismo, os discursos de exclusão e ocasionar uma morte em vida<sup>17</sup>.

Veremos assim que a filosofia de Espinosa é boa alternativa para uma filosofia da ecologia justamente porque não se fundamenta sob o signo da catástrofe, não parte do antropomorfismo, mas tampouco aponta para a possibilidade de salvação humana em desconsideração das leis da Natureza e da anterioridade ontológica dela. Ademais, criticando as moralidades da compaixão, Espinosa coloca os problemas éticos em nova perspectiva de investigação: não é o desejo de não matar e não destruir o que orientam o verdadeiro agir ético, mas o desejo de viver melhor, de amar e prosperar. Aliás, esse signo da catástrofe<sup>18</sup> pode servir para protelarmos uma ação que se faz urgente e que demanda de todos nós uma nova tomada de posição. O pessimismo pode ser mais um luxo burguês. Daí que a lamentação sobre o que se passa não possa servir como fim de nossa atitude política, antes tem de ser o meio para que saíamos dessa posição desconfortável o mais rápido possível, construindo um novo mundo.

#### 1) NÃO HÁ NENHUM MAL EM MODIFICAR A NATUREZA<sup>19</sup>

Espinosa nos aponta que o que encontramos externo a nós e que usamos para

<sup>17</sup> Veja as proposições LXIII e LXIV da quarta parte da *Ética*.

<sup>18</sup> A própria idéia de beleza ou catástrofe se adequa a um modo de percepção humano que é subjetivo e por isso sempre passível de objeção. Para tanto, verifique o apêndice à parte I da *Ética*. Não há nem bem nem mal no deteriorar-se das coisas, nenhum mal na ruína. Esses julgamentos antropomórficos podem ser refutados por otimistas entusiasmados, que do contrário vejam o mundo sob o signo da beleza. O ceticismo sempre pode refutar esse tipo de argumento, como um de natureza oposta. Daí que não convenha falar sobre tais coisas.

<sup>19</sup> O consumo é absolutamente natural. Quando colhemos um fruto já estamos modificando a Natureza. “É totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós. Se além disso, levamos em consideração **(CONTINUA)**

nossa sobrevivência são a própria extensão do corpo humano. As lentes que Espinosa polia funcionavam como extensão do próprio olho humano, de sua capacidade de ampliação do seu campo de experiência e de enxergar as complexidades e nuances escondidas por detrás dos acontecimentos observados. A Natureza não é um artefato, ela não é criada. O homem ao criar algo está expressando algo que é comum a ele e não à natureza. Tampouco Deus é criador. Nesse sentido, não parece existir em Espinosa a necessidade de que o homem crie artefatos para copiar as ações do criador, ou para melhorar a Natureza. Ele os cria quando as necessidades de sua criação surgem, e os cria a partir de elementos naturais que encontra na Natureza e é a própria necessidade quem dita sobre a história de tais artefatos, se vão se complexificar com o tempo ou se permanecerão os mesmos.

O homem ao modificar a natureza não a está de fato modificando, pois ele não pode reverter suas leis<sup>20</sup>. Elas continuam existindo ainda que possamos “deformar” o ambiente circundante. O que ocorre é uma modificação do próprio ser homem, já que disso nascem novas relações humanas e novas relações com a Natureza. Daí que modificar esse ambiente seja essencial para a vida humana como também seja essencial modificá-lo compreendendo que tais reconfigurações não podem levar em descrédito as possíveis respostas que a Natureza dá aos procedimentos humanos. Não se trata da visão de que o homem tenha maestria sobre a natureza e que seja capaz de aperfeiçoá-la, pois ela não persegue fins e tudo o que segue a necessidade de sua natureza já está em si mesmo perfeito e acabado<sup>21</sup>. Nem se trata também do homem

**(CONTINUAÇÃO DA NOTA 19)** a nossa mente, certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria. Existem, pois, muitas coisas fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza”. (*Ética IV*, prop. 18, escólio).

<sup>20</sup> Na parte III da *Ética*, prop. IV, Espinosa afirma que nada pode ser destruído se não por uma causa exterior. Na medida em que nada é exterior à Natureza, nada pode destruí-la. E assim sendo, os homens destroem uns aos outros ao não respeitar as leis naturais e não à natureza propriamente dita.

<sup>21</sup> Para isso, veja o prefácio à parte III da *Ética*.

poder instrumentalizar a Natureza, já que a anterioridade ontológica dela impede visualizá-la como um instrumento, e isso seria ainda uma visão inadequada. Modificar o meio circundante construindo artefatos reafirma a relação monista homem-Natureza já que para que haja essa modificação ele tenha necessidade de estudo dos próprios recursos naturais para gerar sua riqueza, assim como a construção de artefatos não visa à melhora desse meio ambiente, mas sim das condições de sua habitação pelos homens. Ora, melhorar as condições de nossa habitação do planeta não pode coincidir com tornar essas condições inóspitas, o que seria um absurdo. A Natureza enquanto casa e enquanto constitutiva do próprio ser homem só pode ser signo de maior expansão da vida humana se as variações que o homem lhe imprime forem também signo de novas relações entre os homens, relações de alegria, confiança mútua e amizade. No nosso atual sistema de organização material tanto a natureza quanto o homem servem como objetos para outros fins, que não expressam a expansão de novas relações humanas e degradam os recursos naturais disponíveis, colocando em risco a própria sobrevivência de nossa espécie.

Espinosa não acreditaria que a saída para os desastres ecológicos atuais estivesse num retorno ao estado de natureza, ou uma volta para a Natureza. O Estado de Natureza se caracteriza pela sua instabilidade, pelo medo constante com relação à própria vida e pela visualização do outro como uma ameaça permanente. O estado de natureza é um estado de guerra, de competição e de dificuldade de cooperação<sup>22</sup>. É preciso que compreendamos que a alteração do ambiente circundante coloca os homens em estado cooperativo, uma vez que um homem não conseguiria efetivar sozinho essa modificação. De fato, as diferentes organizações da vida material não teriam tido sucesso se não pressupusessem um mínimo de cooperação entre os homens. E a idéia do homem como animal competitivo tem se tornado cada vez mais mítica<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Para isso, verifique o capítulo II do seu *Tratado Político*.

<sup>23</sup> William Ury, em seu livro "Alcançar a paz" mostra como as modernas pesquisas arqueológicas provam que sem cooperação teria sido impossível a sobrevivência do animal humano.

De outra parte, um retorno à Natureza seria absurdo, pois jamais saímos dela e tudo o que fabricamos possui como matéria prima elementos encontrados na Natureza<sup>24</sup>.

## 2) O CONCEITO DE NATUREZA É ONTOLOGICAMENTE ANTERIOR AO CONCEITO DE HOMEM

Do exposto no item 1 segue-se que a Natureza não é um conceito que seja socialmente construído, seu conceito é logicamente anterior ao conceito de sociedade e antes é o conceito de sociedade que deve ser guiado pelo conceito de Natureza.

Antes há que se notar que Espinosa oferece dois conceitos para natureza. Natureza Naturante, que é a realidade eterna auto-causante expressa pela substância e pelos seus atributos, dos quais conhecemos o pensamento e a extensão e Natureza Naturada, que é auto-modificação infinita dessa primeira Natureza, sendo assim logicamente posterior a esta e por isso causada por ela<sup>25</sup>. Quando estamos falando em Natureza no sentido de ambiente circundante, e da totalidade de leis e relações desse ambiente estamos nos referindo à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante. O homem enquanto modificação finita da Natureza tanto Naturante quanto Naturada não pode ter primazia conceitual nem sobre uma, nem sobre a outra. Com isso ele não se compreende se não compreende o que seja tanto uma quanto a outra.

A Natureza Naturante se define como livre: sua necessidade é sua própria liberdade. A Natureza, em seu sentido forte, não pode ser reificada, não se reduz a imagens humanas, pois ela é a própria liberdade e essa liberdade se expressa pelo infinitos caminhos que pode seguir para sua auto expressão. Esses caminhos são em si mesmos livres, e são os caminhos de expressão que chamamos de atributos. É por isso que Espinosa diz *Deus sive Natura* e não *Natura sive Deus*. Ao dizer a primeira sentença ele está querendo dizer que Deus, enquanto conceito não reificável e enquanto realidade livre é a própria potência infinitamente infinita que é a Natureza.

<sup>24</sup> Já que tudo o que existe, existe em Deus e fora dele nada pode existir nem ser concebido. Vide prop. 13 parte I da *Ética*.

<sup>25</sup> Para isso verifique as notas de 1 a 10 desse artigo.

Se dissesse *Natura sive Deus* poderíamos confundir e reduzir Deus à própria natureza observada, à natureza Naturada e recair num naturalismo biológico que expulsa a noção de liberdade e faz dela antinômica com a necessidade. Se as leis as quais a natureza segue são livres e se seus caminhos de auto-expressão são também livres e infinitos, é inútil prosseguirmos com a imagem de que o homem, que segue apenas as necessidades de sua Natureza, possa vir a destruí-la. Segue-se também que são as noções de livre necessidade ou liberdade necessária que permitem ao homem a justa compreensão da Natureza em seu sentido primeiro e logicamente anterior a qualquer outro.

A Natureza Naturada é modificação infinita da Natureza Naturante, por isso também ela só pode ser compreendida em relação àquela. Se a Natureza Naturante é um verbo, uma ação, a natureza naturada também é uma ação, que se compreende em relação a essa ação primeira. Estamos nesse artigo nos referindo à Natureza Naturada e nesse sentido afastando qualquer relação de criação e dualismo entre Deus e Natureza. E sendo o homem uma parte da Natureza Naturada estamos nos afastando também de qualquer imagem dicotômica entre homem-Natureza. O homem se definirá enquanto ação finita em relação com outras ações finitas naturais e em relação ao conjunto de todas essas relações, que é a ação da Natureza Naturada. Natureza não se trata aqui da imagem idílica de um paraíso selvagem ainda não atormentado pela ação humana, mas o conjunto de todas as ações naturais que o seu conceito envolve. A cultura da máquina imprime um novo significado à paisagem natural, mas não a sucumbe: os arranha céus, guindastes, automóveis imprimem um nova paisagem natural. O homem não se afasta da Natureza e se ela se verte em uma paisagem mediada pela ação humana, isso ele o faz para fazer da natureza uma casa mais habitável e não porque queira negá-la ou porque possa transcendê-la. Não há dicotomia entre Natureza e História<sup>26</sup>. A pura consideração de que somos seres históricos e culturais fez com que o discurso acerca da

<sup>26</sup> Para isso veja o que Espinosa diz no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*. Ele afirma que Natureza não é senão História da Natureza.

natureza perdesse seu sentido. Ela deixou de ser interessante para a filosofia porque natureza passou a significar o reino do determinismo e não também da liberdade, criando uma barreira entre o que é natural e o que é cultural, entre o universalismo de suas leis e a pluralidade de manifestações dos diversos povos. Mas tudo o que é cultural é natural: da natureza seguem-se infinitas coisas de infinitos modos. Diferentes expressões de comportamento não podem ser consideradas anormais ou inaturais: isso seria o mesmo que chamar o homossexualismo de não natural<sup>27</sup>. A Natureza não persegue fins, somos nós que damos finalidade às ações naturais. Os que advogam que o homem se afasta da Natureza ao transformá-la estão perpetuando a imagem inadequada de que o homem seja capaz de fazer da Natureza um objeto externo, submetido ao seu planejamento, dominação e controle. E igualmente os que pensam a Natureza como contraposta à cultura, dão continuidade a esse tipo de dualismo. Espinosa continuamente afirma o absurdo de se pensar que o homem possa perturbar a ordem Natural, ele apenas a segue com a mesma necessidade.

### 3) A CRÍTICA AO ANTROPOMORFISMO NÃO SIGNIFICA DEVOTAR VALOR INTRÍNSECO À NATUREZA

Os defensores dos direitos dos animais e os ecologistas profundos fundamentam a sua posição com base na idéia de que o antropomorfismo é um erro crasso, fruto da arrogância humana e que os animais e a Natureza possuem um valor intrínseco, um direito inalienável de continuar a viver. Ao pensarem assim, de antemão pensam homem separado de animal e o homem separado de Natureza. Reafirmam sem querer a não animalidade humana e anti-naturalidade do homem. Perpetuam o argumento cristão de que o homem é um ser de origem sobrenatural<sup>28</sup>. Para tanto, eles advogam a necessidade de uma perspectiva biocêntrica e ecocêntrica, na qual o homem possa

<sup>27</sup> Além da citada proposição XVI da parte I da *Ética*, veja também o capítulo II do *Tratado Político* de Espinosa.

<sup>28</sup> Luiz Felipe Pondé afirma em seu Livro "Conhecimento na Desgraça" que é essa sobrenaturalidade humana, pressuposta na filosofia cristã pascaliana, o fundamento de sua epistemologia agônica.

se ver como mais um dos tipos viventes no planeta e em harmonia com outras espécies. Assim, o planeta enquanto casa de vários seres de naturezas distintas poderia ser o lugar de uma coexistência pacífica, fundamentada no gozo de um convívio harmonioso e compassivo. Daí que o mote principal de suas argumentações esteja na ênfase dada à compaixão pelos homens a estas outras formas de vida que convivem por aqui.

O que eles possuem de comum com Espinosa é justamente essa crítica ao antropomorfismo. Muitos deles consideram que Espinosa seja um grande referencial teórico para as suas posições, desconhecendo, no entanto, que o filósofo abomina a compaixão por ser uma paixão triste, que ele não escreve tendo em vista a idéia de uma comunidade entre espécies, já que o conceito de comunidade parece ter sentido apenas para os homens<sup>29</sup>. Quando dizemos que outras espécies vivem em comunidade, isso é uma interpretação nossa, que em nada faz sentido para as próprias espécies referidas. Uma formiga compreende sua relação com outras formigas como uma relação comunitária? Não podemos saber.

A argumentação de Espinosa incide contra aqueles que imaginam a Natureza e para isso invoca a necessidade de compreendê-la. Inteligir o que seja Natureza exige de nós despirmos-la de todas as atribuições humanas que costumamos devotar-lhe e que fazemos justamente por estarmos alienados de seu conceito. Nada na Natureza tem valor intrínseco: dar valor a algo é dar-lhe um sentido, uma orientação, um fim humano. Nem a Natureza possui um valor intrínseco, nem os animais, nem mesmo os homens. Deixar de comer carne por compaixão dos animais é para Espinosa um motivo absurdo, fútil, frívolo<sup>30</sup>, se for comprovada a necessidade de seu consumo para

a nossa preservação. Se todas as atribuições de valor são atribuições humanas, os que criticam o antropomorfismo, mas advogam a tese de que a natureza possui um valor intrínseco, estão sendo antropomórficos e imaginando a natureza e não a inteligindo. E assim procedendo, reafirmam a tese do homem num império dentro de um império: o homem como o indivíduo capaz de recuperar a ordem natural das coisas já que foi ele o responsável pela sua desordem atual. Essa tese é constantemente rebatida por Espinosa, pois ela circunscreve a negação de uma relação monista homem-natureza.

Uma perspectiva ecocêntrica não deixa de ter repercussões antropocêntricas, já que visa a melhoria das condições de vida humana. Mudar de um centro de discussão para outro, estabelecer um centro de prioridade não faz sentido se o homem ficar esquecido. Os ecologistas profundos que criticam o antropomorfismo o fazem com a idéia de que toda a organização material imposta pelo homem foi realizada considerando apenas a melhoria de nossas condições de vida, ignorando que existem outros seres que habitam também nessa casa: essa ignorância se liga à desconsideração não só dos animais, mas das

**(CONTINUAÇÃO DA NOTA 30)** que exige sua própria Natureza, considerada em si mesma. [...] Por isso é evidente que a lei que proíbe matar os animais funda-se mais numa superstição e numa misericórdia feminina do que na sã razão. O princípio pelo qual se deve buscar o que nos é útil nos ensina, indubitavelmente, a necessidade de nos unirmos aos homens e não aos animais ou às coisas cuja natureza é diferente da natureza humana. Temos sobre eles os mesmos direitos que têm sobre nós. Ou melhor, como o direito de cada um se define por sua virtude ou potência, os homens têm muito mais direito aos animais do que estes sobre os homens. Não nego, entretanto, que os animais sintam. Nego que não nos seja permitido, por causa disso atender á nossa conveniência...”. Julgo que esse humanismo extremado de Espinosa é extremamente perigoso, uma vez que em nome dessa conveniência, animais são torturados, impossibilitados de viver e a carne produzida nas modernas fazendas industriais estão mui longe de ser convenientes para os homens, tamanha é a quantidade de produtos químicos que nelas se encontram. Ainda que matar animais para consumo seja necessário para a manutenção do equilíbrio ecológico, o consumo excessivo de carne pode colocar em risco a segurança alimentar. Vide: <[http://www.segurancaalimentar.ufrgs.br/consumidor\\_dicas9colesterol.htm](http://www.segurancaalimentar.ufrgs.br/consumidor_dicas9colesterol.htm)> e <<http://www.saudecomciencia.com/2009/03/carne-vermelha-males-que-o-consumo.html>>.

<sup>29</sup> Aqui eu me afasto de Eccy de Jonge, justamente porque ele advoga que na filosofia de Espinosa há um pressuposto da compaixão pelos seres viventes, o que não se verifica nos trabalhos do filósofo.

<sup>30</sup> Veja por exemplo o que Espinosa fala no escólio da proposição 37 da parte IV: “A verdadeira virtude nada mais é do que viver exclusivamente sob a condução da razão, enquanto a impotência consiste no homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele e em ser determinado por elas a fazer aquilo que o arranjo ordinário das coisas exige e não aquilo **(CONTINUA)**”

mulheres, dos homossexuais, das crianças, dos deficientes. Daí que existam movimentos ambientalistas de inspiração queer, gls, feminista. Todos atacam o antropomorfismo como entronização de uma idéia determinada de homem, a do macho branco, que exerce seu domínio sobre outras formas mais frágeis. Insistem com isso que a crítica ao antropomorfismo é a crítica de um sistema de exploração a qual a natureza é apenas uma das possíveis vítimas. Dessa maneira o antropomorfismo se liga à dominação de uma imagem do que seja o homem e a perseguição indiscriminada de seus fins.

Igualmente, a crítica ao antropomorfismo em Espinosa não tem como finalidade nos desligar de preocupações humanas: pelo contrário, requer que compreendamos que o ponto de partida não somos nós, algo nos antecede e nos constitui, esse algo não pode ser pensado a partir de nós, mas apenas de si mesmo e que o compreendemos porque temos como objetivo principal a expansão da vida humana. A idéia de natureza Naturante como Liberdade e de Natureza Naturada como modificação dessa liberdade necessária não elege nenhum tipo de homem como modelo, antes tenta pensar o ser humano na sua universalidade, que são as infinitas expressões necessárias de seus corpos.

Espinosa escreve toda a primeira parte da *Ética* tratando das relações de substância, atributos, modos infinitos e finitos. Alguém poderia acreditar que ao escrever a parte II ele estivesse destinado a falar acerca de todos os modos finitos, mas ele mesmo diz que se destina a falar de um modo finito específico, que é o homem<sup>31</sup>. Nas demonstrações do livro I da *Ética*, quando Espinosa tratava dos atributos ele em primeiro lugar se referia ao pensamento para mais tarde conceder à extensão as mesmas

<sup>31</sup> Veja-se, por exemplo, o que é dito no prefácio da parte II: “Passo agora a explicar aquelas coisas que deveram seguir-se necessariamente da essência de Deus, ou seja, da essência do ente eterno e infinito. Embora tenhamos demonstrado, na prop. 16 da p. 1, que dela devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras, não explicarei, na verdade, todas, mas aquelas que possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema”. Aqui fica clara a opção de Espinosa pelas questões humanas, ainda que tenha partido da infinitude da Natureza Naturante, passando pela infinitude da Natureza Naturada e não se detendo nela.

propriedades de causalidade eficiente imanente livre e necessária que foram dadas ao pensamento. Mais tarde, quando no livro II ele quer tratar do homem, ele primeiro procura conhecer o corpo humano para depois conhecer as idéias desse corpo que constituem a sua mente<sup>32</sup>. O corpo humano tem um estatuto privilegiado, pois é a complexidade de um corpo que mostra a complexidade de sua mente. E não querendo fazer taxonomia de espécies, Espinosa mostra que é o corpo humano um princípio diferenciador entre os diversos homens<sup>33</sup>. Isso significa que em um primeiro momento expressa-se aqui a capacidade que alguns corpos possuem sobre outros de afetar um maior número de corpos. Por isso, muitas vezes, a distinção entre dois homens parece mais abissal do que a diferença entre um homem e um cavalo<sup>34</sup>. Se não há ninguém “melhor para um homem do que

<sup>32</sup> No livro I da *Ética* Espinosa explica o que ocorre com os atributos partindo, em primeiro lugar, do pensamento para em seguida explicar o atributo extensão. Quando, depois da proposição XIII da parte II ele explica sua pequena física, ele fala em seguida a partir da prop. XIV que o que se segue desse objeto da idéia, ou seja, do corpo, seguir-se-á também da idéia. Para maiores informações, vide capítulo 2, da minha dissertação de mestrado “O estatuto do corpo humano na *Ética* de Espinosa”, UnB, julho de 2004.

<sup>33</sup> Veja que Espinosa ao tratar dos homens na *Ética* não procura diferenciá-los dos animais, mas a partir de seus próprios corpos ou disposições corporais a se diferenciarem entre si. Por isso sua ênfase a compreender o que pode o corpo humano, como fica atestado na prop. II da parte III da *Ética*.

<sup>34</sup> “Disso se segue que os afetos dos animais chamados irracionais (pois, desde que conhecemos a origem da mente, não podemos, de maneira alguma duvidar do fato de que os animais sentem) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. É verdade que tanto o cavalo quanto o homem são impelidos a procriar pelo desejo sexual, mas o primeiro por um desejo de cavalo e outro por um desejo humano. Da mesma maneira, também os desejos sexuais e os apetites dos insetos, dos peixes e das aves devem diferir entre si. E, assim, embora cada indivíduo viva contente e se encha de gáudio para com a natureza de que é constituído, a vida com a qual cada um está contente e o seu gáudio não são, entretanto, nada mais do que a idéia ou a alma desse indivíduo e, portanto, o gáudio de um discrepa do gáudio de outro tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da natureza ou essência do outro. Segue-se enfim [...] que tampouco é a diferença entre, por exemplo, o gáudio que toma conta do ébrio e o gáudio de que goza o filósofo, observação que quis fazer aqui de passagem”. (*Ética III*, prop. LVII, escólio).

outro homem”<sup>35</sup> é porque nosso poder de afetar outros homens é incomparavelmente superior ao nosso poder de afetar outras espécies de animais, ainda que possamos afetá-los também. Destarte torna-se inconcebível o desejo de alguns homens de quererem viver como animais, ou apenas na sua companhia, esquivando-se do convívio humano. Ao compreender o corpo como o lugar da expressão humana, Espinosa advoga uma base materialista de compreensão das diferentes relações entre homens e animais. Isso implica também a não padronização de um tipo de homem determinado, mas apenas um modelo de comportamento que possa ser fruído por todos os corpos: que é a extensão máxima de seu poder expressivo.

Certamente Espinosa concordaria com a perspectiva dos verdes da Ecologia profunda na consideração de que a crítica ao antropomorfismo é um pressuposto para um novo tipo de filosofia. Mas ele discordaria das implicações biocêntricas da ecologia profunda. Não devemos matar o inseto que causa a malária? É necessário deixar o vírus da Aids vivo pois ele é uma forma de vida que merecesse também se perpetuar?

---

<sup>35</sup> No escólio da prop. LIX da parte III temos: “Remeto todas as ações que se seguem dos afetos que estão relacionados à mente à medida que ela compreende, à fortaleza, que divido em firmeza e generosidade. Por firmeza compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão. Por generosidade, por sua vez, compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade. Remeto, assim, à firmeza aquelas ações que têm por objetivo a exclusiva vantagem do agente e à generosidade aquelas que têm por objetivo também a vantagem de outro”. Assim, é por fortaleza que nos unimos e ajudamos a outros homens. No escólio da prop. XVIII da parte IV Espinosa diz: “Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potentes do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos o que é de utilidade comum para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também para os outros...”.

Assumir a crítica ao antropomorfismo não coincide com considerar as formas de vida com um igual valor intrínseco, até porque nada suporta em si tal valor. Se nada é melhor para um homem do que outro homem, visamos em primeiro lugar a conservação dos homens. Mas, se sabemos que a conservação dos animais implica numa melhoria para a vida humana e que sua destruição gratuita não nos é útil em nada, sendo muitas vezes prejudicial a nós, compactuar com sua destruição seria uma forma de irracionalismo<sup>36</sup>. Não conservamos a vida dos animais por compaixão, mas simplesmente porque a existência deles em nada atrapalha a nossa, podendo todos coexistirmos juntos, para maior riqueza do meio ambiente e da experiência humana. Os homens convivem melhor entre os homens, mas a história humana oferece exemplos de bom convívio também com os animais. Compreender a estrutura do corpo humano é fundamental para a antropologia filosófica espinosana, mas interpretar outras formas de vida nos ajuda a conhecer também um pouco de nossa naturalidade.

A maior complexidade do corpo de determinados animais acarreta uma maior complexidade de sua mente: estes seres não são para Espinosa desprovidos de consciência, eles não são máquinas auto-moventes como em Descartes. “Não nego que sentem”. Possuem grau de inteligência, ainda que distantes da nossa ou diversa da nossa<sup>37</sup>. É mais provável que sofram com os maus tratos do que lhe sejam indiferentes: em que o homem lucraria fazendo-os sofrer? Quando conhecemos caminhos que minimizam o sofrimento dos animais, não é racional os adotarmos?

A natureza como lugar da liberdade e da infinitude aceita múltiplas formas de vida, das

---

<sup>36</sup> No filme “Não matarás”, documentário do instituto Nina Rosa (2006), temos fortes imagens de instrumentalização da vida animal que servem mais à indústria do que a qualquer melhoria da vida humana. Os experimentos feitos em animais na ciência, muitas vezes não servem para a segurança humana haja vista o fato de que o que se observa em um animal não pode ser observado em outro. Assim, um medicamento que seja seguro em um rato não é obviamente 100% seguro para os homens. Permanecemos cobaias da indústria, enquanto que animais servem como objetos de manipulação e maldade humana.

<sup>37</sup> Veja a demonstração da prop. XIII da parte II da *Ética*.

quais o homem é apenas uma delas. A própria história humana revela uma infinidade de comportamentos igualmente necessários. O que dizer quando se trata de toda a natureza! Essa pluralidade de manifestações efetiva o nascimento de vários tipos de relações distintas, de possíveis encontros e de novos acordos. Novas experiências se tornam passíveis de inteligência e de expansão da inteligência humana. Preservamos essa pluralidade não porque somos bons e compassivos, mas porque sabemos que temos necessidade disso tudo para melhorar a qualidade de nossas vidas. Preservamos também não porque encerram um valor em si, porque são dignas de respeito, louvor e admiração. Preservamos não porque são o lugar dos espíritos, não porque sejam o lugar dos deuses, não porque a natureza seja um deus, nem porque o sol seja nosso irmão e a lua nossa irmã. Preservamos porque nos é mais útil preservar. Acreditar que se lucra destruindo a natureza, explorando suas riquezas indiscriminadamente, sem considerar o ônus futuro dessa exploração é prejudicar a vida dos nossos filhos e netos. Mas que alguém compreenda que haja esse ônus é algo que só é possível para quem se esforça estar no terceiro gênero de conhecimento e não possui uma visão parcial das relações, mas as compreende a partir da consideração da substância e de seus atributos. Com isso, creio ter demonstrado também o quarto ponto, qual seja: “Não existe em Espinosa nenhuma justificativa de que a ação sobre a Natureza deva ser interrompida mediante um princípio de compaixão, mas sim que essa ação deve ocorrer através do conhecimento de suas leis e cooperando com ela”.

5) A NOÇÃO DE AMOR INTELECTUAL A DEUS É O ESBOÇO DE UMA INTELIGÊNCIA AFETIVA, POLÍTICA E ECOLÓGICA;

Espinosa encerra a sua parte V da *Ética* esboçando um plano de conseqüências éticas infinitas para a condição humana: o fim último ao qual devemos aspirar é a felicidade, tal como é *topos* clássico na filosofia. Essa felicidade ou beatitude é o gozo de uma alegria ininterrupta. Alegria é definida por Espinosa não como mera hilaridade, que é a experiência instável entre aumento e diminuição de potência. A alegria do bêbado é uma falsa alegria, pois se verte em

vergonha e arrependimento na manhã seguinte. Assim como a alegria do homem trapaceiro é sempre instável, pois depende de sua capacidade de continuar enganado os outros. A alegria de que Espinosa fala é a virtude do homem sábio e jamais é instável: antes é uma experiência de liberdade e isenta de arrependimentos<sup>38</sup>. Por ser ininterrupta a felicidade é um aumento constante da nossa afirmação diante da vida, de nossa potência expressiva: ela pressupõe um equilíbrio dinâmico tal como os pêndulos de Huygens<sup>39</sup>. Esse modelo mecânico está de acordo com as teorias políticas de sua época que tendem a pensar a vida política como um ajuste de forças, um equilíbrio entre várias forças possíveis.

O pêndulo de Huygens é um pêndulo complexo: ele pressupõe o ajuste com outros pêndulos que estão também em movimento. Sua tendência é buscar equilibrar-se com estes outros pêndulos justamente porque ou atingem uma maior amplitude ou se destroem. Quando conseguem atingir essa maior amplitude suas variações de movimento e repouso permanecem constantes. Assim como Espinosa definiu os corpos simplicíssimos do livro II da *Ética* por essa variação de movimento e repouso, o corpo humano, formado por vários corpos simplicíssimos é em si um pêndulo complexo. E ao fazer corpo com outros corpos é um outro pêndulo ainda mais complexo. Disso pense-se a complexidade da Natureza inteira!

A existência humana se liga a outros corpos. Ela não pode ser pensada em separado deles. Sua felicidade está a mercê do modo como juntos possam ganhar maior amplitude ou se destruir. Para que não se destruam, os homens se unem: a união é o pressuposto não apenas de uma vida feliz, mas de uma vida possível<sup>40</sup>. Isso parece estar mais de acordo com uma visão otimista da Natureza humana, ainda que Espinosa

<sup>38</sup> “O amor para com Deus é o mais constante de todos os afetos e que, enquanto está referido ao corpo, não pode ser destruído senão juntamente com o próprio corpo”. (*Ética* V, pro. XX escólio.).

<sup>39</sup> Para isso veja minha dissertação de mestrado, op. Cit. e os trabalhos nesse campo de Daniel Parrochia e Evelyne Guillemeau.

<sup>40</sup> É bom que consideremos que para Espinosa “o desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza” (*Ética* IV, prop. XVIII).

seja um representante do realismo político. Os homens são seres que se unem, voltados ao amor, são seres que buscam alegria, jovialidade, que preferem a união à solidão. O amor que nasce da compreensão de nossa necessidade de união é um amor que nasce da compreensão de nossa verdadeira natureza: não é mais um amor instável, que procura infundir desejo no objeto amado para não perder o seu amor. Não é uma união baseada no medo, mas baseada no desejo de maior plenitude e liberdade, o suposto de uma vida segura. É um amor que se fundamenta na razão e que se consolida como forte laço de amizade. Daí que o casamento possa ser para Espinosa um signo de relação racional e não de união consolidada pelo mero desejo sexual, que é sempre instável, sujeito ao desinteresse das partes, do ciúmes e da vingança.

Quanto mais um homem se une a outros homens por forte laço de amizade, mais esse homem ama e deseja a verdade e mais ele a encontra nessas relações. Quando o homem ama esse mesmo amor, ama a verdade da união e a necessidade que tem de estar em comunhão com outros homens, mais esse amor é estável, eterno e mais é intelectual. Quanto mais o homem experiencia que sua potência aumenta com o contato com outros corpos, mais ele os ama. E quando essa potência cresce indefinidamente, de maneira constante, mais ainda os ama. Se a potência decresce, mais, no entanto ele desconfia dos homens, mais se frustra e mais se decepciona. Mais ele deseja a solidão, mais ele se vê sozinho<sup>41</sup>. Por isso que o homem livre, mesmo sabendo que precisa de outros corpos, não coloca sua alegria nesses outros corpos, mas na necessidade e eternidade das idéias de união que lhes anima. Corpos instáveis ao fazerem corpo com outros corpos podem comunicar justamente sua instabilidade. O homem sábio não se frustra, porque o objeto de seu amor não é um indivíduo determinado: ele ama a união dos corpos, a verdade de que essa união é a base da verdadeira alegria e felicidade. Assim, antes ele tem piedade dos que perseguem apenas seus fins individuais sacrificando tudo à sua volta do que os odeia,

pois esses indivíduos não os afeta de tristeza profunda<sup>42</sup>. Quando o homem ama a verdade da união com outros homens, ama a verdade de que todos somos parte de um mesmo contexto político, histórico, e principalmente natural, de que estamos todos irremediavelmente unidos uns aos outros. Destarte, ele apenas deseja amar e prosperar, busca apenas amar e seu amor é intelectual, não é passional. Tais idéias afetam outros corpos, os animam, pois dá sentido de eternidade, de perpetuidade da vida, ainda que saibamos da morte e de nossa finitude. Quanto mais um indivíduo é tomado por essa espécie de amor, mais ele é capaz de infundir amor nos demais indivíduos: pois todos buscamos amar. A Natureza não persegue fins: persegue apenas a manutenção de seu agir livre que é modalizado infinitamente no atributo extensão pelas relações de movimento e repouso. Assim, a única tendência de um movimento é se manter enquanto tal, o que dá origem ao princípio de inércia<sup>43</sup>. Ou seja, é a verdade ontológica do devir, enquanto modalização do atributo eterno da extensão quem confere a verdade do princípio de inércia.

Agora pensemos que o amor intelectual a Deus de Espinosa é uma experiência crescente de amor que sai do âmbito do amor aos homens e caminha sempre para uma amplitude maior. Essa amplitude terá como objeto não apenas o conjunto dos homens, mas a natureza inteira. Assim como ama a cooperação com outros homens, ama cooperar com a Natureza. Assim como ama a união que o une a outros homens, ama a união com a Natureza inteira. Assim como percebe que é um pêndulo complexo que ganha altitude com outros pêndulos complexos, assim ele vê a Natureza inteira como um imenso indivíduo, um imenso pêndulo que o leva para amplitudes inimagináveis. Sua cooperação não se

<sup>42</sup> “O homem amará com mais constância o bem que ama e apetece para si próprio se vir que outros também o amam”. (*Ética* IV, prop. XXXVII, demonstração alternativa). São as idéias confusas e mutiladas que impedem os homens de amar verdadeiramente a Deus e por isso uns aos outros. O verdadeiro amor jamais gera situações de ciúmes.

<sup>43</sup> O princípio de inércia é enunciado apenas na pequena física da prop. XIII da parte II da *Ética*, enquanto que a noção de *causa sui*, de auto conservação do ser é a primeira definição da *Ética*.

<sup>41</sup> “À medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões podem ser reciprocamente contrários”. (prop. XXXIV, parte IV da *Ética*).

dá apenas no nível da comunidade dos homens que o cercam: vai além para a comunidade de todos os homens e caminha para a comunidade de toda a Natureza, expressão máxima que temos do agir de Deus. Ele ama e se deleita com a relva verdejante, com o perfume das flores, com a beleza da música, com o sabor das frutas, com a diversidade de bens que existem na natureza e que cooperam para a expansão do seu ser. E é próprio do homem sábio espinosano rejeitar os asceticismos, em busca dos prazeres estáveis que são oferecidos pelo deleitar-se das obras da Natureza. Mais amando a natureza, mas ele é expressão do amor intelectual que Deus tem por si mesmo. Mais o poder natural pode expandir-se por meio do amor humano.

É um amor que possui conseqüências políticas, porque funda a própria idéia de democracia. E é um amor que possui conseqüências ecológicas, porque dá ao homem o gozo de um vida finita intensa, eterna e em comunhão com toda a natureza. E é um amor que se liga às nossas condições históricas, ao que determina nesse momento nossa finitude: por isso, ainda que esse amor surja em qualquer momento histórico, ainda que um indivíduo possa ser feliz mesmo cercado de infelizes, o crescimento desse amor depende da adesão de um número maior de pessoas e do maior triunfo da idéia de união.

6) A VERDADEIRA CAUSA DE TRISTEZA E MÁS RELAÇÕES ENTRE OS HOMENS NASCE DE SUA RELAÇÃO ALIENADA COM A NATUREZA (O QUE SUPOMOS SER O PRINCÍPIO DA PROPRIEDADE), DAÍ QUE COOPERAR COM A NATUREZA É CAMINHO PARA UMA NOVA VIDA COLETIVA FELIZ, SAUDÁVEL E CHEIA DE VITALIDADE<sup>44</sup>.

A visão instrumentalizada da Natureza é o que pressupõe a idéia de propriedade. Uma relação não alienada dos bens naturais implica a idéia de que é um bem comum a todos, oferecido a todos e do qual todos devem dispor com igual direito e poder. No estado de natureza

<sup>44</sup> A noção de propriedade só existe no estado civil e ela só existe mediante uma decisão consensual em dizer que isto é deste e isto daquele. Não quero dizer que Espinosa deseje retornar ao estado de Natureza onde não há propriedade. Quero dizer apenas que a noção de propriedade pressupõe a idéia de abstração e do trabalho de um indivíduo apenas e não de toda a Natureza cooperando com o trabalho.

o direito do homem se estende ao seu poder: quem tem o poder de matar tem também o direito a isso. Quem pode se apropriar dos bens naturais tem direito a isso.

O estado de natureza está longe de ser o estado desejado por Espinosa: antes, ele freqüentemente afirma como no estado civil todos podemos ter mais comodidade na vida e melhores relações materiais justamente porque cada um se ocupa com uma atividade determinada, havendo maior especialização e melhor oferta de bens e serviços. Se prosperamos mais em união do que sozinhos, é óbvio que o estado civil, por se sustentar justamente na idéia de cooperação, é preferível.

No entanto, quando não há cooperação e sim exploração da natureza, é certo que haverá também exploração de outros homens. A idéia de exploração é camuflada com a falsa propaganda de que todos estão trabalhando igualmente e todos estão dispendo da riqueza da mesma maneira. Uma visão alienada da Natureza considera-a como pura exterioridade, como objeto disponível, gratuito, pronto a ser devorado. Uma visão não alienada da Natureza considera-a como sustento, como o que pressupõe a nossa própria vida.

De igual modo, seguindo as conseqüências do item anterior, uma visão alienada da Natureza considera os outros homens como indivíduos desconectados uns dos outros, independentes uns dos outros e podendo viver à margem uns dos outros. E assim os tendo, considera-os como passíveis de exploração e geração de riqueza tal como ocorre com uma visão alienada da Natureza. A idéia de cooperação só é possível quando o homem reconhece que é uma parte de um todo maior e que só consegue desempenhar bem o seu papel quando está atuando com outras partes em espírito de coletividade: a idéia de cooperação ultrapassa a finitude da experiência humana, justamente porque os que virão darão continuidade a obra que se processa nesse momento e farão ainda melhor por possuírem maior experiência histórica. Conforme dito, sem um mínimo de cooperação a vida humana é impossível: por isso a exploração irrestrita não condiz com a preservação da vida. A idéia de exploração pressupõe o individualismo<sup>45</sup>. Mas um individualismo que possui a noção de Eu como

princípio de filosofia. Antes, em Espinosa o princípio é a natureza e como conseqüência disso, a modalização dos corpos tem como princípio sempre um nós. Nossos corpos.

Não há em Espinosa uma crítica à egologia cartesiana como encontramos, por exemplo, em Blaise Pascal<sup>46</sup>. Ainda que filósofos muito distintos ambos se aproximam por suas críticas à idéia de suficiência humana própria ao espírito humanista e por não optarem pela idéia de Eu como princípio da investigação filosófica. Tanto em Pascal quanto em Espinosa é pressuposta a idéia de que na união reside a grandeza do homem e na solidão a sua tristeza: no caso de Pascal, por se tratar de um cristão, da união com Deus que permite por seu turno o amor e a união com os homens; e no caso de Espinosa da união com Deus que é a mesma coisa que a união com os homens e com os outros seres naturais, já que Deus é imanente.

Daí que a alienação de Deus seja a causa da tristeza para Espinosa e da miséria e desgraça humanas para Pascal. O homem, segundo a filosofia espinosana, ao se alienar da verdadeira idéia de Deus/natureza, aliena-se de sua verdadeira essência enquanto modo finito, parte dessa essência eterna e infinita que é Deus, e aliena também a todos os outros seres, sejam eles homens ou não. Assim alienado, ele concebe relações mediante um princípio de utilidade que não coincide com o que lhe é verdadeiramente útil, que é fazer corpo com outros indivíduos e tomar parte ainda maior da potência divina<sup>47</sup>. Como concebe a idéia de poder a partir apenas da idéia inadequada que possui de seu próprio corpo, apenas concebe o poder como uma extensão dos poderes de seu próprio corpo. Como não percebe que o aumento de seu poder se estende à medida que se estende o poder de todos os indivíduos, já que todos fazem parte de uma potência coletiva, ele vê como um perigo o

crescimento do poder dos outros. Não conseguindo sair do estado de natureza que é o estado de solidão, não consegue ingressar no estado de cooperação nem com seu corpo, nem com os outros e nem com a Natureza inteira. Alienado de sua condição usa tudo o que dispõe para extensão do poder de seu corpo afirmando a falsa idéia de Eu.

Do contrário, os indivíduos que percebem a dependência que possuem uns dos outros e que se unem a outros para dar um sentido maior às suas vidas, um sentido que seja a maior expressão ativa de seus corpos, cooperam entre si e cooperam cada vez mais à medida em que o sentido dessa união se faz mais forte. Essa união ultrapassa o âmbito da mera cooperação entre corpos humanos e pode se transferir para uma cooperação com a natureza, já que em último caso ela é o único indivíduo e a união com ela é o que todos buscamos.

7) A CRÍTICA AO ANTROPOMORFISMO ONTOLÓGICO NÃO SIGNIFICA QUE A PREOCUPAÇÃO COM O HOMEM DEIXE DE TER PRIORIDADE ÉTICA;

Segue-se também que se a cooperação com a Natureza não pode existir sem que haja união e cooperação entre os demais homens, cooperar com a Natureza é uma conseqüência da verdadeira cooperação humana. Não existem meios de se cooperar com a Natureza numa cultura individualista: não há possibilidade do capitalismo ser ecológico.

Dessa maneira a crítica ao antropomorfismo é uma crítica à eleição de um tipo humano determinado que estende seu poder sobre os demais e funda uma visão de mundo apenas do seu ponto de vista e perspectiva. A crítica ao antropomorfismo é justamente a crítica a essa imposição: uma filosofia não antropocêntrica, no entanto não descuida do homem, nem deixa de ter a felicidade dos homens como prioridade ética. Um bom exemplo disso é a filosofia de Espinosa.

Daí que seja comum alguns movimentos verdes atuais, como os ecossocialistas, fazerem questão de advogar a tese de que partem de uma perspectiva antropocêntrica: isso eles fazem para se contrapor ao biocentrismo da ecologia profunda<sup>48</sup>. Não cuidam dos homens porque cuidam da Natureza, mas cuidam da Natureza

<sup>45</sup> Em Espinosa, em última instância, só há um indivíduo, que é a Natureza inteira, conforme se vê no final da prop. XIII da *Ética* II e que o princípio de individuação, sendo concebível de igual maneira para homens, vermes, Estados, faz deles sempre partes de um todo maior.

<sup>46</sup> Para isso, veja o excelente livro de Vincent Carraud *Pascal et La philosophie*, capítulo IV no qual trata a destruição da egologia no filósofo francês.

<sup>47</sup> Como se vê na prop. XXXVIII da parte quarta da *Ética*.

porque cuidam dos homens.

Para Espinosa não existe ninguém melhor para um homem do que outro homem. Quem despreza o homem e prefere o convívio com os animais, não conhece os homens: antes os imagina. E desprezando os homens não será capaz de grandes feitos, já que precisa deles para isso. É próprio de quem quer que a realidade se conforme a sua imaginação ter esse tipo de atitude. Conhecer os homens, no entanto, não é classificá-los sob as categorias de bem e mal. É conhecer antes a sua potência: o que podem em conjunto é obviamente mais forte do que aquilo que podem em separado. Se o homem não for visado na consideração da conservação da Natureza, pode-se correr o risco de em nome dela aceitarmos todos os abusos e explorações contra os seres humanos.

8) A BIODIVERSIDADE É UM PRESSUPOSTO PARA A VITALIDADE HUMANA;

Segue-se disso que como o corpo humano é altamente complexo, um pêndulo complexo formado de corpos simplicíssimos, ele precisa de uma série de bens oferecidos pela natureza e pelos homens para a conservação de seu corpo. Espinosa freqüentemente alerta sobre a necessidade de alimentos variados, de ar puro, danças, músicas, jogos como meios de interação com outros homens<sup>49</sup>. Não se pode desprezar o lado lúdico do divertimento, pois ele nos concede a experiência de uma alegria coletiva. Não se pode negligenciar da alimentação e dos pequenos prazeres que podemos ter com o vinho, com os fumos, desde que sejam de fato prazeres, ou seja, desde que não levem o homem a tornar-se deles escravo.

A potência de um corpo se liga a sua capacidade de afetar e ser afetado. Quanto maior é seu poder de afetar, maior é seu poder. Disso, quanto maior for a variedade de ações que um corpo é capaz, mais rica é a sua experiência enquanto corpo. Do mesmo modo, quanto maior for a diversidade de espécies da Natureza maior é o grau em que o corpo humano é afetado.

Se a união com os homens vai caminhando para a união com toda a Natureza torna-se ainda

<sup>48</sup> Veja os trabalhos de Michael Löwy sobre ecossocialismo e sua insistência no antropocentrismo ético.

<sup>49</sup> A quarta parte da *Ética* insiste freqüentemente nisso.

mais rica a experiência humana quanto maior é o número de afecções que é capaz de sofrer e causar. A grande multiplicidade de ervas selvagens, frutos, sementes, flores, raízes, brotos, folhas permite uma existência humana mais rica, variada, uma alimentação mais condizente com a complexidade do corpo humano. Do mesmo modo, a grande multiplicidade de espécies animais, permite ao homem ser mais afetado pelos seus sentidos, permite ao homem situar-se mais justamente na longa cadeia da Natureza: a animalidade humana nos coloca em comunhão com outros animais, justamente porque prescindir de nosso aspecto instintivo, animal, criando a falsa imagem de “império num império” é não apenas eleger a imagem do homem como superior aos outros seres, mas uma imagem específica de homem, desconsiderando a grande multiplicidade de indivíduos humanos singulares. Daí que devamos nos servir dos animais como eles mesmos se servem de nós.

9) OS HOMENS ESTÃO MAIS VOLTADOS PARA A COOPERAÇÃO DO QUE PARA A COMPETIÇÃO;

Segue-se disso que se o homem reconhece estar na dependência de grandes recursos naturais e que sozinho não pode explorar a todos eles e mais, que todo conhecimento humano só faz sentido quando pode ser compartilhado e propagado de maneira a criar uma experiência coletiva de saber, o homem está mais voltado para a cooperação com outros homens do que para competir com todos eles. De fato, se assim não fosse, seria impossível nossa vida na terra.

Pode-se contestar e dizer que se os homens não fossem competitivos, não teríamos alcançado o grau de progresso atual da civilização. E justamente esse progresso é o que nos faz atualmente penar com a depredação da Natureza. De fato, é justamente o individualismo o que se supõe estar subjacente à competição, assim como ele é o responsável pela nossa alienação da Natureza.

O que seria uma relação não alienada a Natureza? Esse termo já não traz em si certa identidade? O mundo se divide entre os alienados da Natureza e os não alienados? O discurso ecológico não pode servir como mais um instrumento de diferenciação entre os homens?

Segundo a filosofia de Espinosa o homem feliz é o que se vê como parte da Natureza, parte de um todo maior que o integra: o fato de estar em comunhão com outros homens, de estarem todos atados num elo de necessidade recíproca é a sua felicidade verdadeira, não o fato de parecer se destacar dos demais. Espinosa criticou continuamente a idéia de eleição judaica<sup>50</sup>, e mostrou a inveja implícita nessa crença. Um indivíduo não se torna feliz por se considerar especial diante dos outros, mas por se considerar igual aos outros, igualmente capaz de felicidade como todos os outros e igualmente finito e dependente dos bens naturais. O homem não se destaca da multidão por ser “melhor do que os outros”, pois melhor pressupõe já as categorias de bem e mal que Espinosa rejeita. Ele se destaca por ser mais afetado de alegria, de amor: se diferencia pela intensidade de seus afetos.

Espinosa fala na *Ética* II, prop. XIII, que os corpos simplicíssimos estão na constituição dos corpos complexos. Ele fala que o que diferencia esses corpos simplicíssimos é justamente a proporção de movimento e repouso entre suas partes. Ou seja, é a intensidade de movimento o que diferencia os corpos. Essa intensidade se liga não quando à consideração de si mesmo enquanto indivíduo, mas à consideração de capacidade de afecção de que é capaz enquanto parte.

Pensar-se enquanto parte é assumir a necessidade de cooperação com outros seres. Se o homem é parte de algo maior não pode sobreviver sem cooperar. Ele pode competir com os demais, mas até essa competição exige cooperação com outras partes. Exige que a Natureza permita essa competição.

10) O DISCURSO ECOLÓGICO NÃO PRECISA SER UM DISCURSO DEONTOLÓGICO, MAS FUNDAMENTADO NA COMPREENSÃO DA RELAÇÃO SOCIEDADE-NATUREZA.

Segue-se que a filosofia de Espinosa é um bom exemplo de perspectiva ecológica não deontológica. Para Espinosa, a verdadeira filosofia deve buscar a emancipação do homem e sua felicidade: a prescrição de deveres é uma exigência de cunho moral que tem como

finalidade o melhor convívio entre os homens, ou mesmo a melhor realização da moralidade. A idéia de “agir por dever” é uma idéia carregada de tristeza e já por isso não podemos encontrá-la em Espinosa.

O homem que está no terceiro gênero de conhecimento reconhece a si e aos demais homens como iguais partes de uma mesma potência infinita: esses homens se diferenciam entre si pela maior ou menor capacidade de afetação a outros corpos. Esse homem está em relação com outros seres, pois também cada ser natural é uma parte da Natureza. Ele sabe que deus não é um legislador, a quem não terá de lhe prestar contas de seus atos: por isso não age perseguindo as idéias de bem e mal, mas para a expansão de seu ser. Tal expansão coincide com as dos demais homens, já que essa expansão só é possível mediante as paixões alegres: amor e alegria. Tampouco ele busca preservar a Natureza para cumprir com um ideal de justiça: não há justiça implícita no mundo, os que buscam melhorar as condições de vida dos demais são mortos pelos outros, os que dizem a verdade muitas vezes são reduzidos ao silêncio. Não há nenhum predicado intrínseco à Natureza, nem a deus. Tudo o que predicamos deles são atribuições humanas, como mesmo a idéia de ordem, unidade, beleza. Aliás se Espinosa pensa a Natureza como *Una* é porque o conceito de liberdade que natureza implica impede que possa existir mais de uma natureza.

Discursos como “nossa necessidade de retorno à Natureza”, do “nosso dever de preservá-la”, “do dever que temos para as futuras gerações” mostram-se como pura retórica. “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto”. (*Ética* IV, prop. 14). A exploração inadvertida dos recursos naturais não se detém diante dessas palavras: antes finge ouvi-las e com cinismo prossegue em seu caminho destrutivo. Não somos capazes de assumir nenhum compromisso com as gerações futuras simplesmente porque não somos felizes: não encontramos perspectiva de vida no nosso atual estado presente, por isso estamos incapacitados de pensar no futuro ou de construí-lo.

Freneticamente engajados nesse presente

<sup>50</sup> Veja os primeiros sete capítulos do *Tratado Teológico-Político*.

vazio, resta-nos apenas vivê-lo intensamente: perdendo a Natureza estamos perdendo a História.

Concluo citando Espinosa: “A potência humana é, entretanto, bastante limitada, sendo infinitamente superada pela potência das causas exteriores. Por isso, não temos o poder absoluto de adaptar as coisas exteriores ao nosso uso. Contudo, suportaremos com equanimidade os acontecimentos contrários ao que postula o princípio de atender à nossa utilidade, se tivermos consciência de que fizemos o nosso trabalho; de que nossa potência não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos uma parte da Natureza inteira, cuja ordem seguimos. Se compreendermos isso clara e distintamente, aquela parte de nós que é definida pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará por preservar nessa satisfação”. (capítulo XXXII do apêndice à quarta parte da *Ética*). Façamos nosso trabalho e tenhamos consciência de que o fizemos da melhor maneira possível.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOSTER, J. B. *A ecologia de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

JONGE, E. *Spinoza and Deep Ecology*. England, Ashgate, 2008.

SPINOZA, B. *Ética*. (tradução e notas de Tomaz Tadeu). Belo Horizonte: Autêntica, 2007.





## DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS ENTRE ESPINOSA E BERGSON

RODRIGO TRAVITZKI \*

A relação entre liberdade e necessidade é um tema recorrente nas leituras de Espinosa. Alguns se contentam em classificá-lo como determinista, crítico implacável do livre arbítrio. Um neurocientista texano escreveu, por exemplo, “Espinosa clamou que a única diferença entre um homem e uma pedra descendo rio abaixo era que o homem tem a ilusão de que escolheu fazê-lo”<sup>1</sup>. O próprio filósofo afirmou “nunca, ao que eu saiba, conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo certas leis e como que um autômato espiritual”.<sup>2</sup>

Contudo, certas interpretações apontam que pode haver mais em Espinosa do que parece na superfície. Para Maria Luísa Ferreira, “o diálogo entre Ricoeur e Changeux em ‘Ce qui nous fait penser’ recorre muitas vezes a Espinosa como árbitro e fundamento das perspectivas sustentadas”.<sup>3</sup> Mais do que um diálogo, trata-se de um debate em torno da questão do determinismo materialista na relação entre mente e corpo. Dado que os dois autores estão em lados opostos, o fato de citarem Espinosa pode nos ilustrar a multiplicidade de interpretações da obra deste filósofo.

Deleuze, por exemplo, considera que, numa primeira leitura, a *Ética* parece algo retilíneo e uniforme, “como um rio que ora se alarga, ora se divide em mil braços; às vezes ganha velocidade, outras desacelera, mas sempre afirmando sua unidade radical”. Contudo, continua, “à medida que as emoções vão invadindo o leitor, ou graças a uma segunda leitura, essas duas impressões revelam-se errôneas.”<sup>4</sup>

Deleuze enxerga três diferentes *Éticas*, que descreve de forma metafórica: “A *Ética das definições, axiomas e postulados, demonstrações e corolários*, é um livro-rio que desenvolve o seu curso. Mas a *Ética dos escólios* é um livro de fogo, subterrâneo. A *Ética do Livro V* é um livro aéreo, de luz, que procede por relâmpagos.”

Vejamos agora, com calma e mais de perto, outra interpretação da *Ética*, feita pelo filósofo francês Henri Bergson. Na verdade, segundo nossas pesquisas, há pelo menos duas interpretações diferentes formuladas pelo filósofo, cada qual em um momento da vida.

### TRÊS PROBLEMAS, UMA SOLUÇÃO

No texto “Spinoza”,<sup>5</sup> Bergson está aparentemente fazendo uma síntese do que chama de espinosismo, fundamentando-se na *Ética*. Alternando entre uma abordagem mais didática e uma mais crítica, o autor parece estar, na verdade, preparando o terreno para fundamentar suas próprias idéias.

Bergson considera que, em termos comparativos, a filosofia de Descartes teria como objetivo o “bem pensar”, enquanto a de Espinosa estaria voltada para o “bem agir”. O primeiro teria deixado três problemas de difícil solução, a saber:<sup>6</sup>

- a) Descartes demonstra que Deus é possível, e desta possibilidade “passa à sua realidade sem justificar suficientemente a passagem”;
- b) A distinção entre as duas substâncias, pensamento e extensão, é tão profunda

\* Doutorando na UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP (EDUCAÇÃO e FILOSOFIA).

<sup>1</sup> (FREEMAN, 2000, p. 5).

<sup>2</sup> (ESPINOSA, TCI, 85).

<sup>3</sup> (FERREIRA, 2006).

<sup>4</sup> (DELEUZE, 1997).

<sup>5</sup> Proveniente de aulas de Filosofia ministradas por Bergson em Clermont-Ferrand, entre os anos de 1884 e 1886, e publicadas postumamente. (BERGSON, 1884).

<sup>6</sup> (Idem, p. 28 e 29).

que Descartes não consegue explicar como uma age sobre a outra, limitando-se a “constatar sua união”;

c) É difícil entender a criação, por capricho divino, de um mundo onde tudo ocorre necessariamente, segundo as leis da mecânica. Além disto, “*se Deus cria o mundo sem cessar, com tudo o que ele contém, ele também não cria nossas ações? E como, a partir de então, compatibilizar a liberdade do homem com a criação contínua?*”

Para o francês, estas são três graves dificuldades da filosofia de Descartes, que Espinosa teria contornado “*por meio de uma concepção nova, uma concepção original: primeiramente, da relação entre real e possível; em segundo lugar, da relação de causa e efeito; em terceiro lugar, da relação do infinito ao finito. Essa concepção é essencialmente matemática, e o spinozismo não é inteligível para aquele que não acompanha com precisão a verdadeira natureza das proposições matemáticas e, em particular, da matemática cartesiana*”<sup>7</sup>.

A que concepção essencialmente matemática Bergson estaria se referindo? Como estes três problemas poderiam ser resolvidos numa única tacada? Ao que parece, tudo partiria da relação matemática entre definições e propriedades (ou teoremas) de figuras geométricas que Espinosa utiliza em diversos momentos de sua obra. Podemos dizer que esta concepção pode ser encontrada de forma prática na estrutura dedutiva de *Ética*<sup>8</sup>, e de maneira mais teórica no Tratado da Correção do Intelecto, quando o filósofo descreve os requisitos para se definir uma coisa criada: “*requer-se um tal conceito ou definição da coisa que todas as suas propriedades (quando a coisa é vista isoladamente, mas não junto com outras) possam concluir-se dela*”.<sup>9</sup>

Assim, da definição de triângulo se deduz, necessariamente, certas propriedades, como a soma dos ângulos ser sempre igual a dois ângulos retos. Esta necessidade seria decorrência não apenas da definição, mas da própria natureza

do espaço, da extensão enquanto atributo da substância divina.

[...] a mera natureza do círculo indica a razão pela qual não existe um círculo quadrado, a saber, por envolver contradição [...] Porém, a razão pela qual um círculo ou um triângulo existe ou não existe não resulta da natureza que lhes é própria, mas da ordem da natureza corpórea na sua totalidade (E1P11D2).

Para Bergson, este seria o centro do espinosismo, ou ao menos sua forma original de solucionar os três grandes problemas deixados por Descartes. A saber:

- a) a realidade de Deus poderia ser demonstrada a partir de sua possibilidade, da mesma forma que ocorre com os objetos matemáticos. Se um triângulo é possível, ele existe. Se um círculo quadrado não é possível, ele não existe;
- b) a união entre mente e corpo seria semelhante à união entre teoremas geométricos e equações algébricas, como vemos no trecho logo abaixo;
- c) a criação do mundo já não seria produto de um capricho, mas de uma relação necessária. Os atributos divinos seriam decorrentes da natureza divina, assim como as propriedades do triângulo decorrem de sua definição.

Para entender melhor, vejamos mais de perto a explicação dada por Bergson para o paralelismo espinosano entre corpo e alma:

Suponhamos, para compreender a concepção spinozista das relações entre a alma e o corpo, a idéia do círculo se exprimindo, de um lado, por uma equação algébrica e, de outro, por uma definição geométrica; se desenvolvemos essa definição em teoremas que chamaremos A1, A2, A3, A4 e se desenvolvemos essa equação em equações que chamaremos a1, a2, a3, a4, os termos a3 e a4, por exemplo, representarão sob forma algébrica as mesmas coisas que os termos A3 e A4 representam sob forma geométrica, pela razão bastante simples de que as duas séries desenvolvem e exprimem em duas línguas diferentes a

<sup>7</sup> (Ibidem, p. 29).

<sup>8</sup> Para Deleuze, como vimos, esta estrutura dedutiva seria apenas uma das 3 éticas.

<sup>9</sup> (ESPINOSA, TCI, 96).

mesma essência da circunferência. Entretanto, nem uma equação poderia influir sobre uma figura nem uma figura sobre uma equação, porque a forma e a quantidade são dois atributos diferentes no sentido spinozista da palavra.<sup>10</sup>

Esta parece ser uma forma bastante didática de explicar a fundamentação matemática do chamado paralelismo, a relação não causal entre mente e corpo concebida por Espinosa.<sup>11</sup> Uma maneira de resolver o problema do misterioso mecanismo de ação da alma sobre o corpo, cujo segredo Descartes supunha estar na pineal – hipótese hoje pouco aceita na neurociência.<sup>12</sup>

### CRÍTICA BERGSONIANA AO ESPINOSISMO

Logo depois de explicar tal solução, destacando sua originalidade, Bergson introduz seu tema central, o tempo, preparando o terreno para sua crítica ao espinosismo: “A correspondência dos Modos do Pensamento e da Extensão se explica, portanto, por uma harmonia preestabelecida e pelo mero efeito do desenvolvimento necessário da essência da Substância”. Assim, o pensador francês considera, neste texto, um espinosismo fundamentado na harmonia preestabelecida, uma forma radical de determinismo. Leibniz defende esta idéia de maneira explícita, clara e evidente,<sup>13</sup> coisa que não encontramos em Espinosa. Esta leitura que Bergson faz está inserida num contexto maior, onde considera que “[...] o spinozismo consiste essencialmente em conceber a existência no sentido puramente matemático, em identificar assim a realidade das coisas com a sua possibilidade e a tratar a relação dinâmica de causa e efeito como uma relação matemática do princípio à consequência.”<sup>14</sup>

Como vimos, estas relações (realidade-possibilidade e causa-efeito) seriam, na leitura que Bergson faz de Espinosa, como a relação entre

uma definição geométrica e seus teoremas. De fato, isto aparece na *Ética*: “[...] todas as coisas resultam do decreto eterno de Deus, com a mesma necessidade que, da essência do triângulo, resulta que os seus três ângulos sejam iguais a dois retos.” (E2P49S).

Lendo a frase solta, a filosofia de Espinosa parece levar a um imobilismo, a um mundo necessário e determinista onde pouco resta à consciência humana. Entretanto, ela faz parte de um contexto que remete justamente ao contrário disto. O filósofo estava falando da doutrina de que vontade e inteligência são a mesma coisa. E o trecho acima é usado para explicar como esta doutrina poderia nos ajudar a lidar de maneira equilibrada (ou adequada) em momentos de fracasso, ou mesmo de sucesso. Vejamos o que vem antes da frase acima, para termos uma idéia mais adequada do todo:

[...] o conhecimento desta doutrina é útil para a prática da vida [...] enquanto ensina como devemos conduzir-nos perante as coisas da fortuna, isto é, que não estão em nosso poder; por outras palavras, perante as coisas que não resultam da nossa natureza, a saber, esperar e suportar com igual ânimo as duas faces da fortuna, uma vez que todas as coisas resultam do decreto eterno de Deus, com a mesma [...].<sup>15</sup>

Assim, talvez Espinosa estivesse de fato mais interessado numa filosofia do bem agir do que na descrição de um mundo determinista e imobilizante. Talvez parte desta confusão venha do uso recorrente do termo “eternidade”, que para o filósofo tem um significado difícil de entender, mas certamente diferente do uso comum, pois “[...] nem a eternidade pode ser definida pelo tempo, nem pode ter nenhuma relação com o tempo.” (E5P23S)

Entretanto, para Bergson, ao menos no texto “Spinoza”, o sistema fechado de causas não deixava margem para a criação, a novidade, pois a liberdade estaria reduzida a um tipo de necessidade.

[...] a liberdade, segundo Spinoza, é o estado de um ser que não sofre nenhuma limitação exterior a si mesmo, não recebe de fora as leis de seu desenvolvimento, mas se desenvolve em virtude de uma necessidade inerente à sua

<sup>10</sup> (BERGSON, 1884).

<sup>11</sup> “Nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)” (E3P2).

<sup>12</sup> (DAMÁSIO, 2000).

<sup>13</sup> (LEIBNIZ, 1714).

<sup>14</sup> (BERGSON, 1884).

<sup>15</sup> (Idem).

natureza. A liberdade spinozista é, portanto, o que chamaríamos de “necessidade interna”. [...] É assim que uma definição geométrica, se tomasse consciência de si mesma e de seu desenvolvimento em teoremas, seria livre nesse sentido em que o teorema é apenas a expressão de sua natureza e não depende de nenhuma outra causa.<sup>16</sup>

Assim, Deus seria como a essência eterna de um triângulo, enquanto a Natureza seria como o punhado de teoremas que decorrem necessária e instantaneamente do primeiro. Da mesma maneira, também a alma humana estaria sujeita a agir segundo um plano predeterminado e, portanto, sem liberdade alguma.

É curioso notar que, de tão retilíneo, este raciocínio poderia muito bem fazer parte do que Deleuze chamou de primeira *Ética*. Será que, com o tempo, Bergson mudaria sua opinião e atingiria outros níveis de interpretação da obra? Voltaremos a isto mais tarde. No momento, parece-nos prudente esclarecer melhor o objetivo da filosofia bergsoniana. Afinal, como nos alerta Foucault, o conhecimento é uma estratégia de combate.

Sendo assim, cabe-nos perguntar: contra o que Bergson lutava? Por que esta crítica a Espinosa?

## OS ALVOS DE BERGSON

As questões filosóficas mudaram muito nos quase três séculos que separam Espinosa de Bergson. O polidor de lentes teceu um sistema filosófico que ajudasse a lutar contra a superstição, a crença na contingência e em idéias falsas – num mundo de tradição religiosa, onde a ciência estava começando a ganhar terreno. Para o francês, contudo, o problema principal seria a supremacia da racionalidade científica e matemática sobre todas as outras atividades humanas. Em especial a arte e a filosofia. Afinal, o que se passou entre ambos? Nada menos que o iluminismo, ou esclarecimento, em boa parte inspirado no pensador judeu. Além da revolução tecnológica, industrial e política, é claro. Assim, Bergson está, de certa forma, refletindo sobre

alguns dos efeitos produzidos pelas idéias de Espinosa. Ele se preocupa com o determinismo, e sua luta é contra os “filósofos que acreditavam num encadeamento tão rigoroso dos fenômenos e dos eventos que os efeitos deveriam ser deduzidas das causas; estes imaginaram que o futuro está dado no presente, que ele é teoricamente visível, que, conseqüentemente, não trará nada de novo.”<sup>17</sup>

Aqui podemos ver um ponto central na metafísica de Bergson, que é a defesa da criatividade da Natureza. A indeterminação, mesmo num mundo regido pelas leis da mecânica. Para o francês, a liberdade seria um fato, um dado imediato da consciência,<sup>18</sup> e o determinismo teria que se rearranjar em torno disto. Afinal, Bergson já incorpora a matemática do caos, que rompe a noção de que as equações podem sempre ser unidas de forma previsível – ou seja, terem uma única solução.<sup>19</sup> Também parece estar em sua filosofia algo proveniente da termodinâmica, que foi mais tarde traduzido como “a flecha do tempo”.<sup>20</sup> Além disto, nos escritos mais tardios, o francês relaciona suas idéias com as mudanças trazidas pela física moderna, que liberam o conceito físico de tempo de certos pressupostos matemáticos, como o caráter absoluto e linear.

Para Bergson, o tempo produz mudanças na Natureza, pois permite a interpenetração das coisas (através da memória, cuja base é a própria causalidade). O espaço, pelo contrário, produz a separação dos corpos. Assim, a racionalidade científica, fundada no método cartesiano de decompor o complexo em simples – a análise – operaria sempre numa lógica “especializadora”. O que se pode observar, por exemplo, pelo simples fato de que representamos o tempo com uma linha, que é um objeto espacial. Na linha do tempo, os instantes se sucedem como os pontos de sucessivas medidas, absolutamente separados uns dos outros. Mas será que tempo e espaço são coisas da mesma natureza? O

<sup>17</sup> Não há citação explícita a nenhum filósofo, mas nos parece que Espinosa estaria incluído neste bolo. (BERGSON, 1934, pg. 105).

<sup>18</sup> Idéia presente no ensaio que leva este nome, “*Essai sur les données immédiates de la conscience*” (1889).

<sup>19</sup> (BARROW-GREEN, 1997).

<sup>20</sup> (PRIGOGINE, 1996).

<sup>16</sup> (Ibidem).

pensador francês coloca esta dúvida no centro da mesa, e se esforça em busca de respostas:

Ao longo de toda a história da filosofia, tempo e espaço são colocados juntos e tratados como coisa do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, depois transporta-se para o tempo as conclusões obtidas [...] Abandonemos esta representação intelectual do movimento, que o desenha com uma série de posições. Vamos direto a ele, consideremo-lo sem conceitos interpostos: nós o vemos simples e uno.<sup>21</sup>

Bergson sugere aqui, nos parece, que observemos o movimento em si mesmo, não enquanto efeito de outra coisa mais importante e absoluta. Sem mediações, direto no objeto. Ao invés de decompor o movimento em tempo e espaço, como fazem os físicos, Bergson parece propor que os filósofos não se sintam obrigados a seguir tal restrição, porque a filosofia seria uma maneira mais livre de lidar com conceitos do que a ciência. O problema central consistiria, talvez, nas limitações que o racionalismo e as recentes descobertas científicas estariam produzindo na filosofia, na medida em que a metafísica ia se assemelhando à ciência, com grandes e inabaláveis sistemas de conceitos auto-referenciados.<sup>22</sup>

Se a ciência opera de forma “separadora”, “especializadora”, a mudança acaba escapando-lhe. A ciência, diz Bergson, não consegue tratar da novidade, o que inclusive é natural, pois serve para prever as coisas. O problema seria confundir ciência com metafísica. Se a ciência concebe um mundo previsível, isto não quer dizer que ele seja essencialmente previsível. Quer dizer apenas que os cientistas estão sendo bem sucedidos em construir uma forma de prever certas coisas com precisão suficiente para resolver certos problemas e realizar determinadas ações. A física moderna, com suas medidas cada vez mais precisas, não conseguiu se ver livre da indeterminação. Mas, ao delimitar esta indeterminação (no princípio da incerteza, por exemplo), pôde se desenvolver e permitir a criação de muitas tecnologias novas.

A inteligência retém apenas uma série de posições: um ponto primeiramente atingido, depois outro, depois outro. [...] Ele desvia o olhar da transição. Se insistimos, ele faz com que a mobilidade, apertada em intervalos cada vez menores à medida que aumenta o número de posições consideradas, recue, fuja, desapareça no infinitamente pequeno. Nada de mais natural, se a inteligência é destinada sobretudo a preparar e aclarar nossas ações sobre as coisas.<sup>23</sup>

Para Bergson, os filósofos não obtiveram tanto sucesso quanto os cientistas na construção de um conhecimento coletivo, e um dos motivos seria a confusão entre ciência e filosofia, entre inteligência e intuição. As duas operariam em sentidos inversos: a grosso modo, a inteligência (e portanto a ciência) procede na ordem natural do pensamento, da dúvida para a certeza (que permite a ação eficaz), enquanto a filosofia seria justamente uma inversão nesta ordem, indo da certeza para a dúvida. Contudo, para o francês, a filosofia havia se tornado muito presa a certos conceitos e suas antinomias.

[...] esta metafísica, da mesma maneira que esta ciência, teceu ao redor de sua vida profunda um rico tecido de símbolos, esquecendo por vezes que, se a ciência necessita de símbolos em seu desenvolvimento analítico, a principal razão de ser da metafísica é uma ruptura com os símbolos.<sup>24</sup>

Entretanto, é importante destacar que Bergson não defende uma metafísica independente das descobertas científicas. Muito pelo contrário, vemos em sua obra muitos elementos provenientes das diversas ciências e da matemática. Para o francês, “o eclipse parcial da metafísica de meio século para cá tem sobretudo como causa a extraordinária dificuldade que o filósofo experimental atualmente tem para tomar contato com uma ciência que se tornou muito mais diversificada”.<sup>25</sup>

Podemos recortar, portanto, dois grandes problemas contra os quais Bergson luta na construção de sua filosofia. Um deles é a

<sup>21</sup> (BERGSON, 1934, p. 104).

<sup>22</sup> Especialmente Espinosa, Kant e Hegel.

<sup>23</sup> (BERGSON, 1934, p. 103).

<sup>24</sup> (BERGSON, 1903, p. 35).

<sup>25</sup> (Idem).

imobilização da Natureza produzida pela ciência, via inteligência, gerando no imaginário coletivo um universo determinista e preestabelecido, onde não seria possível a novidade, a criação livre. O segundo problema, relacionado a este, seria estabelecer uma clara separação entre ciência e filosofia, em relação a método, objetivo e forma. A fim de que a filosofia pudesse desenvolver-se em seu próprio caminho, tal qual fez a ciência.

O que mais tem faltado à filosofia é a precisão. Os sistemas filosóficos não se ajustam à realidade em que vivemos. São demasiadamente vastos. [...] ver-se-á que se aplicaria facilmente a um mundo em que não houvesse plantas ou animais; ou mesmo homens; [...] A explicação que devemos considerar satisfatória é a que adere ao seu objeto [...] ela convém somente àquele objeto; este se presta apenas àquela explicação. Isto pode ser dito da explicação científica. Ela comporta a precisão absoluta e uma evidência completa e crescente. Mas pode-se dizer o mesmo com relação às teorias filosóficas?<sup>26</sup>

A que sistemas demasiadamente vastos estaria se referindo? Dentre eles, pelo que vimos acima, talvez estivesse o de Espinosa. Mais ainda, nos parece que o espinosismo traçado por Bergson no texto “Spinoza” pode ser, no fundo, uma espécie de alvo emblemático, um modelo de determinismo matemático/racional a ser superado pela metafísica de sua época. Como um grande adversário, uma espécie de macho alfa cuja derrota simbolizará o fracasso de todos os outros do bando. No trecho abaixo, por exemplo, encontramos um possível exemplo de mistura entre ciência e filosofia que o pensador francês teria enxergado no judeu: “[...] *Spinoza apresentou nas três últimas partes da Ética uma psicologia que é, ao mesmo tempo, uma metafísica, em que ele trata dos estados da alma a partir da idéia da Substância e de seu desenvolvimento necessário.*”<sup>27</sup>

Assim, segundo nossa análise, Espinosa pode ser considerado uma espécie de “alvo concreto” que simbolizaria dois importantes

“alvos filosóficos” para Bergson: o determinismo racionalista e matemático (na negação do livre-arbítrio<sup>28</sup> e na afirmação da causalidade<sup>29</sup>) e a mistura entre ciência e filosofia (na forma, por exemplo, de uma metafísica geométrica, fundada na relação dedutiva e auto-referenciada entre conceitos).<sup>30</sup> Um alvo cuidadosamente escolhido e lapidado no texto “Spinoza”, que oscila entre uma abordagem mais didática e críticas ao determinismo do método geométrico.

### A DURAÇÃO BERGSONIANA

Contra o determinismo que surge em Descartes, e teria se tornado mais consistente em Espinosa, Bergson propõe repensarmos a idéia de tempo, desvinculando-a do significado proveniente da física newtoniana. Vemos aí, mais uma vez, o esforço do filósofo em delimitar melhor os terrenos da filosofia e da ciência, pois:

As dificuldades inerentes à metafísica, as antinomias que ela engendra, as contradições em que cai, a divisão em escolas antagonistas [...] vêm de que pretendemos reconstituir a realidade, que é tendência e conseqüentemente mobilidade, com as percepções e os conceitos que tem por função imobilizá-la.<sup>31</sup>

Assim, como vimos, o francês busca resgatar o “tempo real” no lugar do “tempo medida”, retomando uma perspectiva semelhante à de Heráclito. O tempo passa e produz mudanças, ele é a própria mudança. Prever o que acontecerá daqui a um minuto não é semelhante a prever os eventos com um mês de antecedência. A duração das coisas pode ser importante. Numa metáfora simplificadora:

Quando preparamos um copo de água açucarada, dizíamos, é forçoso esperar que o açúcar se dissolva. Esta necessidade de esperar é o fato significativo. Ela mostra que, se podemos determinar no universo sistemas para os quais o tempo é apenas uma

<sup>26</sup> (BERGSON, 1934).

<sup>27</sup> (BERGSON, 1884).

<sup>28</sup> (E2P48).

<sup>29</sup> (E1P29), (E1P32).

<sup>30</sup> Como vemos na *Ética*. Embora Deleuze considere que a ética transcenda esta estrutura dedutiva (DELEUZE, 1997).

<sup>31</sup> (BERGSON, 1903, p. 31).

abstração, uma relação, um número, o universo em si mesmo é bem outra coisa.<sup>32</sup>

Na duração é necessário esperar, pois durante o processo as coisas mudam, de forma análoga à necessidade de tempo para a elaboração em Freud.<sup>33</sup> O tempo, em Bergson, não é o tempo da mecânica, mensurável, decomposto, previsível e bidirecional. Podemos dizer, talvez, que o tempo bergsoniano seja mais darwinista do que newtoniano,<sup>34</sup> pois o filósofo se preocupa em refletir sobre um mundo que inclui a vida, e não uma natureza onde a vida acontece à revelia de todo resto.

Consciência e materialidade se apresentam, pois, como duas formas de existência radicalmente diferentes e mesmo antagonistas, que adotam um *modus vivendi* e se arranjam bem ou mal entre si. A matéria é necessidade, a consciência é liberdade; mas, por mais que elas se oponham uma à outra, a vida encontra um meio de reconciliá-las. É que a vida consiste precisamente na liberdade inserindo-se na necessidade e utilizando-a em seu benefício. Ela seria impossível se o determinismo ao qual a matéria obedece não pudesse relaxar seu rigor.<sup>35</sup>

Assim, a vida seria uma evidência de que o universo não é um mero mecanismo complexo regido pela necessidade. Os fenômenos vitais, portanto, apresentariam certa mistura de liberdade e necessidade. Mas como poderia o determinismo não ser tão determinista? Em primeiro lugar, uma solução filosófica seria dizer que na natureza surgem novas possibilidades a cada momento, criadas por processos com uma duração, com memória e capacidade de antecipação, onde passado e futuro se interpenetram no presente. A novidade é criada pelo processo, durante o processo. A idéia de que tudo preexiste na forma de potência seria um engodo.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> (BERGSON, 1934, p. 107).

<sup>33</sup> (FREUD, 1914).

<sup>34</sup> “O movimento evolutivo seria coisa simples, e logo poderíamos determinar sua direção, se a vida descrevesse uma trajetória única, comparável à parábola de uma granada lançada por um canhão.” (BERGSON, 1907, p. 155-156).

<sup>35</sup> (BERGSON, 1911, p. 75).

<sup>36</sup> O que corresponderia ao conceito de auto-organização segundo (DEBRUN, 1996).

Simplificando: “[...] na duração, vista como uma evolução criadora, há criação perpétua de possibilidade e não apenas de realidade. Muitos se recusarão a admitir isto, porque pensarão sempre que um evento não se realizaria se não tivesse podido realizar-se.”<sup>37</sup>

Bergson então conclui que a palavra “possibilidade” significa duas coisas totalmente diferentes e que, a maior parte do tempo, oscilamos de uma à outra, jogando involuntariamente com o sentido da palavra”. O que pode ser melhor compreendido tomando a criação artística como exemplo, mas cujo princípio estende-se ao universo como um todo.

Quando um músico compõe uma sinfonia, sua obra era possível antes de ser real? Sim, se entendermos por isto que não havia obstáculos intransponíveis à sua realização. Mas deste sentido negativo da palavra passamos, sem perceber, para um sentido positivo; admitimos que tudo o que se produz podia ser antecipadamente percebido por um espírito suficientemente informado, preexistindo assim, sob forma de idéia, à realização; concepção absurda no caso de uma obra de arte [...] Mas não poderíamos dizer o mesmo de um estado qualquer do universo, com todos os seres conscientes e viventes? Não é ele mais rico em novidade, em imprevisibilidade radical, que a sinfonia do maior mestre?<sup>38</sup>

Assim o pensador francês posiciona sua crítica ao determinismo, desmontando o conceito de possibilidade a partir de sua própria versão do conceito de duração. Uma versão difícil de ser apreendida, até porque, para Bergson, este tipo de idéia não pode ser completamente capturado pela linguagem. Em outras palavras: “[...] nossa duração pode ser-nos apresentada diretamente na intuição, que pode ser sugerida indiretamente por imagens, mas que não poderá – se tomarmos a palavra conceito em seu sentido próprio – se encerrar numa representação conceitual”.<sup>39</sup>

Assim, mais uma vez o esforço de Bergson parece distanciar-se da obra de Espinosa, uma vez que este buscou elaborar um complexo

<sup>37</sup> (BERGSON, 1934, p. 107).

<sup>38</sup> (Idem).

<sup>39</sup> (BERGSON, 1903, p. 19).

sistema de conceitos auto-referenciados, como vemos na *Ética*. Em tal sistema, a duração não desempenha praticamente nenhum papel,<sup>40</sup> sendo apenas uma contingência, algo sobre o qual não se tem controle nem conhecimento adequado.

Numa primeira leitura, portanto, a filosofia bergsoniana parece opor-se em todos os aspectos à de Espinosa, seja na forma, no conteúdo ou nos objetivos. Parece-nos, contudo, que esta é apenas a superfície das coisas. Tentemos, portanto, um esforço no sentido oposto.

### POSSÍVEIS CONVERGÊNCIAS ENTRE BERGSON E ESPINOSA

Em primeiro lugar, podemos nos perguntar porque Bergson teria escolhido concentrar sua filosofia em torno do conceito de duração. Há várias respostas para esta pergunta. Uma delas seria que, contra todas as aparências, Bergson não teria se distanciado tanto assim de Espinosa. Afinal, se o francês buscava compreender um mundo criativo, onde movimentos evolutivos criam novidades imprevisíveis, ele precisaria encontrar algo de contingente num mundo de causas determinadas e necessárias.

No sistema espinosano, “[...] nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo” (E1P29). Mas para esta regra Espinosa abre uma pequena exceção, que é justamente a duração, definida pelo filósofo como a “continuação indefinida da existência” (E2Def5) ou “a existência enquanto é concebida abstratamente e como uma certa espécie de quantidade” (E2P45S). No primeiro livro da *Ética* esta idéia começa a ser forjada, com o princípio de que “a essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência” (E1P24). Aparentemente uma frase simples, mas que vai se desenvolvendo ao longo da obra. É no segundo livro da *Ética* que o filósofo abre a pequena brecha em seu sistema aparentemente determinista. Ele afirma que podemos conhecer muito pouco a respeito

<sup>40</sup> A duração, por exemplo, nada teria em comum com a perfeição: “Por perfeição em geral entenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto ela existe e age de uma determinada maneira, sem qualquer referência à sua duração.” (E4Intr).

da duração de nosso corpo (E2P30), e em seguida amplia a idéia para todas as coisas singulares (E2P31). A duração seria indefinida porque “ela jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente, nem também pela causa eficiente, a qual, com efeito, põe necessariamente a existência da coisa, mas não a suprime” (E2Def5E).

Trata-se de um raciocínio tão simples quanto belo. Podemos conhecer a essência das coisas criadas através de suas causas próximas,<sup>41</sup> mas pouco poderemos saber sobre a duração de cada coisa porque ela só deixa de existir devido à interação com outras coisas.

No terceiro livro, Espinosa propõe um encadeamento de idéias que explica melhor a contingência da duração:

- 1) “nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior” (E3P4);
- 2) “as coisas são de natureza contrária, isto é, não podem coexistir no mesmo sujeito, na medida em que uma pode destruir a outra” (E3P5);
- 3) “toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” (E3P6);
- 4) “o esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa” (E3P7);

E por fim, chegamos à idéia:

- 5) “o esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas um tempo indefinido” (E3P8);

Assim, dentro de um sistema cujo principal objetivo é expurgar qualquer forma de contingência,<sup>42</sup> Espinosa parece ter deixado para a duração um lugar secundário, mas muito bem

<sup>41</sup> Que seria o quarto modo de percepção, pelo qual “a coisa é percebida por sua essência unicamente [coisa incriada] ou por sua causa próxima [coisa criada]” (TCI, 19). É importante destacar que “só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de errar; por isso é que devemos usá-lo ao máximo.” (TCI, 29).

<sup>42</sup> “chamo contingente às coisas singulares, enquanto, considerando nós somente a sua essência, nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência, ou que necessariamente a exclua” (E4Def3).

delimitado. O de única coisa contingente, indeterminada.<sup>43</sup> Isto porque o tempo de existência de cada coisa singular não depende de sua essência, mas sim da interação entre muitas coisas singulares se esforçando em perseverar no seu ser.

Nossa hipótese é de que Bergson, ao colocar o conceito de duração no centro de sua filosofia (que visava defender uma natureza imprevisível e criativa), não estivesse se distanciando de Espinosa. Muito pelo contrário, estaria se baseando nele, quem sabe até levando-o às últimas consequências (embora em outra época, com outra linguagem e outros problemas), como ele próprio teria feito com Descartes. Bergson teria desenvolvido um aspecto pouco importante para o filósofo (e sua época), abrindo uma brecha deixada pelo primeiro. A brecha do determinismo espinosano seria a duração indeterminada, que só poderíamos conhecer pela imaginação, mas não pela razão.<sup>44</sup> Poderia ser também, portanto, uma brecha no racionalismo. Parece pouco, mas o próprio Espinosa já apontava o longo alcance deste princípio. Veja por exemplo o trecho abaixo, que deve ser pouco conhecido pelos que classificam o filósofo como determinista:

Todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis. Na verdade, não podemos ter qualquer conhecimento adequado da sua duração [...] e é precisamente isso que devemos entender por contingência das coisas [...] à parte disso, nada existe de contingente. (E2P31C).

Não queremos dizer, com isto, que a duração seria a única brecha no aparente determinismo espinosano. Até porque o sistema desenvolvido pelo filósofo não é claro e evidente como pode parecer àquele que lê apenas as proposições de *Ética*. Poderíamos também, por exemplo, considerar o homem como uma coisa

indeterminada, dependendo da leitura que fizermos do axioma I do segundo livro.<sup>45</sup>

Um contra-argumento a esta hipótese de que o espinosismo não é determinista seria dizer que, embora nós não possamos ter um conhecimento adequado da duração das coisas, Deus poderia, em seu intelecto infinito, ter esta idéia já de antemão. Este raciocínio, contudo, é bastante controverso, pois desloca uma propriedade do intelecto humano para um suposto intelecto divino, como se não houvessem mudanças qualitativas radicais nesta transposição. Como se a eternidade fosse apenas uma duração infinitamente longa. Mas, pelo contrário, a eternidade, a existência eterna, “*não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração sem começo nem fim*” (E1Def8E). Embora Espinosa trace diversos paralelos entre o homem e Deus, ele também diferencia o intelecto, que seria um modo de pensar, do pensamento absoluto.<sup>46</sup>

Como poderíamos conciliar o princípio de causalidade absoluta com a liberdade? Como a natureza poderia ser, ao mesmo tempo, necessária e indeterminada? Nos parece que Espinosa não está tão preocupado na previsibilidade matemática do futuro, mas sim com a inteligibilidade do presente. O suposto determinismo espinosano se fundamenta em dois princípios: 1) tudo tem uma causa<sup>47</sup> e 2) tudo tem uma consequência.<sup>48</sup> Isto não quer dizer que o futuro está predeterminado, mas sim que podemos compreender a natureza se observarmos as coisas com atenção, de diversas maneiras, e se refletirmos sobre elas – ou seja, se superarmos o primeiro gênero de conhecimento<sup>49</sup>, origem de toda falsidade. A contingência da duração poderia ser até, especulamos, uma resposta de Espinosa a Leibniz e sua teoria da harmonia preestabelecida.<sup>50</sup> Afinal, dado um sistema

<sup>45</sup> “*Da ordem da natureza tanto pode resultar que este ou aquele homem exista, como que não exista*” (E2AX1)

<sup>46</sup> “*Por intelecto [...] não entendermos o pensamento absoluto, mas somente um certo modo do pensar, que difere de outros, a saber, a apetição, o amor, etc*” (E1P31D).

<sup>47</sup> (E1P29).

<sup>48</sup> (E1P36).

<sup>49</sup> Os três gêneros de conhecimento são definidos em (E2P40S2).

<sup>50</sup> Leibniz, no sentido inverso ao de Espinosa, buscou solucionar a dualidade cartesiana propondo a multiplicidade de substâncias, as mônadas. (LEIBNIZ, 1704).

<sup>43</sup> Ao menos de forma explícita.

<sup>44</sup> “*Se nós pudéssemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas, e pudéssemos determinar, pela Razão, os seus tempos de existência, [...] Mas nós não podemos ter senão um conhecimento muito inadequado da duração das coisas [...] e só determinamos pela imaginação os tempos de existência das coisas*” (E4P57S).

complexo, se não conhecemos adequadamente a duração de cada elemento, nossa previsão de seu futuro será necessariamente inadequada.

A questão da complexidade aparece muitas vezes, de forma sutil, na obra de Espinosa. O polêmico quinto livro da *Ética*, por exemplo, parte apenas de dois axiomas, um dos quais estabelecendo que “*se, no mesmo sujeito, são excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente produzir-se, em ambas ou numa só, uma mudança, até deixarem de ser contrárias*”. Talvez possamos enxergar, nesta passagem, um indício da mudança, da novidade que Bergson tanto procurava, e considerava inexistente no espinosismo. Ao menos na época do texto “Spinoza”.

Na ocasião, uma das críticas mais importantes do francês seria a matematização (e conseqüente imobilização) da realidade que estaria implícita em certas passagens, principalmente quando Espinosa utiliza objetos e relações matemáticas para justificar (ou exemplificar) certas idéias metafísicas.<sup>51</sup> Contudo, se observarmos com atenção, veremos que este procedimento também é adotado por Bergson em diversos momentos. Voltando à questão de “relaxar o rigor determinista”, o francês não se limitou a repensar o conceito de “possibilidade”, como explicamos acima. Ele precisou também de uma justificativa matemática, que na época de Espinosa ainda não tinha sido elaborada formalmente. Trata-se do chamado “caos”, ou melhor, da teoria matemática desenvolvida a partir da indeterminação intrínseca a certos sistemas mecânicos compostos por três ou mais corpos. Este é conhecido como “problema dos três corpos”<sup>52</sup> – e não deixa de ser curioso o fato de que Espinosa definiu três tipos de componentes para o corpo humano.<sup>53</sup> Veja, então, como Bergson tece sua justificativa, numa linguagem literária porém de conteúdo essencialmente matemático. Como o determinismo relaxaria seu rigor?

[...] suponhamos que em certos momentos, sobre certos pontos, a matéria ofereça uma

certa elasticidade: aí se instalará a consciência. Ela aí se instalará fazendo-se extremamente pequena; depois, uma vez neste lugar, ela se dilatará, ela se expandirá e acabará por obter tudo, porque ela dispõe de tempo e porque a mais ligeira quantidade de indeterminação, acrescentando-se indefinidamente a si mesma, resultará em tanta liberdade quanto se queira.<sup>54</sup>

Uma explicação poderosa, talvez pela mistura entre forma e função que descrevemos acima. Traduzindo numa linguagem contemporânea, alguns sistemas complexos têm evolução extremamente sensível a variações nas condições iniciais, o que costuma ser traduzido como “o bater de asas de uma borboleta na Amazônia pode produzir um furacão na Califórnia”. Uma pequena indeterminação no início (seja na medida, seja na coisa – eis a questão) vai se acumulando e, com o tempo, pode produzir efeitos imprevisíveis *a priori*. Com isto observamos que, assim como Espinosa, Bergson também se remete a conceitos matemáticos para justificar (ou exemplificar) idéias centrais de sua filosofia. Não da mesma forma, nem com a mesma frequência ou objetivo. O francês não busca fazer nada “à maneira dos geômetras”, mas nem por isso deixa de explicar várias idéias importantes valendo-se de conceitos matemáticos. Em que medida Espinosa estaria buscando a mesma finalidade? Uma ética geométrica também não seria uma forma de se misturar liberdade com necessidade? Será que, no fundo, a busca dos dois filósofos não teria algo em comum? Afinal, como escreveu Bergson um bom tempo depois:

Um filósofo digno deste nome sempre disse uma única coisa: ou melhor, procurou, muito mais, dizê-la do que a disse realmente. [...] O filósofo poderia ter vindo vários séculos antes; defrontar-se-ia com uma outra filosofia e uma outra ciência; ter-se-ia posto outros problemas; ter-se-ia exprimido de outra forma; nem um capítulo, talvez, dos livros que teria escrito seria idêntico ao que efetivamente escrever; e, entretanto, ele teria dito a mesma coisa.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Como vimos no caso das definições e propriedades do triângulo e do círculo.

<sup>52</sup> (BARROW-GREEN, 1997).

<sup>53</sup> Os fluidos, os moles e os duros. (E2P13Post2).

<sup>54</sup> (BERGSON, 1911, p. 75).

<sup>55</sup> Referindo-se a Berkeley e Espinosa como exemplo (BERGSON, 1911-b, p. 58).

No final do quinto livro da *Ética*, encontramos um trecho que poderia servir de “resposta” à principal crítica feita por Bergson no texto “Spinoza”, a saber, de que a demonstração geométrica seria a única forma de identificar um conhecimento adequado.

[...] nós sentimos e experimentamos que somos eternos. Com efeito, a alma não sente menos aquelas coisas que ela concebe, ao compreender, do que aquelas que tem na memória. Efetivamente, os olhos da alma, com os quais ela vê e observa, são as próprias demonstrações. (E5P23S).

Esta passagem parece valorizar uma espécie de demonstração fenomenológica dos fatos, tal qual Bergson fez em relação à liberdade humana.<sup>56</sup> Enfim, talvez a intuição (que o francês considera exercer papel central na filosofia) também tenha seu lugar em Espinosa, acomodando-se de alguma forma sutil com a razão e os outros modos de pensar.

Nos parece, em suma, que os dois pensadores, embora tenham construído filosofias diferentes em praticamente todos os aspectos, talvez tivessem mais em comum do que aparenta na superfície. Ambos lutavam contra grandes fontes de certeza de sua época (primeiro as superstições religiosas, depois o racionalismo científico), exercendo com maestria a atividade filosófica de duvidar daquilo que parece certo. Levantamos aqui a hipótese de que a duração bergsoniana teria origem no sistema de Espinosa onde, nos parece, a duração contingente coexiste com a causalidade universal. Também vimos que tal contingência é um forte argumento contra a tese de que o espinosismo seja determinista, embora o debate permaneça em aberto.

Para terminar, podemos propor uma espécie de demonstração da convergência entre Bergson e Espinosa. Isto porque, em nosso processo de pesquisa, tínhamos inicialmente apenas o texto “Spinoza” (1884/86) como ponte entre os dois pensadores. Mas com o tempo, durante o processo, tal qual uma duração criativa, fomos descobrindo outras passagens em que o pensador francês se refere ao judeu.

Encontramos, assim, o excerto abaixo, de 1911, que parece ir no sentido inverso de boa parte do que havia no outro texto, apontando na mesma direção da análise aqui elaborada. De que há mais convergência entre os dois pensadores do que parece na superfície, onde a divergência é evidente. Escreve Bergson quase trinta anos depois do texto “Spinoza”, onde tecia suas críticas ao determinismo:

Deixarei de lado Espinosa; ele nos levaria muito longe. E entretanto não sei de nada mais instrutivo do que o contraste entre a forma e o fundo de um livro como a *Ética*; de um lado essas coisas enormes que se chamam Substância, Atributo e Modo, e o formidável aparato de teoremas com o encadeamento de definições, corolários e escólios, e esta complicação da maquinaria, este poder esmagador, que fazem com que o principiante, em presença da *Ética*, seja possuído por uma admiração e um terror análogos ao que experimentaria diante de um couraçado do tipo Dreadnought; de outro, algo de sutil, de muito leve e de quase volátil, que foge quando nos aproximamos, mas que não podemos olhar, mesmo de longe, nem nos tornarmos incapazes de fixar-nos a todo o restante, seja o que for, mesmo ao que passa por capital, mesmo à distinção entre Substância e o Atributo, mesmo à dualidade entre o Pensamento e a Extensão. É, por sob a pesada massa de conceitos aparentados ao cartesianismo e ao aristotelismo, a intuição que foi a de Espinosa, intuição que nenhuma fórmula, por mais simples que seja, será suficientemente simples para exprimir. Digamos, para nos contentar com uma aproximação, que é o sentimento de uma coincidência entre o ato pelo qual nosso espírito conhece perfeitamente a verdade e a operação pela qual Deus a engendra [...] <sup>57</sup>

Podemos terminar tecendo uma pequena narrativa – nada mais que especulativa – para resumir um pouco das idéias que surgiram durante este texto. Vejamos então. Bergson teria iniciado sua leitura de Espinosa mais aterrorizado do que admirado, o que explicaria as críticas encontradas no texto de 1884/86. Mas então, encontrando uma brecha no determinismo

<sup>56</sup> No “Ensaio sobre os Dados imediatos da Consciência”.

<sup>57</sup> (BERGSON, 1911-b, p. 58).

espinosano, teria escolhido a duração como centro de sua teoria, radicalmente nova e ainda assim enraizada na tradição filosófica e científica. Depois de muitas releituras, (como disse Deleuze)<sup>58</sup> o pensador francês teria penetrado mais a fundo na obra de Espinosa, encontrando elementos sutis porém significativos.

Assim, o que Bergson antes considerava uma forma emblemática de determinismo, passou a ser visto, no mínimo, como uma admirável intuição – que seria, a grosso modo, o sentimento de que o processo pelo qual o espírito entende uma verdade é o mesmo pelo qual Deus cria esta verdade.



---

<sup>58</sup> Ver trechos de Deleuze no início deste trabalho.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROW-GREEN, June. *Poincaré and the Three Body Problem*. American Mathematical Society. 1997.
- BERGSON, Henri. A Consciência e a Vida. In: *Os pensadores: Bergson*. Abril Cultural, 1979, São Paulo. Texto original de 1911.
- BERGSON, Henri. A Evolução Criadora. In: *Os pensadores: Bergson*. Abril Cultural, 1979, São Paulo. Texto original de 1907.
- BERGSON, Henri. A intuição filosófica. In: *Os pensadores: Bergson*. Abril Cultural, 1979, São Paulo. Texto original de 1911. (1911-b)
- BERGSON, Henri. Introdução à metafísica. In: *Os pensadores: Bergson*. Abril Cultural, 1979, São Paulo. p. 31. Texto original de 1903.
- BERGSON, Henri. O pensamento e o Movente. In: *Os pensadores: Bergson*. Abril Cultural, 1979, São Paulo. Texto original de 1934.
- BERGSON, Henri. Spinoza. In: *Imagens da imanência; escritos em memória de H. Bergson / organizado por Eric Lecerf, Siomara Borba e Walter Kohan*. Belo Horizonte, Autêntica, 2007. Texto original de 1884/86.
- DAMÁSIO, Antonio. *O mistério da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DEBRUN, M.. A idéia de auto-organização. In: *Auto-organização: estudos interdisciplinares*. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – Unicamp, Campinas. Coleção CLE número 18, 1996.
- DELEUZE, Gilles. Spinoza e as três “Éticas”. In: *Crítica e Clínica*. Editora 34, São Paulo, 1997. Disponível em <[http://www.dossie\\_deleuze.blogspot.com.br](http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br)> acesso em 19/11/2009.
- DENNET, Daniel. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MIT Press, 1984.
- ESPINOSA, Benedictus de. Ética: demonstrada à maneira dos geômetras. In: *Os pensadores*, 2. ed. Abril, São Paulo, 1973. Texto original de 1677.
- ESPINOSA, Benedictus de. Pensamentos metafísicos. Tradução e notas de Marilena de Souza Chuaí. In: *Os pensadores*. São Paulo, 2. ed. Abril Cultural, 1979. Texto original de 1663.
- ESPINOSA, Benedictus de. Tratado da Correção do Intelecto. In: *Os pensadores*, São Paulo, 2. ed. Abril Cultural, 1973. Texto original de 1660/63.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. O terceiro discurso sobre o corpo: a presença de Espinosa em *Ce qui nous fait penser*. In: HENRIQUES, Fernanda (Org.). *A Filosofia de Paul Ricoeur*. Coimbra: Ariadne, p. 289-306, 2006. Disponível em: <[http://www.benedictusdespinoza.pro.br/Artigo\\_Maria\\_Luisa\\_Ricoeur.pdf](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/Artigo_Maria_Luisa_Ricoeur.pdf)>. Acesso em 19 nov 2009.
- FREEMAN, Walter. *How brains make up their minds*. Columbia University Press, New York, 2000.
- FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, 27(51); 125-136, 1994. Texto original de 1914.
- LEIBNIZ, G. Os princípios da filosofia ditos a monadologia. In: *Os pensadores*, Abril Cultural, 1983. Texto original de 1714.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: UNESP, 1996.





## O MODELO DE RACIOCÍNIO UTILIZADO POR ESPINOSA NOS *PENSAMENTOS METAFÍSICOS*

SÉRGIO LUÍS PERSCH \*

No volume relativamente pequeno dos escritos deixados por Espinosa, encontramos uma obra principal, a *Ética*, e várias outras que, de certa forma, gravitam em torno daquela. No caso da *Ética*, Espinosa a construiu aos poucos e não se importou em publicá-la enquanto vivia. Embora se dispusesse a discutir as questões mais relevantes com amigos e correspondentes, ele elaborou sua obra magna como se fosse um geômetra que, sozinho diante de sua mesa de trabalho, traça metodicamente um sistema complexo de deduções e relações geométricas. A *Ética* consiste na realização definitiva do pensamento ao qual Espinosa deu expressão utilizando-se de um instrumento peculiar, o *mos geometricus*. O modelo geométrico de exposição é, sem dúvida, a característica que logo se destaca a todo leitor da *Ética*.

Mesmo sabendo desde logo que a marca predominante da *Ética* é a de ser ela escrita de acordo com o modelo matemático praticado pelos geômetras, o leitor não deixará de se deparar com dificuldades na compreensão da obra. Ao tomar conhecimento, na primeira página do livro, das oito definições que Espinosa subscreve àquilo de que vai tratar na parte I – *De Deo* – o leitor se surpreende com o emprego inusitado de noções metafísicas de longa data, como causa, substância, atributo, Deus, liberdade, eternidade. Verá que somente a peculiaridade do método poderá justificar tamanha diferença, no emprego e na definição dos principais elementos que constituem o alicerce de toda obra. Mesmo assim, se, ante as dificuldades, ele for em busca de explicações mais detalhadas, encontrará uma vasta e provavelmente ainda inconclusa quantidade de

comentários dedicados ao assunto. Há praticamente um consenso quanto à importância do modelo geométrico que orienta a construção do texto desde as definições iniciais, porém as interpretações muitas vezes são díspares, o que denota o grau de dificuldade que sentem os próprios estudiosos especialistas.

Dentre as obras que gravitam em torno da *Ética*, algumas delas parecem destinadas, justamente, a nos conduzir a ela, proporcionando-nos uma via de acesso talvez mais palpável ao pensamento de Espinosa. Vale ressaltar que essas obras geralmente têm um caráter mais público: ora foram produzidas a partir de conversações com amigos próximos (como é o caso do *Tratado breve*); ora foram impressas para efetivamente causar uma repercussão pública (o *Tratado teológico-político*); ou ainda, consistem em estudos de outros autores ou temas filosóficos, em que Espinosa se coloca como um leitor intérprete, procurando expor com fidelidade o pensamento alheio, mas, ao mesmo tempo, conferindo ao seu exame um toque autônomo, a partir do qual se pode entrever o rumo próprio que ele dará às suas ideias (é o caso dos *Princípios de filosofia cartesiana* e dos *Pensamentos metafísicos*, que serão objeto do presente estudo). Todas essas obras são como que vias de acesso ao pensamento de Espinosa, sistematizado definitivamente na *Ética*. De grande utilidade será, pois, a nosso ver, examiná-las sob esse aspecto, tornando mais palpável a peculiaridade do método adotado por Espinosa, que começa a aflorar nos escritos iniciais e será perfeitamente desenvolvido na *Ética*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A importância dos *Princípios da filosofia cartesiana* e dos *Pensamentos metafísicos* na interpretação de Espinosa já foi explicitada de maneira exemplar por Marilena CHAUI (1999, capítulo 3, pp.331-436) e Homero SANTIAGO (2004).

\* Professor do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA da UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB.

Antes de nos atermos ao ponto específico da nossa análise, vejamos alguns traços gerais da obra que temos em vista. Seu título completo é: “*Princípios de filosofia de Descartes demonstrados segundo o modelo geométrico por Benedictus de Espinosa. Foram acrescentados, pelo mesmo autor, os Pensamentos metafísicos, nos quais se explicam brevemente as questões mais difíceis que surgem tanto na metafísica geral como na especial*” (G-I, p.125)<sup>2</sup>. Trata-se de um dos primeiros escritos de Espinosa, no qual ele discute com liberdade a já afamada filosofia cartesiana. É, na verdade, a única obra que Espinosa publica abertamente, sem nenhuma restrição.<sup>3</sup>

Já notamos no título o anúncio de uma espécie de entrecruzamento da filosofia cartesiana e das questões de metafísica remanescente da tradição escolástica. Estas resultariam profundamente transformadas sob o efeito daquela. Mas em ambas as partes da obra – os *Princípios* e os *Pensamentos* – há também uma nuance metodológica que garante certa distância crítica desse examinador atento que mais tarde escreveria a *Ética*. O livro tem uma finalidade marcadamente didática – por assim dizer –, fazendo parte do conjunto de textos resultantes dos cursos que Espinosa ministrava entre seus conhecidos, sobre o legado escolástico e a emergente filosofia cartesiana. No caso específico dos escritos em questão aqui, foram eles resultado dos ensinamentos de Espinosa a um jovem estudante que se tornaria Clérigo, Johannes Casarius, também bastante interessado em experiências de laboratório. A propósito desse estudante, certas informações reforçam a característica geral da obra, descrita já no título. Casarius, não obstante o seu envolvimento com a teologia, era interessado nas questões relacionadas com a experiência e o estudo da natureza. Talvez foi por isso que

Espinosa compôs, em primeiro lugar, a parte física dos *Princípios* e, logo em seguida, os pensamentos metafísicos (conforme a apresentação de Atilano DOMÍNGUEZ, p. 39). Assim, Espinosa teria composto por último aquilo que consta na primeira parte dos *Princípios*, a saber, um esboço geral da metafísica cartesiana. A obra, portanto, representa um contexto peculiar. Um jovem estudante de metafísica e teologia é atraído pelo estudo da natureza à luz do método cartesiano. Estaria, esse estudante, prontamente disposto a assimilar os fundamentos metafísicos prescritos por Descartes à sua física? Pouco se sabe acerca do modo de pensar de Casarius, mas, ao que parece, Espinosa o via com certa simpatia e, ao mesmo tempo, certa desconfiança.<sup>4</sup> Provavelmente ele temia uma possível reação contrária do estudante, quando este fosse efetivamente constatar as consequências que a filosofia cartesiana traria também para todo o âmbito da metafísica – consequências difíceis de serem sopesadas no contexto em que a obra surge. De fato, vários leitores e correspondentes de Espinosa se afastam e chegam a acusá-lo, na medida em que são arrastados pelo raciocínio a uma profundidade na qual reconhecem abaladas suas convicções teológicas e metafísicas, e também a estrutura política das sociedades.

A situação deve ter concorrido para que Espinosa criasse um estilo que se repetiria noutros livros, principalmente no *Tratado teológico-político*: partir de uma tese prontamente aceita e, no decorrer de sua explicação, dispô-la de tal forma que o seu significado passasse por uma transformação profunda. Pensamos que, para esse efeito, Espinosa já utiliza o modelo matemático de raciocínio – esse modelo que nos dá a conhecer uma outra norma de verdade (Cf. E-I, Apêndice; G-II, p. 79).

O próprio Espinosa considera seu escrito um pequeno “livrinho”, feito às pressas e aquém das exigências demonstrativas concernentes a um tratado completo. Não obstante, o livrinho demonstra um conhecimento aprofundado, não só da filosofia cartesiana, mas também das discussões metafísicas em voga na época. Quanto

<sup>2</sup> Nossa obra de referência é a de Gebhardt (veja as Referências Bibliográficas). Remetemos a ela com a letra inicial e o número romano assinala o respectivo volume. Abreviaremos *Renati Descartes Principiorum philosophiae* por PPC, *Cogitata Metaphysica* por CM, *Ethica* por E e *Epistolae* por Ep.

<sup>3</sup> No *Tratado teológico-político*, publicado sete anos mais tarde, Espinosa já não subscreve o seu nome e, de fato, o *Tratado* foi censurado logo em seguida. As outras obras relevantes foram publicadas postumamente.

<sup>4</sup> “Esse tratado [Os PPC e os CM] eu ditei anteriormente a certo jovem, a quem não queria ensinar abertamente minhas opiniões” (Ep. 13; G-IV, p. 63).

a estas últimas, vale notar dois nomes significativos que estão subentendidos nos *Pensamentos metafísicos*: Suarez, o grande expoente da metafísica escolástica tardia, e Heereboord, o metafísico tendente ao cartesianismo. Ante o trabalho de grande porte desses mestres, parece que corremos o risco de conferir uma importância muito grande ao pequeno livro de Espinosa, decerto bem menos completo e especializado que as obras volumosas daqueles. Caberia, então, por fim das contas, a pergunta: qual é a real importância do livrinho de Espinosa, relativamente às discussões em voga sobre metafísica? Não seria um desejo precipitado pela novidade, frente a um cansaço com as infundáveis disputas no âmbito das discussões metafísicas, enaltecer a importância deste escrito sumário e improvisado? Teria ele um efeito meramente negativo, de desencantar o leitor frente a velhas especulações, insinuando tão somente a urgência de se praticar o novo método da ciência da Natureza, em detrimento daquelas questões?

A intervenção de Espinosa nos problemas de metafísica, a nosso ver, não é tão desinteressada. Assim, embora não se detenha em fazer uma análise exaustiva desses problemas, como fazia o mestre Heereboord, ele os conhece com clareza suficiente e talvez seja o filósofo que mais se dá conta da dimensão da ruptura que se estabelecerá entre a filosofia cartesiana e a metafísica tradicional. Há, deveras, um perigo para o qual Espinosa aponta sutilmente, evitando expor-se a ele. Numa carta a Oldenburg, o autor declara ser o verdadeiro motivo que o levou a publicar esses escritos, verificar a quantas anda o desejo das autoridades em ver publicadas ideias novas e autônomas que possam se confrontar com o aceito de longa data.<sup>5</sup> Uma cautela justa. Com efeito, Espinosa

<sup>5</sup> “Com efeito, talvez nessa ocasião [em que o *Tratado* se publica] as pessoas que ocupam lugares proeminentes na minha pátria mostrarão desejo de ver as demais coisas que tenho escritas e que reconheço como minhas. Nesse caso, se esforçarão para que eu possa fazê-lo sem nenhum inconveniente nem perigo de ordem legal. Se assim suceder, não duvido que em seguida publicarei algumas coisas; do contrário, guardarei silêncio, em vez de impor minha opinião aos demais, contra a vontade da pátria e fazendo com que se tornem hostis comigo” (*Ep.* 13; G-IV, p. 64).

oculta o nome na publicação do *Tratado teológico-político*, é perseguido com censuras, busca o anonimato e resguarda o restante de suas obras da publicação.

Superada essa dificuldade imediata, que a rigor se restringiria somente ao período de existência do autor, tendo agora acesso à obra completa de Espinosa, essa pequena “armadilha” discreta pode servir como uma porta de entrada no plano em que aflora o pensamento espinosano. Todavia, essa abertura tem um segredo que precisa ser decifrado pelo leitor: o esquema geométrico do texto, oculto por detrás das palavras. Se o modelo matemático logo salta aos olhos na obra magna – a *Ética* – elaborada por Espinosa durante vários anos quase em segredo, é um modelo idêntico que configura também os portais de entrada desenhados nas obras “menores” que gravitam em torno daquela.

Queremos explicitar a ordem que preside a exposição dos conceitos e argumentos já no capítulo I dos *Pensamentos metafísicos*. É conveniente restringirmo-nos a esse breve capítulo inicial, pois nele aparece de maneira exemplar a questão do método: por um lado, as considerações acerca das quimeras, dos entes fictícios e de razão, quando tomadas em si mesmas isoladamente, não parecem muito relevantes – elas apareceriam como noções “falsas” que precisam ser removidas para que as verdadeiras noções de metafísica pudessem ser examinadas sem o risco de serem confundidas com aquelas; por outro lado, veremos que, em atenção à ordem pela qual essas considerações são feitas, o seu papel é relevante na compreensão do argumento como um todo. No caso, não se trata tão somente de se fazer uma depuração prévia das noções de metafísica, excluindo aquilo que com elas não deve ser confundido, mas de encadear um raciocínio construído, colocando-se em relação os entes não reais (quimeras, ficções, entes de razão) e os modos de pensar.

Os *Pensamentos metafísicos* dividem-se em duas partes, sendo que a primeira é dedicada à chamada metafísica geral e a segunda, à metafísica especial. Encontramos, pois, na primeira parte, um apanhado das noções mais gerais de metafísica, baseadas em última instância na definição de ser. Nesse apanhado,

Espinosa não parece estar muito preocupado em ser fiel à abrangência e à complexidade da discussão em torno dos problemas da metafísica geral. Em se tratando de uma crítica, portanto, ela há de parecer um tanto quanto leviana numa primeira leitura. Mas ficamos muito mais surpresos com uma nota que consta na versão holandesa do texto preparada por um amigo de Espinosa, Pieter Balling, que diz o seguinte:

O fim e o objetivo desta parte é mostrar que a lógica e a filosofia comuns (*de gemeene Redenkonst en Wijsbegeerte*) só servem para exercitar e fortalecer a memória, a fim de recordarmos bem as coisas que se nos mostram a cada passo, sem ordem nem conexão, através dos sentidos e que, por isso mesmo, só afetam nossos sentidos; mas não servem para exercitar o nosso entendimento (CM, G-I, p. 233).

A nota de Balling cativa o leitor, não somente pelo conteúdo de que consta, mas também porque ela suscita um problema. É que, ao longo de toda a primeira parte dos *Pensamentos metafísicos*, aparece muito pouco explicitada essa crítica ao uso ordinário da lógica e da filosofia. Além disso, também não aparece de maneira explícita um outro modelo de raciocínio em substituição àquele uso ordinário da lógica, impróprio para o exercício do entendimento. Não obstante, uma vez que a anotação de Balling se restringe a indicar o resultado meramente negativo do texto (a utilidade limitada da lógica e da filosofia comuns), talvez queira ela incitar o leitor à procura de uma outra ordem subscrita ao texto, que permanece velada pela exposição aparentemente aleatória das noções gerais que encontramos descritas desde o primeiro capítulo. Talvez seja o caso de descobrir essa ordem, para fazer jus à anotação indiscreta de Balling no que diz respeito àquilo que o texto supostamente reprova. Embora não se refira positivamente a lógica alguma, a notação talvez pretenda que o leitor procure e descubra uma ordem.

Vejamos primeiramente qual seria o contexto filosófico um pouco mais amplo, relativo à obra de Espinosa, em que pareceria plausível a crítica que Balling dirige ao modo ordinário de raciocinar. Se examinarmos

brevemente a doutrina dos modos de percepção exposta no *Tratado da emenda do intelecto* (G-II, p.10), podemos dizer que as conclusões lógicas impróprias, a que se refere Balling, depreendem-se da experiência vaga: sei que vou morrer porque o homem é mortal, sei que o óleo alimenta a chama e a água a extingue etc. Trata-se de um saber do primeiro gênero, que não envolve propriamente uma operação do entendimento. Baseada unicamente na experiência vaga, a lógica pode me levar à conclusão de que o sol nascerá amanhã, como ocorre todos os dias, mas dificilmente me proporcionaria um conhecimento adequado da dimensão real do sol e do movimento do sistema solar.

Mas o tratado da emenda do intelecto mostra que o ouvir dizer e a experiência vaga são dois dos modos pelos quais nós naturalmente percebemos as coisas e, além desses, temos ainda a percepção racional e a percepção intuitiva. Enfim, para dar a compreender perfeitamente cada um desses modos, Espinosa os relaciona entre si, dispondo-os numa ordem que segue o esquema de cálculo da “quarta proporcional” utilizado pelos matemáticos. Portanto, é a relação entre os termos que obedece a uma ordem rigorosa, da qual depende a compreensão do argumento em conjunto e de cada um dos termos em particular. Pensamos que uma ordem parecida preside o texto dos *Pensamentos metafísicos*. Tentaremos explicitar uma estrutura semelhante logo no começo do capítulo I.

À margem do corpo do texto encontram-se algumas breves anotações que resumem o assunto de que se trata ao longo do capítulo: a definição de ente; a quimera, o ente fictício e o ente de razão não são entes; os modos de pensar pelos quais retemos, explicamos e imaginamos as coisas; má divisão do ente em real e de razão; de que modo o ente de razão pode ser dito real; como se distingue o ente de razão do ente fictício; a divisão do ente. Nesta parte final, que trata da definição de ente, Espinosa diz que aparentemente se desviou do propósito principal deste capítulo, voltando então à definição inicial e estabelecendo uma divisão do ente em necessário e possível, em substância e modo, já que o acidente não é outra coisa senão um modo de pensar. Um olhar panorâmico sobre o capítulo I revela que ele se apresenta como um quadro em que se delinea

sistematicamente a relação entre os entes reais e os modos de pensar. Compreender a natureza dos modos de pensar e utilizá-los na explicação dos entes possíveis, ao invés do apelo tradicional aos acidentes das coisas, é um requisito muito importante para o debate das questões de metafísica à luz da filosofia de orientação cartesiana. O capítulo I, portanto, consiste numa exposição sistemática da relação entre o ser das coisas e os modos de pensar. E para compreendê-lo adequadamente é importante que acompanhem o ordenamento metódico do texto, entrevedo assim o *mos geometricus*, que é a característica distintiva dos escritos de Espinosa.

Passemos a uma análise detalhada do texto.

Espinosa começa por uma “definição” ou “descrição” do ente real: “Por ente entendo tudo aquilo que, quando se percebe clara e distintamente, comprovamos existir por necessidade, ou que ao menos pode existir” (CM, G-I, p.233). O critério básico evocado pela definição, de ressonância cartesiana, é a percepção clara e distinta. O ente necessário, como há de lembrar o leitor que já tenha alguma familiaridade com Espinosa, é o que existe por sua própria natureza, o ser cuja essência envolve necessariamente a existência e que, portanto, não pode ser concebido senão como existente. Na medida em que ele é causa de si e de todas as coisas, estas também existem por necessidade. Assim, na *Ética* ele define como sendo livre a coisa que existe pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada a agir, enquanto que é necessária a coisa que é determinada por outra de maneira certa e determinada (E-I, def. 7; G-II, p. 46). Nesse sentido, com relação às coisas mesmas, não existe contingência ou possibilidade. Entretanto, nós podemos concebê-las como possíveis, o que ocorre quando concebemos algo cuja existência não implica uma contradição, mas ignoramos se são dadas as causas para que ela exista. Uma vez que essa limitação jamais se aplica ao ser infinito, causa de todas as coisas, dele se segue tudo de maneira absolutamente necessária. Eis por que Espinosa se recusa a falar de “acidentes das coisas”. A possibilidade está sempre ligada a um modo de pensar, nunca diz respeito às coisas mesmas. É preciso, pois, em primeiro lugar, não atribuir às coisas mesmas as

injunções arbitrárias da nossa mente ao representá-las; em segundo lugar, entender qual é a natureza dos modos de pensar pelos quais afirmamos coisas possíveis, para também ali não confundirmos uma ideia verdadeira com uma coisa meramente fingida pelo nosso arbítrio. Esse parecer ser o objetivo de Espinosa ao longo do capítulo I dos *Pensamentos metafísicos*.

Dada a definição inicial, Espinosa começa a traçar o “desvio” que ocupa a maior parte do capítulo. Inicialmente, ele trata dos entes que não podem ser considerados reais, começando pelo que é mais estranho à realidade: “a quimera, por sua própria natureza não pode existir”, pois ela envolve uma aberta contradição (CM; G-I, p. 233). Por exemplo, um círculo quadrado ou uma mosca infinita. Em segundo lugar, lemos que “o ente fictício exclui a percepção clara e distinta, porque o homem, por mera liberdade e não sem se dar conta (como ocorre na falsidade), mas de propósito e ciente, conecta o que quer (*vult*) conectar e separa o que quer separar” (Id., *ibid.*). O que distingue o ente fictício da quimera é o fato de ele consistir numa composição possível de imagens diversas, como por exemplo uma montanha de ouro ou uma sereia. São figuras que não envolvem uma contradição interna, como é o caso das quimeras. “Finalmente, o ente de razão não é nada além de um modo de pensar que serve para *reter*, *explicar* e *imaginar* mais facilmente as coisas entendidas” (Id., *ibid.*) É interessante observar que, nessa pequena enumeração, os entes fictícios e os entes de razão praticamente se equiparam às quimeras. É claro que existe uma gradativa razoabilidade nessas três formas de afirmações subjetivas. É “possível”, por exemplo, fingir uma montanha de ouro, mas não um círculo quadrado. Mais justificado ainda parece o recurso pelo qual reunimos todos os indivíduos semelhantes sob um único gênero ou espécie, como “cavalo” ou “maçã”. Todavia, sendo simples modos de perceber que dependem em primeiro lugar do sujeito que percebe, os entes fictícios e de razão se referem tão pouco às coisas mesmas quanto as quimeras. Há que se examiná-los, pois, efetivamente, enquanto modos de pensar e, nesse sentido, os entes de razão dizem respeito a uma relação real entre o homem que percebe e as coisas por ele percebidas. Pois são efetivamente coisas, as que

o homem retém, explica e imagina com os entes de razão.

Na sequência, Espinosa é um pouco mais prolixo ao explicar os três modos de pensar pelos quais retemos, explicamos e imaginamos as coisas. A cada modo, ele dedica um parágrafo em separado. Uma vez que o texto de Espinosa é consideravelmente maior nesse caso, limitamo-nos a descrever em suma cada um dos modos de pensar, pois interessa-nos sobretudo descobrir a relação que eles possuem entre si, bem como a relação deles com a enumeração precedente dos entes de razão, dos entes fictícios e das quimeras.

Em primeiro lugar, a maneira como nós retemos as coisas diz respeito ao uso da memória. Utilizamos-la quando comparamos uma coisa nova com outra já conhecida que tenha alguma semelhança com a primeira, realmente ou apenas pelo nome. Assim todas as coisas naturais foram classificadas em gêneros e espécies. Em segundo lugar, utilizamo-nos de certos modos de pensar para explicar as coisas, determinando-as também por comparação com as outras. Tais modos de pensar são o tempo, o número e a medida. Por último, nós também formamos imagens na nossa fantasia das coisas que entendemos. Seja o que for que a mente afirma ou nega, sempre fazemos acompanhar essas ações mentais de imagens confusas recolhidas dos vestígios que as coisas deixam em nosso cérebro. Assim, quando a mente nega uma coisa, a imagem que nós associamos a esse ato de negação é algo positivo e, portanto, contradiz de certa forma a negação. Os exemplos que Espinosa oferece são cegueira, extremidade ou fim, término, treva.

Tentemos agora visualizar uma possível relação entre esses três modos de pensar, assim como antes já fizemos com os três tipos de “entes não reais”.

Os mais básicos são obviamente os conceitos classificatórios. Sem os termos gerais não seríamos capazes de reter qualquer coisa pela imaginação e a memória, uma vez que não compararíamos os corpos que nos afetam e, no caso, perceberíamos cada corpo como absolutamente singular. As diversas afecções que temos, por exemplo, de diversos cavalos ou de um mesmo cavalo em diferentes momentos não ofereceriam qualquer traço comum que permitisse fixar o conceito ou a imagem de

cavalo. Eis por que esses modos de pensar são imprescindíveis para retermos as coisas que percebemos.

Já os modos pelos quais explicamos as coisas (o tempo, o número e a medida) consistem em noções mais abstratas do que são os modos de retê-las (as classes de gênero e espécie), porque a nossa imaginação não precisa mantê-las ligadas a nenhuma coisa natural específica, tampouco a qualquer gênero ou espécie de coisas. Por isso mesmo elas servem para explicar algo indeterminado: o tempo serve para explicar a duração, o número, para as quantidades discretas e a medida, para a quantidade contínua. Esses modos de pensar consistem nos instrumentos matemáticos de que disponho para elaborar projetos e para explicar coisas que concebo e que efetivamente não foram percebidas. Posso, por exemplo, explicar com verossimilhança um dinossauro tomando como referência um réptil minúsculo e, utilizando-me dos instrumentos de medida, concebê-lo noutra grandeza. Não o retive a partir de uma afecção efetiva, mas tenho a capacidade de explicar com precisão qual seria a forma dele. Todavia, há certos limites nesse desdobramento explicativo. Não poderia, por exemplo, imaginar uma mosca infinita. Esse é o perigo do excesso que podemos cometer com os modos de pensar pelos quais imaginamos as coisas.

Uma vez que os nomes cegueira, extremidade, término e treva denotam os limites das coisas, a partir dos quais elas já não se afirmam, são eles termos meramente negativos. Porém, na medida em que a mente forma quaisquer imagens deles, ela imagina algo fictício, ou melhor, quimérico.<sup>6</sup>

Observando agora por alto esses três modos de pensar, notamos que, gradativamente, eles mais se afastam da realidade, dispondo-se num sentido inverso àquele da enumeração dos três tipos de “entes” não reais: as quimeras, os entes fictícios e os entes de razão. Esses últimos,

<sup>6</sup> Embora Espinosa não se refira aqui à palavra infinito, é oportuno lembrar que, no *Tratado da emenda do intelecto*, ele considera um absurdo oriundo da linguagem, exprimir algo absolutamente positivo com um nome negativo. É que a nossa imaginação, donde a linguagem deriva, só nos proporciona imagens de coisas finitas, de modo que não é possível dar outro nome ao infinito, senão esse que meramente nega o finito.

diferentemente das quimeras e das ficções aleatórias, são os efetivos instrumentos pelos quais nós compreendemos a natureza e a dispomos numa determinada ordem. Porém, são instrumentos ligados à memória e à imaginação, isto é, advêm das afecções do corpo, das quais a mente tem uma ideia confusa e mutilada, que envolve tanto a coisa externa que afeta o corpo, quanto o corpo afetado. O processo de abstração que ocorre a partir desse contato imediato que nós temos com as coisas que nos circundam e afetam, embora pareça dar ensejo a noções mais elevadas ou profundas que poderiam nos conduzir gradativamente ao conhecimento das essências das coisas, na verdade acaba nos tornando mais e mais alheios à realidade, caso não cuidemos em distinguir rigorosamente os entes reais dos modos de pensar.

Vejamus de maneira um pouco mais detalhada como se dá esse processo de abstração, tentando seguir o percurso delineado por Espinosa com a enumeração dos modos de pensar pelos quais retemos, explicamos e imaginamos as coisas. Partamos de um pressuposto filosófico que não cabe examinar aqui, mas que diz respeito como que a uma base ontológica segura, a partir da qual o nosso problema se põe. Todas as essências são singulares, expressões particulares de coisas determinadas,<sup>7</sup> cujo conhecimento depende do conhecimento da sua causa. Também todos os efeitos (fatos ou acontecimentos) são singulares, e sua existência depende de um único e determinado encadeamento natural infinito de causas.<sup>8</sup> Portanto, para entender a essência de

uma coisa, devemos explicá-la pela sua causa, não pelas suas propriedades. Para compreender adequadamente um efeito, devemos explicar o encadeamento causal que a produziu. Se somente o compararmos com outros efeitos similares que já estão gravados na nossa memória, não apreenderemos a sua singularidade. De admirados que com ele ficamos inicialmente, passamos então a incluí-lo em algum gênero ou espécie de coisas que já conhecíamos e assim deixamos de entender o que pertence essencialmente a essa coisa singular. Ora, é justamente esse o processo descrito nos *Pensamentos metafísicos*.

Quando nos deparamos com uma coisa inteiramente nova, recorreremos à memória para nos lembrar de outra que já nos é familiar e que tenha alguma semelhança com essa que nos surpreende. Na falta de semelhanças reais, elas podem ser estabelecidas tão somente pelo nome, o que supõe uma considerável arbitrariedade do homem no seu hábito de reunir as coisas com termos de comparação. Dali surgem, pois, as noções de gênero e espécie.

Assim como os homens muitas vezes tendem a dar mais importância às palavras do que às coisas mesmas, os entes de razão também acabam obtendo certa prioridade com relação às coisas reais. O tempo, o número e a medida são noções que se depreendem desse uso comum dos modos de pensar que utilizamos, primeiro para reter as coisas e, depois, para explicá-las. Noções bastante gerais, elas também explicam coisas gerais: a duração e as quantidades. Ocorre, porém, uma inversão da ordem natural. Pois, no caso dos modos de pensar pelos quais retemos determinadas coisas, temos que partir do fato de que elas nos afetam. Ou seja, elas de alguma forma determinam as imagens que delas formamos. Já a duração e as quantidades, tomadas por si mesmas, não são determinadas, porque são modos infinitos ou indefinidos da Natureza. O tempo, a medida e o número são, pois, modos de pensar pelos quais nós próprios determinamos as coisas que por si mesmas permanecem indeterminadas à nossa imaginação. Conhecer a duração e as quantidades pelas noções de tempo, de número e de medida é conhecê-las pela imaginação e, no caso, explicá-las unicamente por artifícios que nós mesmos nelas pomos.

<sup>7</sup> Essa tese é desenvolvida nas partes I e II da *Ética*. Como referência concreta, vale citar a segunda definição da parte II: “Digo pertencer à essência de alguma coisa aquilo que, sendo dado, a coisa necessariamente é posta e, sendo subtraído, a coisa necessariamente é retirada; ou isso sem o que a coisa e, vice versa, sem a coisa, não pode existir nem e nem pode ser concebido” (E-II, def.2; G-II, p. 84).

<sup>8</sup> “Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante até o infinito (E-I, prop. 28; G-II, p. 69)

Num terceiro momento, os modos de pensar parecem ser capazes de ultrapassar o plano da duração e das quantidades, o que é paradoxal, pois a duração e as quantidades, tomadas em si mesmas, são indefinidas e, portanto, estendem-se ao infinito. Por consequência, a mente acaba afirmando o não ser, como o fim e o término, e quanto àquilo que é em absoluto, o infinito, ela o exprime com um nome negativo. Se, portanto, confundíssemos esse modo de pensar com os entes reais (ou seja, se considerássemos que a coisa realmente existe assim como a imaginamos) estaríamos afirmando uma quimera.

Retomemos agora o texto de Espinosa em seu conjunto, com os três momentos descritivos dos entes e os três momentos descritivos dos modos de pensar. Ele começou com a quimera, que é totalmente estranha à realidade, pois envolve uma contradição externa; descreveu em seguida o ente fictício, cuja origem está na nossa liberdade de fingir pela imaginação qualquer figura fantástica, juntando arbitrariamente diversas partes de coisas que nos advieram através dos sentidos; por último, tratou dos entes de razão, que consistem efetivamente nos modos de pensar pelos quais temos acesso à realidade. A pergunta que poderíamos fazer, com respeito a essa enumeração, é a seguinte: como pode Espinosa falar por último dos entes de razão, se os seres fictícios dependem das imagens que formamos das coisas, na medida em que as retemos pelos entes de razão? Pensamos que a resposta se encontra justamente na peculiaridade do ordenamento em que Espinosa dispõe os termos. A nosso ver, não se trata de um ordenamento linear, mas sim, de uma configuração geométrica semelhante àquela do quadro de relações esboçado na doutrina dos modos de percepção no *Trata emenda do intelecto*, baseado no modelo de equação da quarta proporcional. O sentido de cada um dos termos depende da relação precisa deles com o argumento todo. Assim, o núcleo do argumento é constituído pelos entes de razão, que em seguida serão denominados como modos de pensar. Enquanto tais, eles possibilitam o nosso efetivo contato com os entes reais, ao passo que os entes fictícios resultam de combinações que nós fazemos arbitrariamente com diversas

imagens que retemos na memória. As quimeras, por seu turno, são combinações impossíveis, pois envolvem uma contradição interna. Embora sejam bastante distintos enquanto considerados isoladamente cada um desses três tipos de entes não reais, há certa proporção que os liga e com base na qual se pode dizer que eles têm algo em comum. O ente fictício e o ente de razão, tais como a quimera, não são coisas reais, nem ideias verdadeiras das coisas. Mas os entes de razão, enquanto modos de pensar têm determinada relação com as coisas reais, que as quimeras não têm. Os entes fictícios assumem uma posição intermediária e permitem uma transição gradativa das quimeras até os entes de razão.

Os modos de pensar também são de três tipos: servem para reter as coisas, para explicá-las e para imaginá-las. A retenção das coisas assinala a nossa percepção efetiva da realidade. Por isso, os modos de pensar pelos quais retemos as coisas são aqueles que mais imediatamente reconhecemos como entes de razão. Eles se encontram numa relação proporcional com o terceiro tipo de entes não reais. Já os modos de pensar pelos quais explicamos alguma coisa se encontram numa relação proporcional com os entes fictícios, pois assim como fingimos coisas que não existem, também explicamos coisas que ainda não existem. Mas a diferença entre uma explicação e um ente fictício é que a coisa explicada pode existir efetivamente, desde que sejam dadas as causas pressupostas. Assim ocorre, por exemplo, com o projeto de um castelo, que pode ser executado ou a explicação de uma coisa natural que tenha uma essência singular, em vez de ser a mistura confusa de coisas singulares distintas, como sói acontecer com as ficções. Finalmente, os modos pelos quais imaginamos as coisas encontram-se como que equidistantes das quimeras. Entretanto, diferem-se delas, justamente, por serem modos de pensar. Por exemplo: imaginamos o infinito na perspectiva do finito e, por isso, a imagem dele e a palavra com que nos referimos a ele referem-se àquilo que ele não é. Se, no caso, confundíssemos o modo de pensar com o ente real pensado, confundiríamos o ser com o não-ser, e assim afirmaríamos uma quimera.

Assim pensamos ter delineado o esquema de relações que confere unidade à exposição de

Espinosa. Há determinada medida que liga, por um lado, a quimera, o ente fictício e o ente de razão e, por outro lado, os modos de pensar pelos quais retemos, explicamos e imaginamos as coisas. Além disso, uma relação inversamente proporcional se verifica entre os três tipos de modos de pensar e os três tipos de entes não reais. Constatamos, pois, a presença do modelo de raciocínio utilizado pelos geômetras e percebemos, ao mesmo tempo, que tal raciocínio é fundamental para uma adequada compreensão do texto. Por isso, decerto, Balling ousa dizer que o uso ordinário da lógica não proporciona ao intelecto os mesmos efeitos percebidos pelo raciocínio que segue o modelo geométrico. Pensamos que a reconstrução do argumento nesses termos é que nos proporciona uma compreensão precisa do método e uma via de acesso ao pensamento de Espinosa, elaborado e expresso de acordo com o modelo utilizado pelos geômetras.

Para concluir, resta dizer que todas as seis modalidades aqui descritas – tanto os entes não reais quanto os modos de pensar – resultam da atividade mental através do auxílio da imaginação. Distinguem-se, portanto, das ideias, que resultam da atividade pura do entendimento. Embora também sejam facilmente confundidas com as ideias das coisas, é preciso manter rigorosamente a distinção entre ambas. Espinosa trata desse assunto na sequência do capítulo. Pensamos ter atingido o nosso propósito, indicando o traço metodológico que caracteriza os primeiros parágrafos e que decerto será também o fio condutor no decorrer do texto.



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real*. Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SANTIAGO, Homero. *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios de Filosofia Cartesiana*. São Paulo: Humanitas, 2004.

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

\_\_\_\_\_. *Princípios de filosofia de Descartes/ Pensamentos metafísicos*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

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





## DOIS FILÓSOFOS DUAS FILOSOFIAS: INTRODUÇÃO À CORRESPONDÊNCIA DE MALEBRANCHE SOBRE ESPINOSA

Cleiton Zóia Münchow \*

Um fato é sempre interpretação<sup>1</sup>. É o que nos diz Merleau-Ponty em *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, ao se encaminhar para suas considerações finais a respeito da interpretação que Brunschvicg fez de Malebranche. Ao indicar que a interpretação é constitutiva do fato, o filósofo pretende lembrar que as interpretações em filosofia também têm seus limites. Limites que o próprio Merleau-Ponty observa na interpretação sobre Malebranche exposta em *Spinoza et ses Contemporains*, a qual, segundo o autor, apresenta Malebranche de um ponto de vista da filosofia espinosana, notadamente a partir do princípio espinosista de que toda determinação é negativa, o malebranchismo aparece como uma resistência ao espinosismo (no sentido freudiano da palavra resistência)<sup>2</sup>.

Segundo Merleau-Ponty, ao se preocupar em estabelecer se é preciso que busquemos idéias claras, ou se é preciso que compreendamos as coisas tal como elas são, Malebranche estabelece uma distinção do seu projeto em relação ao de Espinosa. Isso, por si só, nos interdita pensá-lo como um Espinosa incompleto (*manqué*). Por fim, essas observações têm o fito de apontar para o erro da efetuação de um reducionismo da filosofia de Malebranche à filosofia espinosana.

Um grande exemplo desse reducionismo é o capítulo da *História da Filosofia* de Hegel em que este apresenta Malebranche como mero decalque espinosano. Decalque que, pelo tom do discurso hegeliano, é apresentado como mal feito. No capítulo em questão, Malebranche, em cada um dos pontos importantes de sua metafísica, é

comparado a Espinosa e sempre perde nessa comparação.

Hegel divide sua apresentação em três tópicos: a) sobre a origem do conhecimento, no qual depois de expor as teses de Malebranche sobre o conhecimento nos diz que *se analisamos isto a fundo, vemos que este ponto de vista não se distingue do espinosismo*<sup>3</sup>; b) a conversão do geral em essencial para a concepção das coisas particulares, Hegel afirma que as teses de Malebranche sobre este tópico são o mesmo que em Espinosa<sup>4</sup>, e, por fim, c) *no que se refere à orientação da alma a caminho de Deus, diz Malebranche o mesmo que Espinosa havia dito pelo lado ético*<sup>5</sup>.

Depois de expor, em poucas páginas, a filosofia de Malebranche procurando reduzi-la à filosofia de Espinosa, Hegel passa a tratar dos temas que considera ser exclusivos a ela. No único parágrafo em que isso ocorre, único em que Hegel não procura reduzir Malebranche a Espinosa, ele escreve o seguinte: *Fora isto, se encontra toda uma série de vazias divagações sobre Deus e um catecismo para crianças de oito anos*<sup>6</sup>. Portanto, todas as teses que na filosofia de Malebranche não podem ser reduzidas as de Espinosa não passam de consideração vazias.

É imperativo seguir as observações de Merleau-Ponty para que não cheguemos ao extremo reducionismo hegeliano. No entanto, não podemos também esquecer que se a filosofia de Malebranche não surge como mera resistência a de Espinosa, ela também toma esse papel para si. Afinal, o próprio Malebranche em diversas passagens da sua obra se mostra contrário à

\* Mestrando em FILOSOFIA na UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR e Bolsista da CAPES.

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. p.10.

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Tomo tercero. p. 312.

<sup>4</sup> Idem. p. 313.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Idem p. 314.

filosofia espinosana, chegando inclusive, no seu *Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês*, a direcionar as críticas expostas nesta obra à filosofia de Espinosa.

No Diálogo em questão, que Malebranche indica a Mairan na correspondência, ele nos diz o seguinte: [...] *o sistema do ímpio Espinosa faz aqui grandes danos, e parece-me que há muita relação entre as impiedades de Espinosa e as do nosso Filósofo Chinês*<sup>7</sup>. A comparação da filosofia de Espinosa com a do Chinês, que ele procura combater para converter, termina informando-nos que poderíamos trocar o nome *Chinês* por *Espinosa* que nada de essencial seria alterado no escrito.

Portanto, se, por um lado, Malebranche não pode ser tomado como simples filosofia de resistência, não podendo também ser reduzido ao pensamento geométrico-imanente de Espinosa; por outro lado, sua filosofia procurou combater a de Espinosa, e principalmente porque, de fato, existem pontos comuns entre elas. Embora as quatro cartas de Malebranche a Mairan apresentem uma filosofia resistentes, o leitor não pode perder de vista, como bem assinalou Merleau-Ponty, que ela não se reduz a isso.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENNETT, J. *Um estudo de la Ética de Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

BRUNSCHVIG, L. *Spinoza et ses contemporains*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

CHAU, M. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CUVILLIER, A. *Essai sur la mystique de Malebranche*. Paris: Vrin, 1954.

MALEBRANCHE, N. *A Busca da Verdade*. São Paulo: Discurso, 2004.

\_\_\_\_\_. *Diálogo entre um filósofo Cristão e um filósofo Chinês*. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. *Meditações Cristãs e Metafísicas*. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

\_\_\_\_\_. *De la recherche de la vérité. Œuvres*, v.1. Dijon: Gallimard, 1979.

\_\_\_\_\_. *Entretiens sur la Métaphysique, sur la Religion, et sur la Mort. Œuvres*, v. 2. Dijon: Gallimard, 1979.

\_\_\_\_\_. *Lettres à Dourtous de Mairan. Œuvres*, v. 2. Dijon: Gallimard, 1979.

MERLEAU-PONTY, M. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 1978.

Espinosa, B. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Tomo tercero. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

SCRUTON, R. *Espinosa*. São Paulo: Loyola, 2001.

SPINOZA, B. *Éthique démontrée selon l'ordre géométrique et divisée em cinq parties*. Ed. Bilingue. Trad. B. Pautrat. Paris: Ed. Du Seuil, 1999.



<sup>7</sup> MALEBRANCHE, N. *Diálogo entre um Filósofo Cristão e um Filósofo Chinês*. p. 54.

## CARTAS DE MALEBRANCHE A DORTOUS DE MAIRAN <sup>1</sup>

### PRIMEIRA CARTA

Senhor,

[1] No momento encontro-me no campo, não tenho aqui o livro do qual me falais. Outrora li uma parte, mas rapidamente me desgostei, não somente pelas conseqüências que são horrorosas, mas também pela falsidade das pretensas demonstrações do autor. Ele dá, por exemplo, uma definição de Deus<sup>2</sup> que lhe poderíamos tomar em um sentido; mas acaba por empregá-la em um outro do qual conclui seu erro fundamental, ou antes, num sentido que contém esse erro; de modo que supõe aquilo que pretende provar. Considere a possibilidade, senhor, de reler as definições, etc., que ele cita nas suas demonstrações e descobrirei, se eu não me engano, o equívoco que faz com que não as prove. Para mim, bem longe de encontrar, ao ler seu livro, a claridade que busca toda demonstração, encontro grande obscuridade e muitos equívocos.

[2] A principal causa dos erros desse autor deriva-se, me parece, do fato de que ele toma as idéias das criaturas pelas criaturas mesmas, as idéias dos corpos pelos corpos e supõe que os vemos neles mesmos: erro grosseiro como sabeis.<sup>3</sup> Pois, estando convencido interiormente

<sup>1</sup> Tradução de Cleiton Zóia Münchow e revisão de Marcos Aurélio Silvestre.

<sup>2</sup> Referência direta à definição 6 de EI. “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”.

<sup>3</sup> Todo esforço de Malebranche será o de tentar mostrar que é um equívoco, por parte de Espinosa, querer falar das existências a partir das idéias. Só podemos, segundo ele, afirmar das idéias aquilo que elas contêm, ou seja, às propriedades das idéias enquanto idéias. É incorrer em erro querer referir tais propriedades às coisas (**CONTINUA**)

que a idéia da extensão é eterna, necessária, infinita, e, supondo, por outro lado, a criação como impossível, ele toma pelo mundo (ou extensão criada) o mundo que é objeto imediato

---

(**CONTINUAÇÃO DA NOTA 3**) mesmas. Malebranche procura se livrar disso porque percebe que o discurso empreendido na *Ética* pretende ser um discurso sobre o real. Recentemente em uma pequena, mas excelente introdução à filosofia de Espinosa, Scruton se aproxima da crítica de Malebranche quando nos diz que há um pressuposto oculto na filosofia de Espinosa, a saber, o de que a realidade e as concepções coincidem. Nesse sentido, podemos ler: “ao longo das provas da *Ética*, por conseguinte, o leitor jamais tem certeza se as idéias extraordinárias que lhes são apresentadas com tanta força são ficção ou realidade”. Op. cit. p. 47. Bennett, parece sequer perceber o que Malebranche identifica como confusão de Espinosa. Segundo ele, “quando Espinosa diz que os resultados são *demonstrata* – demonstrados ou provados rigorosamente – presumivelmente está falando da lógica e não da psicologia de seus procedimentos. Isso seria razoável; se alguém tem um argumento logicamente válido com premissas verdadeiras e conclusão P, isto é uma demonstração de P ainda que não convença a ninguém da verdade de P, porque as premissas não são obviamente verdadeiras”. Cf. Op. Cit. p. 23-24. Assim, segundo o comentador, Espinosa não teria pretensão maior do que a de elaborar um discurso logicamente consistente, caso sua pretensão se estendesse para além disso, “ele [Espinosa] deveria estar loucamente otimista a respeito da verossimilhança das definições e dos axiomas iniciais. Eu não creio”. p. 21. Além disso, para questionar a validade da aplicação do método geométrico Bennett se refere aos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, obra em que Espinosa apresenta a filosofia de Descartes segundo o método geométrico. Isso levaria a seguinte questão: Como pode Espinosa demonstrar geometricamente uma filosofia que não é a verdadeira filosofia? Isso sugere que há um descompasso entre o método geométrico e a verdade, ou pelo menos que é possível realizar demonstrações a partir de princípios que não são verdadeiros. Em outras palavras, é possível demonstrar o falso como se este fosse verdadeiro, e, portanto, o método empreendido por Espinosa não pode ser tomado imediatamente como discurso sobre o real. Sobre essas questões Cf. HOMERO. *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*.

do espírito. Assim, confunde Deus ou a soberana Razão, que contém as idéias que esclarecem nossos espíritos, com a obra que as idéias representam. Não poderei, aqui, me explicar mais longamente, pois não é possível sem que se perca muito tempo e eu quase não o tenho, minha mão treme. Filosofar por cartas, sobretudo no caso de matérias abstratas – mesmo em presença, ou em disputas, se leva muito tempo sem que se chegue a um entendimento. Embora não tenha escrito *ex professo* contra o autor, poderei encontrar alguns esclarecimentos acerca das vossas dificuldades nos *Diálogos entre um filósofo cristão e um Chinês*<sup>4</sup> que escrevi há dois ou três anos, essa obra trata da natureza e da existência de Deus. Mas, com respeito ao autor, basta reconhecer que se seguem dos seus princípios uma infinidade de contradições e de sentimentos ímpios para que possamos nos defender de suas pretensas demonstrações, mesmo quando elas parecem convincentes. Pode ser que as tenhamos refutado mal; mas não se segue disso que ele tenha razão. Não li as refutações que têm sido feitas a esses erros, pois não tenho necessidade; dessa forma, não posso julgar. Fiz o que me ordenastes no fim de sua carta, com respeito,

Senhor,

Vosso mui humilde e mui obediente servidor.

Malebranche, P.D.L.O.

29 de setembro.

#### SEGUNDA CARTA

<sup>4</sup> João Gama, em sua tradução da referida obra, acrescenta as respostas de Malebranche a um de seus objetores. Nestas respostas, fica patente que o confronto com o pensamento Chinês é um pretexto para combater o espinosismo indiretamente. O filósofo chega a afirmar que é possível que se troque *Filósofo Chinês* por *Espinosa* sem que ocorra qualquer dano. Cf. Malebranche, Op. cit. p. 53. “É que ele está de acordo em que o sistema do ímpio *Espinosa* faz aqui grande danos, e parece-me que há muita relação entre as impiedades de *Espinosa* e as do nosso *Filósofo Chinês*. A mudança de nome não alteraria nada no que é essencial ao meu escrito”.

Senhor,

[3] Recebi a cerca de um mês a segunda carta que fizestes a honra de me escrever. Reli algumas passagens do autor para lhe responder prontamente, mas tendo esquecido vosso endereço e procurado inutilmente o papel onde havia anotado, desisti. Além disso, neste meio tempo, encontrava-me e ainda encontro-me sofrendo de uma forte e lamentável constipação e de uma dificuldade de respirar. Creia que, fora esses infortúnios, ainda fui obrigado a responder a um livro que atacava meus sentimentos sobre a graça, o qual fez muito estardalhaço.<sup>5</sup> De tudo isso, resultou que não pude responder, a não ser em poucas palavras, a sua carta, não pude nem sequer examinar em detalhe as pretensas demonstrações do autor.

[4] Tenho a honra de vos escrever que a principal causa dos erros estão no fato de que o autor confunde as idéias que são eternas, imutáveis e necessárias com os objetos dos quais elas são os arquétipos; já que tens o pequeno *Diálogo de um filósofo Chinês*, etc., espero que ele lhe esclareça minhas razões.

[5] Segundo a terceira definição do autor, comum aos filósofos para os quais podemos conceber só uma substância e uma modificação a qual não podemos conceber sem a substância da qual ela é uma modificação. Porém eu posso conceber, imaginar e sentir só um pé cúbico<sup>6</sup> de extensão sem pensar em outra coisa; por isso essa extensão é a substância e sua figura cúbica a modificação. O mesmo se dá com os números, os numerantes e os numerados: 2 não é uma modificação de 4, mas a metade; nem duas moedas são a modificação de quatro moedas, segundo sua terceira definição. Logo, posso pensar duas sem pensar quatro. Isso é evidente.

[6] O autor não prova, por isso, que não há mais

<sup>5</sup> Segundo Geneviève Rodis-Lewis Malebranche está se refrindo ao livro do padre Boursier que apareceu em 1713 com o seguinte título: *De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prove la prémonition physique*.

<sup>6</sup> No original *ped cube*, trata-se de uma antiga unidade de medida de longitude. Seguimos aqui a tradução sugerida por João Gama que no *Diálogo entre um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês* traduz *ped cube* por *pé cúbico*.

do que uma substância. Prova somente que não há mais que uma soberana Razão que contém as idéias de todos os seres possíveis: e não prova, em lugar nenhum, que essa razão que o ilumina seja o universo, e que o céu, a terra, os homens e ele mesmo sejam modificações dessa razão. E, se pode negar que existam corpos criados ou substâncias extensas que correspondem às idéias que delas tem, certamente não pode negar que ele mesmo existe e que outros homens existem. Por outras palavras, não prova que não há mais que uma substância, mas somente que não há mais que um Deus ou mais que uma soberana Razão que contém todas as idéias que agem imediatamente sobre o espírito do homem. Senhor é preciso estar em presença para poder concordar sobre essas questões abstratas e se colocar um ao outro a propósito; pois às vezes mesmo em presença isso é muito difícil. Assim, peço que receba minhas desculpas por ter lhe dado resposta muito curta. Tendo tão grande espírito, como pude perceber pela tua carta, não necessitas de nenhuma pessoa para descobrires os falsos raciocínios do autor.

Sou, com muito respeito, seu mui humilde e mui obediente servidor.

Malebranche, Padre do Oratório.

Paris, 5 de dezembro.

### TERCEIRA CARTA

Senhor,

[7] Gostaria de ter conseguido mais tempo para refutar o autor em questão e satisfazer vosso desejo até onde eu o pudesse; mas precavendo-me de que este tempo jamais me seria dado, que minha mão treme muito, e, por isso, sobretudo, que não pude escrever uma linha legível no tempo que teria escrito, outrora, uma página. Foi o medo de fazê-lo esperar longo tempo por pouca coisa que me impulsionou a responder sua carta de 6 de maio. Minha resposta exigirá de ti que aumentes a estima que tens por mim e que nisso me rendas justiça, ela não lhe dará motivos para pensar que sou pouco sensível aos seus olhos.

[8] Senhor, reli vossas cartas precedentes, em especial a última. Não somente me parece que eu o tenha apontado, naquela que tive a honra de te escrever, em que consiste o paralogismo do autor e a causa do seu erro: que é o de confundir o mundo, a extensão criada, que não pode ser objeto imediato do espírito porque não pode afetá-lo nem nele agir, com a idéia desta extensão que chamo de extensão inteligível, pois é só ela que afeta o espírito. Ora, esta extensão inteligível não é produzida, mas necessária, eterna e infinita: creio ter provado a essência de Deus, não segundo seu ser absoluto, mas enquanto contém, entre todas as suas realidades ou perfeições, aquela da extensão; pois Deus está por tudo. No entanto, a extensão local da qual o mundo é composto, Paris, Roma e meu próprio corpo – extensão que não é objeto imediato de meu espírito – não existe necessariamente. Pois concebo que mesmo se Deus tivesse arrasado o mundo criado, se Deus me afetasse como ele me afetou, eu veria como vejo e creia que este mundo ainda existe, pois não é este mundo que age em meu espírito. A alma é uma substância que percebe o que a toca e a modifica, algo que o corpo não pode fazer.

[9] Eu disse, por isso, que o autor se engana, pois substitui a idéia do mundo, o mundo inteligível ou extensão inteligível, pelo mundo; as idéias pelas coisas mesmas. Acredita que a extensão do mundo é eterna, necessária, etc.,

porque assim é a extensão inteligível: funda sobre esse princípio mal fundado, ao qual tu te referes, que podemos afirmar de uma coisa aquilo que podemos conceber como contido na sua idéia. Esse princípio é verdadeiro, porque Deus não pode ter criado seres cujas idéias ele não tenha, e, porque, as idéias que Deus tem são as mesmas que as nossas, quando estas são necessárias. Pois não teríamos nada de certo se as idéias que temos fossem diferente daquelas de Deus. Esse princípio é verdadeiro por relacionar as propriedades dos seres, mas não é verdadeiro por relacionar à sua existência. Posso concluir que a matéria é divisível, porque a idéia que tenho me representa isso, mas não posso assegurar que ela exista, embora não possa duvidar da existência da sua idéia. Pois sua idéia é atualmente o objeto imediato de meu espírito, e não a matéria mesma, e não posso saber que ela existe a não ser por uma revelação natural ou sobrenatural, como foi explicado nos *Diálogos metafísicos*. O mundo inteligível é em Deus e é Deus mesmo, pois tudo que é em Deus é substancialmente Deus todo. Não é uma modalidade, pois não há modalidade no infinito, o nada no ser, ou que limite o ser infinito. Deus é tudo o que é, por tudo o que é, em tudo o que é, é isso que o espírito finito não pode compreender. Mas nós não vemos a essência de Deus segundo o que ele é nele mesmo absolutamente, quando pensamos a extensão do mundo inteligível. Vemos apenas o que Deus via em si mesmo quando quis criar o mundo.

[10] Não compreendo senhor como tiveste dificuldade de compreender (Carta precedente) a diferença que há entre a idéia de uma coisa e a coisa mesma, entre a extensão criada – que chamo material do qual o mundo é composto, e que sem o movimento, que é a causa das diferentes figuras, não seria mais que uma massa informe – e a idéia de Deus, na qual e pela qual ele afeta meu espírito, idéia que chamo de inteligível, porque a matéria (extensão criada) não tem eficácia própria e não pode agir sobre meu espírito. Estou surpreso como, da resposta de Teodoro (*Diálogo metafísicos*, nº. 12), tu concluis que por extensão inteligível, *é claro que não entendo outra coisa que substância extensa*, da qual a *extensão criada ou material*,

*quer dizer, os corpos, a cor, a dureza, etc., que afetam nossos sentidos e nossa imaginação não são mais que simples modos.*<sup>7</sup> Meu entendimento é o oposto disso que pensas. Isso é evidente pelo que precede, mas explicarei:

[11] Quando penso a extensão com os olhos fechados, a idéia de extensão que me represento é imensa e por todo lado a mesma, porque ela afeta meu espírito, por todos os lados, de uma pura percepção, e irrefletidamente me parece que não é nada e não representa nada de real. Eu a chamo de extensão inteligível, porque essa idéia não me afeta pelos sentidos. No entanto, assim que abro os olhos digo que é essa mesma idéia, e não qualquer outra, que me afeta de percepções sensíveis que chamamos cores: vermelho, verde e azul; então, é essa mesma idéia, desvio sensível do inteligível que ela foi, o que quer dizer, que ela me afeta de percepções sensíveis. Pois a mesma idéia por sua eficácia, pois tudo que é em Deus é eficaz, digo, pode afetar a alma de diferentes percepções; e, é a mesma em cada parte ideal, digo ideal porque a extensão inteligível não é localmente extensão e não tem partes extensas. Por exemplo, a idéia de mão, que só é objeto imediato de meu espírito, pode num mesmo tempo me afetar de diferentes percepções, a saber, por meio das cores, do calor, da dor, e, se Deus quisesse poderia de outras cem mil maneiras: pois é certo que as percepções sensíveis não são mais que modificações da alma diferentes da idéia, ou do objeto imediatamente percebido. Se, por isso, olho minha mão, tenho a percepção da cor; se a olha-se na água, teria a percepção do frio; e, se ao mesmo tempo eu a olhasse na água fria, eu experimentaria a modificação ou percepção da dor. Assim, a mesma idéia da minha mão pode me afetar ao mesmo tempo de diferentes percepções: e a mais forte [razão] é essa mesma idéia que pôde afetar Aristides, segundo a resposta que ele dá a Teodoro, quando ele tem ligeiras e diferentes percepções, ou quando são vivas e interessantes.

[12] Parece-me sempre que a causa dos erros do autor está em que ele confunde a idéia das coisas com as coisas mesmas, as idéias que só podem afetar a inteligência com os seres que não

<sup>7</sup> Grifos do autor.

podem agir sobre o espírito. No entanto, não é nosso próprio corpo que age sobre nossa alma, mas a idéia de nosso corpo. A mão que faz sentir dor a um maneta, quando a origem dos nervos que corresponderiam à sua mão antes que a tivesse cortado são rudemente movimentados, não é mais que a mão ideal. Com efeito, a mão que ele crê ser aquela que lhe dá a percepção da dor, não existe mais. Antes mesmo que ela fosse cortada, não era ela (a mão) que ele via, e sentia imediatamente, pois não tinha mais que idéias que afetam o espírito: idéias eficazes, porque não são mais que a essência do Todo-poderoso (*Tout-Puissant*), enquanto contém eminentemente as perfeições que criou, que tocam o espírito. A extensão inteligível não é, sem dúvida, a extensão que tu chamas extensa substância, mas a idéia da extensa substância da qual o mundo é composto; a idéia da extensa substância da qual Paris é composta, Roma, etc., são partes e não modos simples. As modificações da extensão não são mais que as figuras que a limitam, e nós jamais tomamos a parte de um todo por uma modificação do todo, uma meia-esfera, seja inteligível, seja material, pelas modificações da esfera; um pé cúbico da extensão por uma modificação de uma extensão infinita, pois uma modificação infinita não seria objeto de modificação, termo no qual consiste a modificação.

[13] Senhor, não compreendo o que respondeste ao que eu disse: que um pé cúbico é uma substância, ou antes, uma infinidade de substância. Ou 12 x 12 x 12 polegares (*pouces*) de substância; pois não posso avistar um polegar (*pouce*) sem perceber um pé cúbico (*pie cube*); mas não posso perceber a figura que a limita (*termine*) sem perceber a extensão que a contém. A figura é o modo, e a idéia da extensão a idéia da substância extensa. É evidente que se um pé cúbico não é substância, mas modificação, uma infinidade de pés cúbicos não será uma substância infinita, mas um agregado infinito de modificações.

[14] Sei bem que um pé cúbico é da mesma natureza que toda outra extensão: mas o que faz com que um pé cúbico se distinga de outro é seu ser próprio, sua existência. Mesmo que existam seres de mesma ou de diferentes

naturezas, seja isso possível, ou mesmo que nada que lhe circunscreva, ele sempre será aquilo que é. Também sei que a idéia de extensão é infinita, que o espírito não pode lhe esgotar, mas a idéia da extensão não é o mundo: é a idéia da substância extensa, substância da qual o soberano Artista, depois de ter criado, compôs o universo com uma arte infinita. Pois ele necessitaria uma substância divisível ao infinito para perpetuar a geração dos animais e das plantas, sem parar o curso uniforme e majestoso de sua providência. Tratei dessa matéria em pontos de vista que dei na última edição da *Busca da Verdade*.

[15] Acredito que o autor está cheio de equívocos e que não prova, aqui, a não ser essa verdade: que a idéia de uma extensão infinita está presente ao espírito, de maneira que o espírito não pode lhe esgotar; e isso é verdade ainda que ele não tenha duas classes (*sortes*) de idéias de extensão; porém confunde a idéia da extensão com o mundo. É preciso que a obra seja conforme a idéia do artista, *idea suo ideato*<sup>8</sup>, como ele fala, entretanto, não é possível que ele seja o artista mesmo.

[16] Para mim, senhor, concebo claramente na extensão inteligível infinita uma infinidade de partes inteligíveis. E que se a extensão criada não fosse mais que uma massa informe sem movimento, teria uma infinidade de partes diferentes das quais poderíamos formar Paris, Roma, cubos e esferas que seriam todos substância particulares dessa substância infinita, e todas do mesmo atributo, ou seja, todas extensas e da mesma natureza, todas substâncias maiores ou menores. Concebo, mesmo com respeito aos homens, que as unidades das quais eles são compostos são infinitas e distinguíveis, entendo inteligivelmente porque falo de números numerantes (*nombrants*). Esses não são

<sup>8</sup> Cf. Espinosa EI def. 6: "A idéia verdadeira deve convir com seu ideato". No entanto, não podemos pensar que Espinosa apresente uma teoria da verdade como correspondência, pois conforme EII definição 4 e respectiva explicação, ficamos sabendo que a idéia verdadeira ou adequada não é verdadeira porque corresponde ao seu ideato, mas corresponde ao seu ideato porque é verdadeira. Assim, a verdade se refere às propriedades intrínsecas das idéias.

diferentes substâncias, pois são em Deus e tudo que é em Deus é todo inteiro, se é que podemos falar assim. Ele é um todo. Tal é necessariamente o Ser infinito, isso o espírito humano não deve esperar compreender, até que o vejamos tal qual ele é. Pois nós não podemos saber a não ser sobre as coisas das quais ele nos dá idéias claras, e, nós não concebemos claramente nada além do que a extensão, os números e alguns princípios gerais. Digo, por isso, que ele tem uma infinidade de unidades inteligíveis: caso ele não tivesse mais que dez, não poderíamos pensar cem, pois dez não é cem, e ele conteria dez vezes menos unidades que cem. Assim, o espírito não pode ver cem no dez: pois ele teria noventa que não veria e que não seria. Mas ver nada e nada ter é a mesma coisa. Podemos concluir disso que não há mais que um ser infinito que pode sozinho esclarecer o espírito. Essa é uma verdade que podemos demonstrar de cem maneiras. Eu a provei no *Tratado de Ótica* de tal maneira que acredito que o deixará contente, ainda mais que a ótica é uma matéria onde demonstramos matematicamente as verdades. A ótica faz ver a diferença extrema que existe entre as idéias e os objetos que elas representam e que não existe mais que uma inteligência infinita que possa, em um piscar de olhos, fazer uma infinidade de raciocínios instantâneos, todos regrados pela geometria e pelas leis da união da alma e do corpo. Creio também, antes desse tratado, no quarto volume, ter demonstrado a causa física de todos os efeitos naturais, que provo pela explicação do fogo, da dureza, da fluidez, da reflexão e do peso, o todo fundado sob esse princípio de que os corpos não são movidos se não forem empurrados; e sobre algumas experiência a cerca das quais todo mundo convêm e que cada um pode fazer. Senhor, acreditarás que a causa do peso é a mesma que a da refração do vidro? Digo isso para incitar vossa curiosidade em verificar a demonstração, e para vos afastar do autor em questão.

[17] Senhor, queira crer que a evidência não se encontra a não ser que raciocinemos sobre idéias claras e que Jesus Cristo veio para nos instruir pelos apóstolos das verdades quando nós não podemos encontrar essas idéias, nós podemos edificar pelos dogmas da fé e acabar tendo

inteligência. Mas o revogar a dúvida, ou não querer crer até que vejamos claramente a verdade, é uma disposição mortal. Tu citas a *Busca da Verdade*, senhor, leia o terceiro capítulo, art. 2.<sup>9</sup>

[18] É preciso ter uma idéia clara da alma senão nada conheceremos: afinal, o sentimento interior não é propriamente um conhecimento. Nós conhecemos claramente um círculo, um cubo, um número, etc., esse conhecimento é verdadeiro, porque se trata de idéias claras. Mas nós não conhecemos as percepções ou as modificações pelas quais estas idéias afetam nosso espírito, porque nós não temos a idéia ou o arquétipo do espírito. Nós queremos, nós formamos os atos, sem saber o que é um ato; em uma palavra, não conhecemos nada do que sentimos em nós. No entanto, a alma é finita, e mais: ela sente e não se distingue de si mesma. Não devemos revogar em dúvidas as verdades bem provadas por causa das pretensas demonstrações de um autor que não sabe que não podemos demonstrar a não ser idéias claras e que, certamente, não vê a essência divina infinita nela mesma.

[19] Três pessoas se encontram juntas: um filósofo, um geômetra e um reumático (goutteux). O geômetra diz ao reumático:

“Crês que tens gota; mas a gota não é nada, vou lhe demonstrar:

A dor não pode ser causada a não ser pelo seu corpo, ou pela sua alma ou por Deus.

1º Ela não pode ser causada pelo corpo; pois teu corpo não pode agir sobre tua alma, pergunte a M. o filósofo.

2º Não é tua alma que se atormenta a si mesma; pois se a dor dependesse de ti, tu não sofrerias jamais.

[20] Enfim, não pode ser Deus, pois Deus não

<sup>9</sup> “É preciso, portanto, distinguir os mistérios da fé das coisas da natureza. É preciso submeter-se igualmente a fé e à evidência, mas, nas coisas da fé, não devemos buscar a evidência antes de crer nelas, como naquelas da natureza não devemos agarrar-nos à fé, isto é, a autoridade dos filósofos. Em uma palavra, para ser fiel, é preciso crer cegamente, mas para ser filósofo, é preciso ver evidentemente, pois a autoridade divina é infalível, mas todos os homens estão sujeitos ao erro”. Cf. MALEBRANCHE, A Busca da verdade, p. 88.

conhece a dor. Certamente Deus não extrai seus conhecimentos a não ser de si mesmo. Ora, ele não tem dor, pois seria infeliz. Ele não pode produzi-la em nós já que não sabe o que é. Isso está demonstrado: pergunte ao filósofo, ou nos mostre o defeito da demonstração.

- Eu sei que ela é falsa, responde o reumático, e que troças de mim: adeus”.

[21] A verdade fiel faz como o reumático. Ele não escuta só àqueles que atacam a fé por medo de ser embaraçado pelas objeções que ele não pode resolver; pois perder a fé é tudo perder. E a fé não vem a não ser por revelação e não pela especulação de idéias claras e distintas das matemáticas e dos números.

Senhor, sou com muito respeito teu humilde e obediente servidor.

Malebranche, P. D. C. O

[22] Senhor, minha saúde com dificuldade se restabelece: ainda tenho sangrado. Tenho sessenta e seis anos. Não sei se responderei a *L'Action de Dieu sur les créatures* (*A ação de Deus sobre as criaturas*), embora já tenha, há tempos, feito minhas observações. O autor fala bem, mas pensa, ao meu gosto, bastante mal. Parece-me que ele inverte todas as idéias que tenho de Deus: sabedoria, justiça, bondade, etc., creio que esse livro será abandonado assim que a prevenção passar. As objeções que ele me faz são aquelas de M. Arnauld, as quais já respondi tanto quanto acreditei ser necessário.

Senhor,

[23] Acabo de receber sua carta datada de 26 de agosto. Prestaste-me tantas honras que a resposta que tenho a honra de lhe ofertar não devia tê-lo feito esperar, já que está ainda menor. Julgo, como afirmei anteriormente, que é tempo perdido filosofar por cartas sobre matérias muito abstratas. Li com atenção sua última carta e permita-me dizer-lhe que não entendi, parece-me que tu também não compreendeu aquela que lhe enviei como resposta. A falta é aparentemente minha, ou antes, nem minha nem sua. É que é impossível se fazer entender claramente quando não estamos de acordo com a definição dos termos de que nos servimos; e não poderemos definir a não ser por meio de outros que serão equívocos como os primeiros. Tanto que os espíritos que têm sentimentos diferentes não podem se fazer atualmente muitas interrogações, não podem também receber respostas. Por exemplo, dos 7 axiomas do autor, só o terceiro me parece sem equívoco.<sup>10</sup>

[24] Senhor, creio ter-lhe escrito que sua quinta demonstração era falsa; mas tu queres que eu marque o lugar preciso. É a terceira linha: *Concedetur ergo*, etc.<sup>11</sup>. Não concordo; pois Paris não é Roma, a bola A não é a bola B. São duas bolas, e, por conseqüência, duas substâncias. «Diria o autor, são duas bolas, mas é a mesma substância, pois uma e outra são extensas». Concordo, a idéia de uma convêm com a idéia da outra. Mas uma pode ser sem a outra, uma pode ser concebida sem a outra. «Sim, diria ele,

<sup>10</sup> Malebranche se refere ao axioma 3 de EI: “de uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito”. No que diz respeito à recusa dos outros sete axiomas contidos no *De Deo*, há um ótimo estudo efetuado por Chaui em *Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*, Cf. em especial p. 268 - 271.

<sup>11</sup> Referência à terceira linha da demonstração da proposição 5 de EI. “Se fossem dadas várias substâncias distintas, deveriam distinguir-se entre si ou pela diversidade dos atributos ou pela diversidade das afecções (proposição precedente). Se se distinguirem somente pela diversidade dos atributos, conceder-se-á (*concedetur ergo*), conseqüentemente, que somente é dada uma do mesmo atributo”. Cf. Chaui, Op. Cit. p. 272 - 280.

#### QUARTA CARTA

mas nenhuma pode ser concebida sem a extensão». É verdade. Mas é que uma substância não pode ser concebida sem isso que a constitui substância. Ela é parte (*partie*) de extensão ou da substância que compõe o universo; mas não é a modificação (*modification*) da extensão; ou pela palavra modificação, ou modo de ser, afecção, termo que não entendo, tu não entendes isso que todo mundo entende. Se nós não prendermos as mesmas idéias aos mesmos termos, nós falaremos inutilmente. A redondeza é, segundo todo mundo, a modificação da substância; ou da extensão da bola, porque não podemos conceber a redondeza sem a extensão. Posso conceber a bola A, e ela pode existir toda só. «Não, diria ele, essa bola seria infinita: pois o que a limitaria (*terminerait*)?» Nada, lhe diria eu. Pois para limitar (*terminer*) não é preciso nada: basta que ela seja tal qual é. A redondeza da bola, não pertence a nada a não ser à bola e não depende de nada que a cerque; seja o ar ou nada, é a mesma coisa. «mas não concebe tu que a extensão é infinita?...» Sim, a idéia da extensão é infinita; mas isso não impede que a bola não seja uma substância, uma parte da substância infinita da qual o mundo é composto. A idéia da extensão é infinita, mas seu *ideatum*, não o é, e não pode ser. Pode ser que atualmente não exista nenhum *ideatum*. Não vejo, imediatamente, mais que idéias, não o *ideatum*: estou persuadido de que a idéia tem sido uma eternidade sem *ideatum*. A idéia é eterna, infinita e eficaz, pois não há mais do que a idéias que agem sobre os espíritos, que lhes esclarece e que lhes pode devolver a felicidade ou infelicidade. Mas não vejo imediatamente o *ideatum*. Não sei a não ser por uma espécie de revelação que ele existe. Em uma palavra, posso conceber que ele não existe. Pois, prestai atenção, meu espírito não sente seu próprio [corpo]; ele não está imediatamente unido com o corpo, mas à idéia de seu corpo. Pois a experiência ensina que um maneta sente a mão que lhe faz mal, mão que ele não tem mais. É, pois, a idéia de sua mão que lhe aflige, e não o *ideatum*. Quando eu não tiver corpo, e não houver nada criado além de minha alma, Deus, por suas idéias eficazes, poderia fazer-me ver e sentir como vejo e sinto. O autor precisa provar e demonstrar o contrário.

[25] Se o autor estivesse presente, me diria aparentemente: «É preciso afirmar de uma coisa isso que concebemos estar na sua idéia. Ora, a idéia da extensão é infinita, por isso o *ideatum* também o é». Eu lhe responderia: o princípio é verdadeiro, mas supõe que o *ideatum* existe, e não prova sua existência. Se víssemos os objetos neles mesmos, não poderíamos vê-los se não existissem: mas, da visão das idéias das coisas, não se segue que as coisas existam. É a idéia da mão que modifica a dor na alma do maneta: o *ideatum*, quer dizer, sua mão, não é mais, ela já foi consumida por vermes. É a idéia de um espectro que assusta o doido e não seu *ideatum*. O princípio é verdadeiro porque aquele que criou os seres sobre suas próprias idéias, nos esclarece por essas mesmas idéias; e Ele só é princípio nessa suposição, pois Deus não criou os seres sobre as nossas idéias, mas sobre as suas. O primeiro e incontestável princípio é este: *tudo que o espírito percebe imediatamente é necessariamente*. Pois se ele não fosse, seria nada, e o espírito, ao percebê-lo, nada perceberia, o que é uma contradição. Mas o princípio cartesiano não é incontestável, a não ser no que diz respeito às idéias que vemos imediatamente e diretamente e não com relação às coisas que vemos nelas mesmas. Ele é bom nas matemáticas puras que não consideram nada além das idéias; mas não é o primeiro princípio na física.<sup>12</sup> Ele só é verdadeiro se supomos que Deus nos esclarece por meio das mesmas idéias sobre as quais formou sua obra.

[26] Não estou com vossa carta senhor: isto nos levaria muito além. Parto amanhã para o campo e não tenho tempo. Assim, creio que tu não acharás ruim que eu termine e que te peça para parar de trabalhar inutilmente. Creio não poder te dissuadir dos teus sentimentos por essas curtas respostas às suas cartas, embora longas e bem

<sup>12</sup> Segundo Brunschvicg, a diferença do pensamento de Malebranche em relação ao de Espinosa é caudatária de uma diferenciação metodológica. O primeiro não crê na existência de uma unidade entre matemática e metafísica, enquanto o segundo, bem como Mairan, acredita e procura mostrar que existe tal unidade. Conforme Brunschvicg há na obra de Malebranche uma distinção entre as ciências exatas (Geometria, Aritmética), e aquelas que dependem da experiência de fenômenos muito incertos, tais como a Física e a Moral. Cf. Brunschvicg. *Spinoza et ses Contemporains*, p. 214.

escritas não revelam ao meu espírito idéias claras. Isso que o autor ousa chamar de demonstração não tem, segundo penso, mais que uma aparência exterior e arranjo de proposições. Demonstrar propriamente é desenvolver uma idéia clara e dela deduzir com evidência o que essa idéia contém necessariamente: e nós não temos, me parece, idéias muito claras para fazer demonstrações além daquelas da extensão e dos números. A alma mesma não se conhece: ela não tem mais que um sentimento interior de si mesma e de suas modificações. Sendo finita ele pode ainda menos conhecer os atributos do infinito. Como fazer essas demonstrações? Para mim somente pelos dogmas da fé nas coisas que vemos, porque estou certo pelas mil razões solidamente colocadas: se descobri algumas verdades teológicas, devo, principalmente, a esses dogmas, sem os quais estaria perdido como muitos outros que não são suficientemente defasados deles mesmos. Rezo a Jesus Cristo que é nossa sabedoria e nossa luz, sem o qual não podemos nada, para que tu descubras as verdades que te são necessárias para te conduzir à vida que conduz à possessão dos verdadeiros bens.

Senhor, sou com todo respeito seu mui humilde e obediente servidor.

Malebranche, P. D. L. O.

[27] Não entendo, senhor, o autor da *Premonição Física*, a respeito desses graus de ser acrescentados à alma, estou persuadido que ele mesmo não se entende. Ele fala melhor do que pensa, ou tem outras idéias que o comum dos homens.

[28] Fiz diversas adições na última edição da *Busca da Verdade*, mas as principais são as do quarto volume, perto do fim.

Paris, 6 de setembro.



# SPINOZA E A IGUALDADE DA MULHER \*

Margareth Gullan-Whur <sup>1</sup>

Tradução de ANTONIA DILAMAR ARAÚJO \* e de MARSANA KESSY \*\*

Revisão técnica de EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO \*\*\*

## 1.0 A ACUSAÇÃO DE SPINOZA SOBRE O INTELECTO FEMININO

Na última página do *Tratado Político*, Spinoza nega os direitos políticos das mulheres em três pontos de vista:

(1) As mulheres são, como os criados e as crianças, sujeitas aos homens:

[...] absolutamente todos que estão presos somente às leis do seu país, e são, por outro lado, independentes, e que levam uma vida decente, têm o direito a votar no conselho supremo e encarregar-se de posições do estado. [...] Acrescento a “por outro lado, independentes”, a excluir mulheres e criados, que são sujeitos aos seus maridos e senhores<sup>2</sup>.

(2) As mulheres não são, por natureza, mentalmente iguais aos homens:

[...] se a natureza fez as mulheres iguais aos homens e lhes deu a mesma força mental e

habilidade mental [Mas] [...] Sou plenamente autorizado a declarar que as mulheres não têm o mesmo direito dos homens por natureza [...] <sup>3</sup>

Eu cito Spinoza, com alguma minúcia, na sua principal reivindicação, em poucas palavras. (3) As mulheres são aptas a seduzir os homens tomando decisões políticas irracionais:

Um rei que se faz presa da luxúria frequentemente faz tudo para se ajustar à fantasia de uma concubina ou um pederasta [...] Se nós também considerarmos as paixões humanas e considerarmos que os homens geralmente amam as mulheres por mera luxúria, julgam suas habilidades e sabedoria pela sua beleza, e ficam altamente indignados que as mulheres demonstrem algum interesse a outros, e assim por diante, nós podemos facilmente ver que é impossível para os homens e mulheres governarem em iguais termos sem grandes danos à paz<sup>4</sup>.

Estas visões são próximas às dos contemporâneos de Spinoza do século XVII. Até Van den Hove, o mais radical político reformista da República Holandesa, onde Spinoza viveu, limitou os direitos políticos a uma camada de cidadãos independentes e, especificamente, excluiu os desonrosos, os loucos, criados, diaristas, crianças – e mulheres<sup>5</sup>. A visão geral

\* **NT:** Título original: *Spinoza and the equality of women*. Publicado originalmente em *Theoria* (FILOSOFOSKA INSTITUTIONEN, KUNGSHUSET LUNDAGÅRD, LUND, Sué, ISSN 0040-5825), no vol. 68, nº 2, 2002, pp. 91-111. *Reprint by permission of the publisher and the author.*

\* Professora do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM LINGÜÍSTICA APLICADA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

\*\* Bolsista de iniciação Científica (IC-FUNCAP) vinculada ao Projeto de Pesquisa A QUESTÃO DA LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA.

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

<sup>1</sup> Agradeço ao *Seventeenth-Century Philosophy Research Group* [Grupo de Pesquisa em Filosofia do Século XVII] patrocinado pela *Essex UNIVERSITY* e à *Spinoza Summer School* [ESCOLA DE VERÃO SPINOZA] na internacional *School for Philosophy (ISVW)* [ESCOLA DE FILOSOFIA], Leusden, Países Baixos, pelas discussões úteis.

<sup>2</sup> TP XI 3: Wernham 443. [*Tratado político*, Capítulo XI, parágrafo 3].

<sup>3</sup> TP XI 4: Wernham 443-5.

<sup>4</sup> TP VI 5: Wernham 317; TP XI 4: Wernham 445.

<sup>5</sup> Van der Hove, Pieter (P. de La Court) *Consideratien van staat cite Pilytike Weeg-schaal*, 1662, li 25: Wernham 317 n.3; TP VIII, 14: Wernham 381 n.2. Ver Kerkhoven, Jaap, *Clausules Aarigaande Uitsluiting van Politieke Rechtan in hun Maatschappetiike Context* de Spinoza, *Mededelingen het Spinozahuis* (63) 1991, 6, 10, e, na recusa dos direitos das mulheres como critério, 4-5 citando D. Haks, *Huweljk em gezin in Hollan in Cia 17de em 18de eeuw. Processtukken en moralisten over aspecten van het laat 17de – en 18de eeuwse gezinsleven*, Assen, 1982, 157.

era que as mulheres eram mentalmente inadequadas para teorizar ou para tomar decisões racionais. Na opinião de Malebranche, “a delicadeza das fibras cerebrais” nas mulheres significa que “tudo que é abstrato é incompreensível para elas”<sup>6</sup>.

No entanto, o primeiro passo da república das *Províncias Unidas dos Países Baixos* era educar as mulheres que eram inteligentes e excelentes estudantes, como declararam Descartes e More<sup>7</sup>. Considerando que Spinoza deve ter sabido que essas mulheres eruditas viviam perto dele, e, além disso, dizem ter ele aprendido latim e grego com uma menina holandesa de dez ou doze anos<sup>8</sup>, sua recusa em aceitar que o intelecto das mulheres pode competir com o dos homens era estranho. Observe que nós não podemos separar a consciência emocional ou política da capacidade intelectual quando fragmentamos o termo *igual força da mente e habilidade intelectual*, uma vez que, para Spinoza, a razão e força do indivíduo é, em geral, somente o produto da razão intelectual<sup>9</sup>.

De qualquer forma, a acusação da racionalidade feminina de Spinoza no *Tratado Político* foi recebida com certo ceticismo. Rodis-Lewis conclui que, em princípio, ele não excluiu as mulheres; que o seu julgamento sobre as mulheres era condicionado pela época, e que ele poderia ter revisado se tivesse vivido mais<sup>10</sup>. Rice, discutindo a abordagem de Spinoza sobre a sexualidade humana, cita outros autores que concordam com ele, que “Como a maioria dos pensadores antes do século XIX, sua explicitação

tende a refletir uma aceitação um pouco menos crítica do que as normas sexuais de sua época”<sup>11</sup>. Eu estou preparada para concordar com essa aceitação um pouco menos do que a crítica da depreciação da mulher por Spinoza no que diz respeito ao seu uso pejorativo do termo *feminino*<sup>12</sup>, uma expressão padrão no antigo latim de Cícero e Terence que, refletindo sobre o preconceito cultural, deve ter sido utilizada de maneira impensada. Mas o argumento da passagem do *Tratado Político* é uma alegação para afirmar um princípio metafísico que justifique um tipo forte de pretensão sobre a classificação “fêmea humana”. Isto, de tal maneira, não permite tolerância nem omissão.

## 2.0 O ARGUMENTO DO *TRATADO POLÍTICO*

A tradução de Wernham é considerada mais correta do que a de Elwes, então eu a uso, mas o latim de Spinoza não autoriza Wernham a usar na linha final a palavra “inferior” em relação às mulheres. Mais corretamente, Elwes traduz *sed as viris necessario cedere* como “necessariamente abre caminho para os homens”.

Mas, talvez, alguém pergunte se é por natureza ou por convenção que as mulheres são sujeitas aos homens. Se é somente por convenção, devo excluir as mulheres do governo sem uma causa racional. De qualquer forma, se consultarmos a real experiência, devemos ver que essa dúvida é em relação à sua fraqueza. Em lugar algum houve qualquer caso de homens e mulheres governando juntos; mas onde quer que encontremos homens e mulheres, vemos que os homens mandam e as mulheres são mandadas e que assim ambos os sexos vivem em harmonia. (As Amazonas, que, segundo a lenda, governaram em épocas distantes, não são exceção desta declaração; elas não podiam permitir que os homens ficassem na sua terra nativa, mas costumavam educar somente

<sup>6</sup> MALEBRANCHE, Nicholas. Bk 2 Pt 2 *The imagination of Women* [A Imaginação da Mulher]. Em *The Search after Truth* [Em busca da verdade]. Trad. Thomas M. Lennon e Paul J. Olscamp. *Ohio State University Press*, 1980, 131-2.

<sup>7</sup> Mais para Descartes, 11 de dezembro de 1648: *Descartes, Correspondance* [Cartas]. Ed. Adam, C. e Milhaud, G. Vol. VIII. *Presses Universitaires de France*, Paris, 1960.

<sup>8</sup> Clara Maria van den Enden, filha do professor de Spinoza, Franciscus van den Enden: COLERUS, John. *The life of Benedict de Spinoza* [A Vida de Benedictus de Spinoza]. [1706] Martin Nijhoff, The Hague, 1906, 4.

<sup>9</sup> E4 [Ética, Parte 4] Ap. [Capítulo] IV, V, IX, XIII; EV *passim*.

<sup>10</sup> RODIS-LEWIS, Genevieve. *L'“infériorité” de la femme chez Spinoza* [A “Inferioridade” da Mulher em Spinoza]. *Annales de Lyon III – Philosophie*, Hermes, 141.

<sup>11</sup> RICE, Lee. *Spinoza's Account of sexuality* [A Importância da Sexualidade em Spinoza]. *Philosophy Research Archives*. 10, 1985, 24 com n. 1.

<sup>12</sup> Prefácio do TTP [*Tratado Teológico-Político*]: Elwes 4. Traduzido por Curley como “efeminado” em E2 P49 SIV Co; E4 P37 Si.

mulheres e matar os homens quando eles nasciam). Contudo, se a natureza fez as mulheres iguais aos homens e lhes deu igual força da mente e habilidade intelectual, no qual o poder humano, e então o direito humano essencialmente consistem, certamente, com tantas nações diferentes, seriam encontradas algumas em que os dois sexos mandam em termos iguais, e outras onde os homens eram mandados pelas mulheres, trazendo à tona, de certa forma, que eles têm menos habilidade. Mas, tendo em vista que isso nunca aconteceu, tenho todo o direito de admitir que as mulheres não têm o mesmo direito dos homens, por natureza, e sim, são inferiores a eles<sup>13</sup>.

Qualquer noção de que Spinoza, descuidadamente, aceite essas suposições de sua época é banida nas duas primeiras sentenças. Depois de negar que a visão das mulheres é predominantemente devido à sua condição cultural, ele propõe uma justificativa empírica a essa crença de que as mulheres são sujeitas aos homens em virtude de sua natureza feminina. Ele menciona apenas um exemplo: aquele da nação de guerreiras Amazonas, sob cujas regras a harmonia entre homens e mulheres era impossível, porque não era permitido aos homens viverem. Spinoza, aqui, opõe-se à afirmação de Hobbes (feita em uma réplica publicada a Grotius) de que o regime das Amazonas melhor refletia o poder real da natureza, uma vez que, sem um contrato social, “na condição de simples Natureza” [...] “a Dominação está na Mãe”<sup>14</sup>.

Essa atração pela falsa experiência<sup>15</sup> é a única aparente justificativa de Spinoza para indicar a racionalidade feminina. Ele nega excluir as mulheres *sem qualquer causa racional* (*nulla [...] ratio nos coegit*). Mas seu julgamento é pensado como resultado de inferência dedutiva,

como sua definição de razão como exigências do *intelecto*?<sup>16</sup> Ele parece, em uma primeira leitura, ter considerado uma única experiência, ao invés de, como ele habitualmente faz, chamar a experiência somente para confirmar deduções *a priori*.

De qualquer forma, uma abordagem mais minuciosa sobre o argumento revela que Spinoza poderia, de fato, ter procedido normalmente ao dizer que as mulheres são *necessariamente* mais fracas mentalmente do que os homens, ele invoca a necessidade lógica e causal que, para ele, são equivalentes e que dita as leis da natureza<sup>17</sup>. Seu apelo para a explicação científica ideal, favorecida por Hobbes e Descartes, será instantaneamente reconhecido por seus leitores. Na *Ética*, ele constantemente demonstra, através de razões, como uma coisa deve ser a consequência logicamente necessária de outra, reivindicando, por exemplo, que reais divisões, em extensão, seria uma *contradição*, e falando de um *princípio ou causa primária* que pode ser *deduzida ou percebida através de algum atributo*<sup>18</sup>. Reprovando Robert Boyle por conclusões indutivas mal feitas, ele nega que a origem do movimento das partículas pode ser confirmada por *química ou qualquer outro experimento, mas somente por demonstração ou cálculo*<sup>19</sup>. Como utilizada por Spinoza, a equação causa/razão constitui um princípio de razão suficiente. Há uma razão, representando a causa real, para a existência de qualquer coisa. Há, também, para ele, uma razão para a *não existência* de uma coisa: isto é devido à causa lógica que dita que [P] —> NÃO Q, e é sua explicação do por que as coisas são determinadamente, não contingentemente, inexistentes no mundo<sup>20</sup>.

Deste modo, na reivindicação de que as

<sup>13</sup> TP XI 4: Wernham 443-5

<sup>14</sup> *Leviatã* [1651] Ed. com Intr. C. B. MACPHERSON. Penguin Classics, 1986, XX, 254.

<sup>15</sup> Embora Spinoza chame de “lenda” o caso das Amazonas, Klever pensa que Spinoza poderia considerar isso uma forte evidência, sua fonte sendo a *Historiae Alexandri Magni Macedonis* de Quintus Curtius Rufus, a quem cita no texto (TTP XVII: Wernham 157 e 173; TP VI 5: Wernham 317): KLEVER, W. N. A. *Een Zwarte Bladzijde? Spinoza Over de Vrouw. Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 84, 1, 1992, 50-51.

<sup>16</sup> TIE [*Tratado da Emenda do Intelecto*] [37]. Ver também E2 P40 52 III; E2 P4402; TTP V: Wernham 99-101. Klever *op. cit.* 42.

<sup>17</sup> A definição de Spinoza para a necessidade natural: E1 Def. 7; E1 P33 S1; TTP IV (abrindo parágrafo) Wernham 67. Ele afirma a equação escolástica de causa com razão oito vezes em E1 P11 D (alternativa).

<sup>18</sup> KV [*Breve Tratado*] 1 ii 20; E4 Pref.; E1 P23 D. Latim de Spinoza *sive* para “ou” denota equivalência, não disjunção.

<sup>19</sup> Carta 6 a Henri Oldenburg, Secretário da *Royal Society*, Abril de 1662; KV II: Curley 98.

<sup>20</sup> E1 P11 [*Ética*, Parte 1, Proposição 11].

mulheres são *necessariamente* mais fracas mentalmente do que os homens, Spinoza sinaliza que está refutando Hobbes ao fazer uma contra-reivindicação sobre alguma característica ou características naturais que as mulheres tanto possuem ou não, por meio da necessidade natural. Seus contemporâneos teriam também reconhecido sua equivalência metafísica do *poder humano* com *direito humano*. A origem desta equação está na *Ética*, mas é reintroduzida com mais efeito prático no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*<sup>21</sup>.

Uma função ainda mais significativa da evidência Amazona deve também ser notada. Matheron, um dos poucos estudiosos de Spinoza a examinar o *Tratado Político* trata sobre as mulheres em relação à sua metafísica básica, brinca ao permitir que a sua hipótese de que se as mulheres são economicamente independentes deveriam ser participantes adequadas para a vida política. Mas Matheron admite que Spinoza afasta-se dessa possibilidade deduzindo que as leis da natureza, expressas no poder real das relações entre homens e mulheres, decretam que, se às mulheres fossem dados direitos políticos, elas iriam abusar deles<sup>22</sup>. De fato, está claro que ao descrever como a única sociedade feminina que se acreditava ter tido total controle político utilizado irracionalmente, Spinoza refuta, *a priori* uma sugestão, que se as mulheres fossem livres, poderiam ser mentalmente iguais aos homens.

O argumento do *Tratado Político* aparece em um trabalho devotado à prática política e é escondido em uma camada superficial de justificativa pragmática na qual a confiança metafísica pode ser perdida. Também, enquanto limitado e fraco, suportado empiricamente, não contém contradições internas:

[1] Se a natureza fez as mulheres iguais aos homens [...] com tantas nações diferentes, seriam encontradas algumas em que os dois

sexos mandam em termos iguais, e outras onde os homens eram mandados pelas mulheres e apresentada de tal maneira que eles tenham menos habilidades.

[2] Isto não aconteceu em lugar algum.

[3] [Portanto] as mulheres não têm o mesmo direito dos homens, por natureza, mas são necessariamente inferiores a eles (devem necessariamente ceder a eles).

Mas Spinoza realmente quer contar com um silogismo que, embora válido, é uma tensão com a doutrina na qual ele afirma que toda a verdade é estabelecida? Filósofos holandeses foram os que mais condenaram esta página, chamando-a de “A Página Negra”, ainda muitos deles acham consistente com sua doutrina da *Ética*. Klever, cujo título do trabalho se traduz como “Uma Página Negra?” considera-a como uma honesta extrapolação da doutrina “poder é correto” de Spinoza e promove que a crença de Spinoza é absolutamente correta; que no mundo real da política a tensão sexual e as consequências que ele descreve realmente acontecem. Spinoza descreve “um fato natural” sobre as mulheres. Klever propõe em seu trabalho de 1992 que o poder do ofício político pelas mulheres é bem recente, geograficamente limitado e deve ainda se provar catastrófico. Nós podemos estar na iminência do conflito sexual, como considerado por Spinoza, no qual nossa utopia deve “desaparecer como a neve ao sol”<sup>23</sup>. Miriam van Reijen considera a passagem como um corolário da doutrina da *Ética*, na qual a razão humana é delicada em cada ser. Ela diz que isso mostra como a forma que Spinoza trata homens e mulheres é bastante imparcial e considera a participação das mulheres na política com preciso realismo não-avaliativo, premissa apresentada por ele na sua introdução à *Ética*, parte 3, e novamente no *Tratado Político*. Ela conclui que, se nós acharmos essa visão sombria, incompleta ou desagradável é somente nossa imaginação ou avaliação trabalhando<sup>24</sup>.

De qualquer forma, eu sustento que nem a validade do silogismo de Spinoza nem o potencial dessa conclusão como ensaio pode

<sup>21</sup> Poder = virtude E4 D8; E3 P55 Prova para C; E IV P37 S1. Virtude TTP XVI: Wernham 125; TP II Wernham 269; TP III Wernham 287. Klever *op. cit.* 42.

<sup>22</sup> MATHERON, Alexandre, *Femmes et serviteurs dans la Démocratie spinoziste* [Mulheres e servos na democracia spinozista]. Em HESSING, Siegfried (Ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*. Routledge e Kegan Paul, 1978, 337-381. Ver também Klever, *op. cit.* 44-5.

<sup>23</sup> Klever, *op. cit.* 40-42. 46, 49, 50.

<sup>24</sup> VAN REIJEN, Miriam. *Spinoza and women* [Spinoza e as mulheres]. Língua holandesa, não publicado.

resgatar Spinoza da contradição da base metafísica da *Ética*. Se a afirmação da “Página Negra” é aceita, então Spinoza, o pragmático político, provou que o Spinoza da *Ética* está errado.

Eu agora defendo esta argumentação examinando a alegação do *Tratado Político* em relação aos quatro aspectos da doutrina com a qual, como Spinoza enfatiza nos primeiros capítulos do *Tratado Político*<sup>25</sup>, qualquer dedução spinozista deve ter coerência.

### 3.0 TENSÕES ENTRE A VISÃO DE SPINOZA SOBRE AS MULHERES E QUATRO DOS SEUS PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS

#### 3.1 PRINCÍPIO DA MENTE COMO IDEIA DO CORPO

Para Spinoza, qualquer mente é a ideia de um corpo particular e qualquer estado mental específico está correlacionado a um estado físico específico:

Da mesma forma que pensamentos e ideias estão conectados na mente, também estão as afecções no corpo, ou imagens de coisas estão ordenadas e conectadas no corpo.

A doutrina de Spinoza, portanto, admite as diferenças na mentalidade feminina refletindo as diferenças no corpo feminino. Pelo fato do corpo da mulher ser diferente do corpo do homem, a mente deve diferir adequadamente. Este aspecto da teoria de Spinoza sobre a mente é compatível com a teoria da histeria ginecológica aderida nos dias de hoje<sup>26</sup>, e também com a visão moderna de que os corpos dos homens e das mulheres diferem fisiologicamente (em composição cromossômica) e, com mais variação, quimicamente, no balanço do nível dos hormônios que determina algumas características sexuais secundárias, incluindo o comportamento. Spinoza, deste modo, fornece uma infra-estrutura metafísica para uma mentalidade cuja composição seja exclusivamente

feminina. Se um déficit ou distúrbio da faculdade racional das mulheres fosse encontrado por uma ciência completa, que se relacionasse com algum estado fisiológico especificamente feminino e imutável, a alegação de Spinoza se tornaria não pejorativa.

Matheron explora os textos de Spinoza em busca de uma explanação metafísica de uma característica feminina capaz de fazer os homens vítimas da luxúria, serem inclinados à superstição e suscetíveis à paixão, e encontra uma nota no começo do *Tratado da Emenda do Intelecto* que diz que se nós não entendermos nada sobre a causa, exceto o que consideremos no efeito [...] Então, a causa é explanada somente em termos gerais, por exemplo, portanto, existe alguma coisa, portanto, existe algum poder, etc. na causa<sup>27</sup>. Matheron sustenta que, para Spinoza, ali realmente há “alguma coisa”, algum poder essencial na natureza feminina, que prejudica as mulheres no jogo das relações de poder e leva, se tomarem parte disso, a manter todos os membros da raça humana sob a regra da paixão<sup>28</sup>. Embora Matheron pense que Spinoza exagere em relação ao papel da mulher na intriga política, ele aceita sua tese.

De qualquer forma, crucial para minha argumentação, Spinoza não faz a afirmação moderada de que há, às vezes, em algumas mulheres, um déficit de racionalidade. Seu *Tratado Político* impõe que qualquer homem é necessariamente mais racional do que qualquer mulher; que o julgamento de qualquer mulher, manifestada seja como for e guiada por ideias adequadas (completas, verdadeiras), são inevitavelmente inúteis porque elas caem sobre algumas sub-leis de fraqueza necessárias para ideias inadequadas (parciais ou falsas). Esta característica forte não é intuitivamente aceitável e é também improvável ser o sustento para as ciências, uma vez que (como os exemplos na seção 3.4 irão mostrar) os resultados de recentes estudos sobre as diferenças físicas sexuais, correlacionados com estados mentais específicos ou comportamentais, apesar de se aproximar da confirmação da visão de Spinoza, permitem exceções.

Deixe-nos ver o que a doutrina metafísica

<sup>25</sup> TP 1(5); 11(1); VII(6): Wernham 263, 267, 341.

<sup>26</sup> Para muitas pesquisas primárias, ver ZEMON DAVIS, Natalie e FARGE, Arlette (Eds.) *A history of women in the west* [Uma História das Mulheres no Oeste]. Vol. 111. *Renaissance and Enlightenment Paradoxes* [Paradoxos da Renascença e do Iluminismo]. *The Belknap Press of Harvard University Press*, 1993.

<sup>27</sup> Nota de Spinoza ao TIE [19 (30): Curley 13].

<sup>28</sup> Matheron, *op. cit.* 378.

da *Ética* requer com respeito às distinções no gênero mental. Este é o pensamento de Genevieve Lloyd, que trata do tópico da diferença sexual na mente spinozista com muita sensibilidade. Lloyd enfatiza que, para Descartes, uma mente é distinta da substância do corpo com o qual interage, então não são em si sexualmente diferenciados, enquanto que para Spinoza, mentes e corpos são idênticos em substância e estados mentais que refletem estados psicológicos, então estas “diferenças sexuais podem atingir exatamente dentro da mente”<sup>29</sup>. Lloyd aponta que tais diferenças não são uniformes, uma vez que

Mentes spinozistas refletem [...] as multifacetadas dos corpos. Podem ser semelhantes em algumas formas, diferentes em outras, refletindo semelhanças e diferenças dos corpos de tais ideias<sup>30</sup>.

Na visão de Lloyd, Spinoza não postula nenhuma “essência fundamental do sexo feminino”, uma vez que a mente também reflete a “socialização” sexual, manifesta em atitude, gesto e atividade<sup>31</sup>. Para ela, Spinoza encara com “seriedade as diferenças e poder entre ambos os sexos”, mas sustenta que

O poder dos corpos pode, em princípio, sempre ser liberto do contingente social completo, no qual eles são fixados, para formar novos contingentes sociais completos em que estão inseridos, podendo realçar seus poderes – bem como, é claro, criando novas possibilidades de supressão e opressão<sup>32</sup>.

Lloyd acredita que porque “mentes spinozistas repousam suas autoestimas em saber suas condições como ideias de corpos de uma estrutura complexa suficiente para permitir a formação das noções comuns da razão”<sup>33</sup>, as reais, mas variáveis e mutáveis diferenças sexuais nas nossas mentes não equivalem a diferenças radicais. Nós não podemos, no modo cartesiano,

transcender nossas diferenças corporais, mas temos atributos mentais e físicos comuns suficientes para compartilhar afinidades<sup>34</sup>.

Aqui, Lloyd defende a posição spinozista da diferença sexual mental imposta pelo argumento da parte 2 da *Ética*, que prioriza a natureza humana geral subordinada a diferenças entre homens e mulheres. Esta tese, preferida pela maioria dos estudiosos de Spinoza, conserva o que Lloyd chama de “uma natureza humana compartilhada que transcende a diferença” e “visa a constatação de atributos comuns”<sup>35</sup>. De qualquer forma, enquanto Lloyd captura, em detalhe, a importância da doutrina da *Ética*, a tese extravagante no *Tratado Político* sem sombra de dúvida endossa uma privilegiada perspectiva masculina<sup>36</sup>. Este ponto de vista não pode ser, como Lloyd afirma, completamente apontada ao reconhecimento de Spinoza da obstrução social<sup>37</sup>, uma vez que, como visto anteriormente, Spinoza é enfático que mulheres são, por natureza, não pela cultura, mais fracas mentalmente do que os homens e incapazes de fazer parte do governo. De acordo com a “Página Negra” de Spinoza, as mentes das mulheres são apenas diferentes das dos homens. Estamos perplexos, opondo-nos à situação como podemos, com a premissa do *Tratado Político* de uma essência destrutiva feminina e uma generalizada desigualdade da mente – uma forte alegação na qual algumas sub-leis da natureza subvertem a implicação lógica de uma mais geral,

<sup>34</sup> Ibid. 165-7.

<sup>35</sup> Ibid. 165.

<sup>36</sup> Entrando no debate feminista no tópico do sexismo da filosofia não é necessário para a proposição da isolada incoerência na visão de Spinoza sobre as mulheres. Mas veja WAWRUTKO, Sandra A. *The Undercurrent of feminine philosophy in Eastern and Western Thought* [A Tendência da Filosofia Feminina no Pensamento Oriental e Ocidental]. University Press of América, 1981, 276, 279; IRIGARAY, Luce. *L'Enveloppe* [O “envolve”], na *Ethique de La Différance Sexuelle* [Ética da diferença sexual]. Editions Minuit. Paris, 1984; GATENS, Moira. *Towards a feminist theory of the body* [Para uma teoria feminista do corpo] em *Crossing Boundaries: Feminism and the critique of Knowledge* [Cruzando Limites: Feminismo e a Crítica do Conhecimento]. Ed. Caine, B. et. al. Sydney, Allen e Unwin, 1988; e NAILS, Debra. *A Human Being Like Any Other: Like No Other* [Um Ser Humano Como Qualquer Outro: Como Nenhum Outro]. *Philosophical Fórum*, Vol. 18, 1987.

<sup>37</sup> Lloyd, *op. cit.* 163-4.

<sup>29</sup> LLOYD, Genevieve. *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*. [Parte da Natureza: Autoconhecimento na *Ética* de Spinoza]. Cornell University, 1994, 161.

<sup>30</sup> Ibid. 162.

<sup>31</sup> Ibid. 161, 164.

<sup>32</sup> Ibid. 165.

<sup>33</sup> Ibid. 159.

mais plausível lei sobre a relação entre mentes e corpos.

Além disso, ao postular uma desigualdade mental necessária, determinada, não permitindo exceção, a sub-lei permanece em conflito com o princípio da igualdade epistêmica que Spinoza quer explorar quando leva a diante sua teoria da mente à sua teoria da verdade e do conhecimento humano na parte 2 da *Ética*. Este é o princípio notado por Lloyd como consentimento para “a formação das noções comuns da razão”. Isso é a abundância das propriedades comuns nos corpos humanos que ditam as *leis da natureza humana* e garantem nosso conhecimento deles, e é apenas com essa base que Spinoza argumenta para a natureza comum de grupos étnicos erroneamente julgados ‘raças diversas’:

[...] não são pessoas, mas indivíduos que a natureza cria, e indivíduos são divididos em pessoas pela diversidade de linguagem, leis e costumes [...] todos os homens [isto é, indivíduos] têm uma e a mesma natureza: é o poder e a cultura que nos enganam<sup>38</sup>.

É nesta tese, com sua implicação da igualdade humana pela *natureza* que os spinozistas veem como oferta de esperança para a harmonia humana. Nails, por exemplo, ao escrever sobre a opressão das mulheres negras na política do *Apartheid*, afirma que para Spinoza, desde que não haja

Nenhum indivíduo natural fora da substância [...] não há razão *a priori* para tomar a cultura (ou as espécies, ou a célula, ou a pessoa, ou o gênero, ou o lar, ou a classe) para ser uma unidade fundamental de análise. De fato, tomar qualquer um desses como fundamento é distorcer as interconexões entre elas, que são características delas<sup>39</sup>.

Os corpos das mulheres não devem ser afirmados tão diferentes quanto os corpos dos homens, que se transformam em “unidade fundamental de análise”, excluindo, então, as mulheres da participação no esquema epistemológico que permite igual consentimento

humano e respeito mútuo.

### 3.2 PRINCÍPIO DAS NOÇÕES COMUNS

Não podemos superestimar a importância desse princípio para Spinoza. Ele reivindica: *A filosofia é baseada nas noções comuns e deve ser construída no estudo da própria natureza*<sup>40</sup>. Ele argumenta em dois estágios que as ideias que as mentes humanas têm em comum são verdadeiras, porque elas refletem elementos comuns nos corpos, dos quais são ideias. Sua primeira reivindicação parece tautológica e trivial:

O que é comum a todas as coisas e é igual tanto na parte como no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular<sup>41</sup>.

Mas isso tem peso ontológico. Em um texto anterior, Spinoza explica que, para ele, uma essência universal não é universal no sentido tradicional de uma abstração: uma propriedade *comum* consiste nas reais instanciações da natureza e não tem nenhum significado se separada deles. Spinoza é, deste modo, um nominalista, sustentando que aquelas explicações causais/racionais demonstram conexões necessárias entre coisas reais<sup>42</sup>.

A respeito de tudo isso é necessário para nós deduzir todas as nossas ideias de coisas físicas ou de seres reais, procedendo, como for possível, de acordo com as séries de causas, de um ser real para outro ser real, de forma que não passemos para universais e abstrações<sup>43</sup>.

Desta forma, porque *a mente é a ideia do corpo*,  
Existem certas ideias ou noções comuns a

<sup>40</sup> TTP IV: Wernham 123.

<sup>41</sup> E2 P37.

<sup>42</sup> Acredito que a controvérsia nominalista-universalista (HASEROT, Francis S. *Spinoza and the Status of Universals* [Spinoza e o estado dos Universais]. *The Philosophical Review*. Vol. LIX, 1960. pp. 43-67) é evitada pela tese de Spinoza do universalismo racional. Ele persiste como um nominalista desde que é *comum*, quase-socrático, um sobre muitos – uma essência *in rebus*.

<sup>43</sup> TIE 99.

<sup>38</sup> TTP XVII: Wernham 181; TP VII 27: Wernham 359.

<sup>39</sup> Nails, *op. cit.* 124-136.

todos os homens. Todos os corpos concordam em certas coisas<sup>44</sup>.

Spinoza, a seguir, alega que as *noções comuns* são necessariamente verdadeiras.

Aquelas coisas que são comuns a todos e que são iguais na parte e no todo podem ser concebidas somente adequadamente [...] Noções que explicam tais coisas comuns a todos são concebidas sem qualquer relação com tempo [e duração], mas sob certo aspecto de eternidade<sup>45</sup>.

É axiomático para Spinoza que ideias são verdadeiras porque elas concordam com seus objetos e o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo<sup>46</sup>. Uma ideia comum reflete um estado universal do corpo e, então, expressa uma lei da natureza.

Essa doutrina das *noções comuns* é claramente não cartesiana<sup>47</sup>, mas envolve o mesmo grau de certeza. As *noções comuns* spinozistas têm prestígio de axiomas e são fundamentos da nossa razão: deduções corretas feitas a partir delas também são adequadas<sup>48</sup>. Eles estão na mente de todos os seres humanos (e nas outras mentes com características corporais similares) e revelam incontestáveis verdades não só dos corpos, mas de causas sociais, psicológicas, éticas e políticas.

Qualquer um que queira fazer os homens acreditarem ou discordarem em qualquer coisa que não é evidente por si só deve concordar ao deduzir sua doutrina do fundamento comum [...] A mente [de Jesus] teve que ser harmonizada a crenças e concepções comuns para a raça humana, isto é, para noções universais e verdadeiras<sup>49</sup>.

Perspectivas nobres para as consequências

benéficas desse princípio são concluídas na parte 4 da *Ética*, e muitos que rejeitam a metafísica de Spinoza como um todo acham esse aspecto impressionante. Como Samuel Taylor Coleridge questionou, “Como podem verdades comuns ser permanentemente interessantes, mas serem baseadas na nossa natureza comum?”<sup>50</sup>

Spinoza não diz que as mentes humanas têm poder mental igual ou que o dom do conhecimento adequado é para alguns poucos. Ainda, como Lloyd salienta, Spinoza infere na *Ética* que os benefícios da razão estão, em princípio, disponíveis para todos. Apesar de os *homens serem determinados por natureza a agirem de acordo com as regras e as leis da razão*<sup>51</sup>, na parte 4 da *Ética* Spinoza sugere que esforços ardorosos devem ser feitos para ajudar a razão das pessoas. *Podemos mostrar melhor o quanto a nossa habilidade e entendimento é válido ao educar os homens, para que, pelo menos, eles vivam de acordo com o comando do seu próprio entendimento*<sup>52</sup>.

De qualquer forma, parece desnecessário educar as mulheres, uma vez que algo na natureza feminina necessariamente obscurece verdades comuns em todas as mulheres – para uma mulher.

Spinoza realmente pretendia excluir metade da raça humana, nas bases da diferença sexual, do programa ético cuja universalidade ele imprime? Se as mulheres não podem efetuar *as regras comuns da razão*<sup>53</sup>, então as teorias psicológicas e sociais das partes 3 e 4 da *Ética* são irrelevantes para elas, a esperança do dom da parte 5 é somente para os homens e o valor das *crenças e concepções comuns para a raça humana, isto é, para noções que são universais e verdadeiras*<sup>54</sup> é anulada. Em suma, o princípio das noções comuns se desmorona.

### 3.3 PRINCÍPIO DAS IDEIAS ADEQUADAS IMPLÍCITAS

<sup>44</sup> E2 P38 Co [*Ética*, Parte 2, proposição 38, Corolário].

<sup>45</sup> E2 P38; E2 P44 D1 e D2 [*Ética*, Parte 2, proposição 44, Demonstração 1 e 2].

<sup>46</sup> E1 A6; E2 P13; E2 P39.

<sup>47</sup> *Principles* 1, 49; *The Philosophical Writings of Descartes* [Os Escritos Filosóficos de Descartes]. (Trad. COTTINGHAM, U., STOOTHOFF, R e MURDOCH D.) Cambridge University Press, 1985, Vol. 1, 209.

<sup>48</sup> Axiomas: PPC [*Princípios de Filosofia de Descartes*], Prefácio de [Louis] Meyer: Curley 224; ver também E2 P40 SI e TTP V Wernham 77. *Fundamentos ... etc.* E2 P40 e E2 P40 SI.

<sup>49</sup> TTP V: Wernham 99-101; TTP IV: Wernham 81.

<sup>50</sup> *Biographia Literaria* [Biografia Literária] em Coleridge, *Poems and Prose* [Poemas e Prosa] selecionadas por Kathleen Raine, *The Penguin Poetry Library*, 1967, 131.

<sup>51</sup> TTP XVI: Wernham 127. Ver também E4 Ap. IV e 5, e ES *passim*.

<sup>52</sup> E4 Ap. IX. Ver também a base do contrato social; TTP XVI: Wernham 129-133.

<sup>53</sup> TP IV 4: Wernham 301.

<sup>54</sup> TTP IV: Wernham 81.

O que, enfim, significa reconhecer uma *noção comum* ou uma *noção comum* ser *clara e distinta* na mente? Se estas ideias são verdadeiramente comuns, por definição, partes da fábrica de todas as mentes humanas, como pode qualquer ser humano ser ignorante delas?

O princípio esotérico spinozista, que eu chamo de princípio das ideias *adequadas* implícitas, foi repudiado por A. E. Taylor, que sustentou que a alegação de Spinoza de que certas ideias são necessariamente *adequadas* em todas as mentes humanas não pode ser reconciliada com sua afirmação de que algumas ideias simplesmente não são claras em todas as mentes. Por exemplo, Taylor diz que Spinoza afirma que a ideia de Deus está sempre presente em todas as pessoas<sup>55</sup>, mas, também, que a maioria dos seres humanos vive no nível da imaginação, julgando Deus ser da mesma natureza que eles, como um tipo de homem sobrenatural consistindo em um corpo e em uma mente e sujeito a paixões<sup>56</sup>. A *ideia adequada de Deus* que sempre esteve neles é, portanto, “inoperante”<sup>57</sup>, tornando assim incoerente a alegação de Spinoza.

Minha preocupação não é em relação à alegação de Taylor. A afirmação de Spinoza não é que *noções comuns* devam ser explicitamente reconhecidas em todas as mentes, mas que elas existam, pelo menos, implícita ou latentemente em todas as mentes. Em uma tese defendida com certa similaridade à crença de Sócrates sobre a habilidade racional latente do garoto escravo do *Meno*, ele diz que um passo futuro é necessário para trazê-lo à consciência<sup>58</sup>. *Noções comuns* não são intuídas: para compreendê-las nós devemos considerar *um número de coisas de uma só vez para entender seus consentimentos, diferenças e oposições*<sup>59</sup>. Ao relacionar do singular para o geral, revelam-se os efeitos distorcidos da

<sup>55</sup> TAYLOR, A. E. *Some Incoherencies in Spinozism* [Algumas Incoerências no spinozismo]; *Mind* XLVI, 1937. Também em KASHAP, S. PAUL. *Studies in Spinoza* [Estudos em Spinoza]. *University of Califórnia Press*, 1972, 155, citando E2 P47.

<sup>56</sup> E1 P15S1

<sup>57</sup> Taylor, *op. cit.* 155.

<sup>58</sup> E2 P38 ff: PLATÃO. *Menon* (Ed., Trans e Notas R. W. Sharples) Chicago e Aris & Philips, Warminster, 1985, 67-73.

<sup>59</sup> E2 P29 S.

subjetividade e do antropocentrismo, facilitando, assim, o reconhecimento das verdades comuns da razão. Isso acontecerá, por exemplo, como Spinoza explica, em relação à nossa desencaminhada ideia de Deus<sup>60</sup>. Mas este processo requer um pensamento ativo considerável, como no próximo estágio:

[...] deduzir pontos de noções intelectuais geralmente requer um longo fio de proposições, assim como grande cautela, discernimento e restrição – tudo que é raramente encontrado nos seres humanos<sup>61</sup>.

Nem todo mundo é capaz de entender plenamente as *noções comuns* para, apesar de serem *iguais* em todas as mentes humanas, serem *claras e distintas somente para aqueles que não têm preconceito*<sup>62</sup> – aqueles que não são revestidos pelas ideias inadequadas de experiências, opinião, imaginação ou emoção aleatórias.

Minha preocupação não é a plausibilidade de ideias *adequadas* implícitas, mas a eficaz proibição de Spinoza de certas subclasses de seres humanos da participação no procedimento racional envolvido na sua compreensão. Acima da acusação do *Tratado Político* sobre a mulher, ele exclui na *Ética* as pessoas comuns ou o povão (*vulgus*) – a massa ignorante que vive na imaginação, opinião e paixão<sup>63</sup> – e também loucos e crianças pequenas<sup>64</sup>. Todos esses tipos são radicalmente julgados irracionais. Ainda assim, um simples contra-exemplo encontrado em cada um desses grupos é suficiente para enfraquecer essa alegação. Alguns idiotas e crianças podem compreender verdades gerais simples, por exemplo, que gritos geram atenção e que objetos mais pesados do que o ar caem. *Idiotas sábios* podem fazer incríveis cálculos matemáticos e algumas crianças são capazes de pensar racionalmente. Dentro da classe *vulgus* haverá alguns que serão ignorantes simplesmente porque lhes falta praticar o discurso racional.

<sup>60</sup> Carta 56, Outubro de 1654: Shirley 277; E1 P33 S2 e Ap.

<sup>61</sup> TTPV: Wernham 101.

<sup>62</sup> E2 P40 S1. Ver também E2 P40 S2 e TTPV: Wernham 101.

<sup>63</sup> Prefácio ao TTP: Elwes 11; E4 P58 S5; E4 Ap. XXVII; E5 P39 S.

<sup>64</sup> Carta 52, a Boxel, Setembro de 1674; E3 P2 SI[ii]; E4 P39 S; Curley 569; E5 P6 S5; E5 P39 S.

Certamente, haverá contra-exemplos entre a classe “fêmea humana”. Deixe-nos dar o *coupe de grace* aqui: – já que alguns homens crescidos são severamente prejudicados, por exemplo, pela insanidade – a alegação de Spinoza de que, como uma questão de necessidade natural, nenhuma mulher é racional/intelectualmente igual ao homem, é plenamente falsa.

Neste ponto, devemos imaginar se um argumento formal contra a acusação do *Tratado Político* sobre o intelecto feminino é necessário. De qualquer forma, na minha visão, trezentos anos de silêncio, proteção ou paternalismo acadêmico de uma alegação ridícula que resvala para o teto de vidro da doutrina da *Ética* nos mostra que é necessário.

Enquanto Spinoza, o político pragmático, faz da mulher um caso especial no qual uma inevitável falta de poder/direito excede aquele de qualquer homem, a *Ética* de Spinoza fornece a possibilidade que a compreensão de algumas mulheres *das regras comuns da razão* pode superar as de muitos homens. O princípio da mente como ideia do corpo é consistente com a noção de que estados mentais refletem estados orgânicos individuais e mutáveis. Uma mente pode estar “na realidade” com estados fisiológicos ou químicos alterados. De fato, em ambos, na *Ética* e nos trabalhos políticos, Spinoza sanciona uma eliminação simbólica do registro das ideias adequadas, permitindo que mentes geralmente determinadas por ideias de percepção sensorial, pode, ocasionalmente, ‘ver fundamento’, enquanto mentes normalmente determinadas pela razão podem considerar que esta ou àquela ideia funcionem de maneira insana ou infantil:

Febres e outras mudanças corporais são causas de loucura<sup>65</sup>. [...] até o mais resoluto e honesto dos homens vacila na ocasião e permite a si mesmo ser dominado por suas paixões especialmente quando a força da mente é mais necessária<sup>66</sup>.

Essa fraca tese simbólica explora o princípio de Spinoza sobre as ideias *adequadas* implícitas de uma aceitável maneira intuitiva, e permite que sua doutrina da obscuridade das

ideias latentes *adequadas* pelas *inadequadas* se estenda para todos os seres humanos.

A alegação da “Página Negra” de Spinoza está agora claramente além de salvação. De qualquer forma, um princípio metafísico final, fundado na *Ética*, mas desenvolvido no *Tratado Político*, mostra como o pragmatismo político pode distorcer estados de acontecimentos através de sua confiança nas conclusões indutivas e sugere que Spinoza estava, finalmente, seduzido por essa prática.

### 3.4 PRINCÍPIO DA DEPENDÊNCIA MENTAL PELA PAIXÃO

A alegação de Spinoza de que a mentalidade feminina pode ser construída no sentido de que as mulheres têm a mesma chance de reconhecer as noções comuns como os homens, mas simplesmente são mais suscetíveis do que os homens de se deixarem ficar confusas por ideias sensuais ou emocionais. Ele não diz isso, nós sabemos, na “Página Negra”. Ele diz que as mulheres são *necessariamente* mais irracionais e emocionais do que qualquer homem. Mas deixe-nos apresentar a conexão entre a doutrina da *Ética* e a generalização empírica e ver como o deslize para o pragmatismo pode acontecer.

Na sua forma mais geral, este quarto princípio incorpora a crença de Spinoza de que nenhum ser humano é racional todo o tempo. Até quando propõe um contrato social baseado no consentimento racional de tudo<sup>67</sup>, ele duvida que tal contrato seja possível, devido aos efeitos prejudiciais da paixão:

Para todas as pessoas é bem difícil serem guiadas somente pela paixão; pois cada um é seduzido pelo seu próprio prazer, e isso é muito comum pela ganância, orgulho, raiva invejosa, etc. tomar tal controle na mente que não sobra mais lugar para a razão<sup>68</sup>.

De fato, antes da acusação do *Tratado Político* sobre o intelecto feminino, Spinoza lembra aos leitores que *isso é certamente verdade e provado na minha Ética que os homens – i.e. pessoas – estão necessariamente sujeitos às*

<sup>65</sup> Carta 17, a Balling, 20 de julho de 1664.

<sup>66</sup> TPVI: 3:Wernham 315.

<sup>67</sup> TTP XVI: Wernham 129-133; TTP XX: Wernham 231.

<sup>68</sup> TTP XVI: Wernham 131; E4 P35 S a Co 2; E4 Ap. XIII.

*paixões*<sup>69</sup>. Consideravelmente, esse princípio confere a todos os humanos uma disposição à paixão, então fornecendo uma tese fraca que sutilmente considera os efeitos do mau comportamento político em alguns homens e algumas mulheres, às vezes. Isso é consistente com o princípio de Spinoza da mente como ideia do corpo com a tese das ideias implícitas *adequadas* e com experiência comum. Isso permite um simbolismo antes da correlação da classe mental-física. Para tal esquema, Rice sustenta que Spinoza é comprometido com seu nominalismo. Na visão de Rice, Spinoza deveria admitir um amplo espectro do comportamento sexual. Ele deve alegar que não só é a luxúria do equino diferente da luxúria humana, como a luxúria de dois humanos não é necessariamente a mesma. O nominalismo de Spinoza não faz, como Lloyd o lê, “excluir falar sobre uma natureza humana subjacente”, como Rice sugere<sup>70</sup>. Mas a doutrina básica de Spinoza da correlação dos estados mentais com os estados do corpo provê um nicho conceitual para atitudes destrutivas que podem ser tipicamente masculinas ou tipicamente femininas.

Antes de passar para o julgamento de quando Spinoza mina esse princípio no argumento do *Tratado Político*, devemos esclarecer o que Spinoza entende por paixão. Qualquer emoção, ele diz na parte 3 da *Ética*, é uma variante de uma das três afecções primárias, a saber, alegria, tristeza ou desejo<sup>71</sup>. Depois do exame através da razão, uma emoção pode ser considerada uma ideia racional, ativa e *adequada*. Mas uma *paixão*, por definição passiva, necessariamente carece de poder intelectual.

O poder da mente é definido somente pelo conhecimento, considerando que a carência de poder ou paixão é julgada unicamente pela privação de conhecimento, isto é, por aquilo em função do qual tais ideias são chamadas inadequadas<sup>72</sup>.

Quando as pessoas falham em racionalizar

suas paixões, aquelas são controladas por estas. Mas racionalizar suas causas diminui seu poder destrutivo. *Quanto mais uma afecção é conhecida por nós, mais está no nosso poder [...] Não há afecção da qual nós não possamos formar algum conceito claro e distinto*<sup>73</sup>.

Devemos imaginar quanto uma ideia definida como passiva pode ter poder positivo o suficiente para destruir a razão. Spinoza nos diz que, no domínio da paixão, *nós somos guiados de várias maneiras por causas externas [...] como ondas no mar guiadas por ventos contrários, nos sacudimos, sem conhecer nossa consequência e destino*. Nosso corpo (cérebro) é girado para fora de controle por impressões externas e, na agitação paralela, nosso processo de pensamento é rodopiado pelas forças além do seu próprio poder. Nossa mente está na *dependência* do poder destrutivo que a guia.

Pode Spinoza legitimamente afirmar que as mulheres são uma classe mais *sujeita a paixões* do que os homens; que as mulheres falham mais do que os homens, devido a uma real diferença sexual, para ‘ver razão’ enquanto dominada pelo sentimento da paixão e que, por essa razão, emoção intrusiva e irracionalidade são tipicamente *femininas*? Esse aparente brilho pode se adaptar a Klever, que não aceita o título da “Página Negra” traduzindo *ingenium* como *habilidade intelectual*, mas o considera como “temperamento”, deduzindo que a fraqueza natural que Spinoza aponta nas mulheres é moral<sup>74</sup>. Mas, como visto antes, a equação de Spinoza sobre a força do temperamento e racionalidade com a habilidade de desenhar inferências dedutivas não nos permite erguer um nível de consciência emocional ou político afastado da capacidade intelectual.

Em um nível empírico, há algum apoio para a visão de que, em algumas mulheres, falta clareza racional no ponto de vista da emoção. Uma crença de que as mulheres são mentalmente inferiores porque seus cérebros pesam menos do que o dos homens foi desconsiderado antes, no século XX, quando se descobriu que o cérebro das mulheres pesa mais do que o dos homens, em relação ao tamanho do corpo<sup>75</sup>. Desde então,

<sup>69</sup> E4 P4 Co.: TP I 5: Wernham 263.

<sup>70</sup> Rice, *op. cit.* 23. *Luxúria Equina* E3 P57 S.

<sup>71</sup> E3 P11 S. adaptando à tese de Descartes em *Passions of the Soul* [As Paixões da Alma] II 169, Cottingham *op. cit.* Vol.1, 353.

<sup>72</sup> E5 P20 SV.

<sup>73</sup> E5 P3 Co.

<sup>74</sup> Klever, *op. cit.* 41-2.

pequenas diferenças psicológicas sexuais no cérebro foram descobertas. O neurobiólogo Le Vay relata uma diferença sexual no tamanho, relativo ao tamanho do cérebro, no esplênio do *corpus callosum*, a conexão mamífera entre os dois hemisférios do cérebro. A largura relativa do *corpus callosum* no corpo das mulheres apoia essa ideia, diz Le Vay, de que os hemisférios cerebrais femininos são mais ricamente conectados do que os dos homens<sup>76</sup>. Que as mulheres não separam, por aquela razão, aparentemente como uma regra geral, as funções do cérebro direito e esquerdo na mesma quantidade que os homens permitem-nos concluir que elas acham mais difícil excluir os pensamentos não-lógicos dos lógicos do que os homens. Le Vay sugere que não seria irracional pensar que as mulheres são “mais ligadas aos seus sentimentos”, apesar de que ele adiciona que “infelizmente essa ideia é muito nebulosa para testar de alguma forma rigorosa”<sup>77</sup>. Ele também sugere que um prejuízo no pensamento feminino influencia um teste particular de habilidade visão-espacial (uma habilidade bem documentada como favorecedora dos homens) nomeando o julgamento do nível superficial da água num frasco coberto. Em um estudo recente, Le Vay relata que noventa e dois por cento dos homens, em contraste a somente vinte e oito por cento das mulheres julgou corretamente isso ser horizontal – como uma linha d’água deve sempre ser. Le Vay admite que não está claro “se isso é verdadeiramente um teste de habilidade espacial ou se é um teste de pensamento indutivo versus lógico”<sup>78</sup>.

Le Vay também afirma que a evidência psicológica do que nós, muitas vezes, tomamos como sendo um comportamento irracional típico masculino, denominado rapidamente como agressão – muitas vezes guiada pelo medo, mas, às vezes, simplesmente “por que quer” – e uma

difundida preocupação com sexo. Tanto a agressão induzida pela testosterona, quanto a preocupação sexual, que podem ser deslocados do julgamento racional, são eliminados pela castração ou remoção da amígdala sensitiva de testosterona do cérebro. Os efeitos da testosterona são em grande parte, mas não invariavelmente suprimidos pelo estrogênio nas mulheres<sup>79</sup>. Aqui há algum apoio, então, para a alegação de Spinoza de que os *homens geralmente amam as mulheres por mera luxúria* e que *Um rei que se faz presa da luxúria deve fazer tudo para se ajustar à fantasia de uma concubina ou pederasta*. Não apoia, no entanto, a sua crença, de que a fragilidade mental feminina é responsável por rompimentos políticos, uma vez que nós estamos falando de um *poder essencialmente masculino*. Klever, de fato, sugere que a distração feminina na política é estabelecida por um conflito sexual interno masculino<sup>80</sup>.

Eu concluo desta evidência empírica que, apesar da aceitação de Matheron da *causa* puramente feminina de Spinoza, nomeada de beleza feminina como a distorção do julgamento masculino<sup>81</sup>, a indução não justifica uma afirmação spinozista de que as mulheres tendem, mais do que os homens, a obscurecer os limites do pensamento puramente racional. No seu lugar, dá base à crença em uma embaraçosa diferença sexual da razão em alguns, mais ainda, em homens e mulheres. Isto é coerente com o princípio de Spinoza de que todas as pessoas *estão sujeitas a paixões*, e com sua diminuição gradual durante o andamento da *Ética* da perspectiva do dom de outros poucos de cada sexo.

## CONCLUSÃO

A recusa de Spinoza de garantir os direitos políticos das mulheres com base na sua fraqueza na habilidade intelectual e na sua danosa influência política é considerada ser uma das últimas coisas que ele escreveu antes da sua morte:

[...] é impossível para os homens e para as mulheres governarem em termos iguais sem grande dano à paz. Mas eu tenho dito

<sup>75</sup> DE VRIES, G. J. et. al. eds. *Sex Differences in the Brain: the relation between structure and function* [Diferenças Sexuais no Cérebro: a Relação Entre Estrutura e Função], *Progress in Brain Research*, Vol.61. Elsevier Science Publishers, Amsterdam, Nova Iorque, 1984, 363-4.

<sup>76</sup> LE VAY, Simon. *The Sexual Brain* [O Cérebro Sexual]. Cambridge. Mass & London MIT, 1993, 101-2.

<sup>77</sup> Ibid. 103.

<sup>78</sup> Ibid. 100.

<sup>79</sup> Ibid. 97-8

<sup>80</sup> Klever, *op. cit.* 49.

<sup>81</sup> Matheron, *op. cit.* 378.

suficientemente neste tópico.  
Inacabado (*Reliqua desiderantur*)

Isso termina o *Tratado Político* bruscamente, induzindo Matheron a inferir, meio levemente, que Spinoza, percebendo a crueldade das consequências dos seus princípios, encontrou a realização suficiente para fazê-lo parar e morrer. Eu concordo com Matheron que Spinoza, através da sua negação de que *a natureza fez as mulheres iguais aos homens e lhes deu igual força mental e habilidade intelectual, no qual o poder humano e, conseqüentemente, o direito humano consistem como vinculado pela necessidade lógica/causal.* De qualquer forma, enquanto Matheron se contenta em aceitar a noção de “algum poder” nas mulheres, que reduz seu poder lógico, eu acredito que Spinoza estava seduzido pela necessidade, em tempos de violenta revolta europeia, de mostrar a si mesmo um pragmatismo político proveitoso. No capítulo que abre o *Tratado Político* ele assevera:

[...] Meu objetivo ao aplicar minha mente à política não é fazer quaisquer novas ou desconhecidas sugestões, mas estabelecer por sonora e conclusiva razão e deduzir da natureza real do homem, nada preserva os princípios e instituições que melhor concordam com a prática<sup>82</sup>.

Não há pista de compromisso filosófico em decidir antecipadamente o que ele irá deduzir da natureza humana? Não deveria ele, ao deduzir mais assiduamente dos seus princípios fundamentais, ter afirmado a possibilidade da racionalidade exemplar em algumas mulheres? Essa noção foi, enquanto raramente determinada nos seus dias, sem sombra de dúvida *nova ou desconhecida*. Em seu lugar, ele permite a razão dedutiva ser subvertida mais pela privilegiada perspectiva masculina, do que do melhor acordo *com a prática*.

Eu tenho argumentado sobre o efeito que a “Página Negra” do *Tratado Político* é negra não porque, como Matheron e outros, chegam a uma triste conclusão, mas porque nos mostra um Spinoza que, em oposição a um nobre e poderoso

argumento da tese da *Ética* da existência de atributos comuns entre os humanos, produz, como uma reflexão tardia, um argumento incompatível. Enquanto Spinoza pode reivindicar de forma justificável que mentes humanas individuais expressam desigual poder mental, ele não pode deduzir da sua própria doutrina que qualquer *poder* natural deve “*por natureza... necessariamente*” assegurar que a categoria inteira de mulheres deve ser menos do que a igualdade de um homem, em termos de intelecto, poder ou direito humano. Eu concluo que demonstrei definitivamente que o argumento da última página do *Tratado Político* é inconsistente com a doutrina geral da *Ética* e deve ser julgada como uma aberração filosófica embaraçosa e insignificante.



#### REFERÊNCIAS

<sup>82</sup> TP I (4): Wernham 263.

## Os trabalhos de Spinoza (1632-1677)

TIE *Treatise on the Emendation of the Intellect* [Tratado da Emenda do Intelecto]. Tradução usada: *The Collected Works of Spinoza*. Volume 1. Ed. e trad. por Edwin Curley. Princeton University Press, 1985.

KV *Short Treatise* [Breve Tratado]. Curley *op.cit.*

PCCThe *Principles of Descartes's Philosophy* [Os Princípios da Filosofia de Descartes]. Curley. *op. cit.*

CM *Metaphysical Thoughts* [Pensamentos Metafísicos]. Apêndice do *The Principles of Descartes's Philosophy* [Os Princípios da Filosofia de Descartes]. Curley. *op. cit.*

E *Ethics* [Ética]. Curley *op.cit.*

TTP(Wernham) *A Theologico-Political Treatise* [Tratado Teológico-Político]. *Spinoza: The Political Works. The Tractatus theologico-politicus in part and the Tractatus politicus in full*. Ed. e trad. com introdução e notas por A. G. Wernham, Oxford University Press, 1958.

TTP(Elwes) *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise* [Tratado Teológico-Político e o Tratado Político]. Traduzido do latim com a introdução de R. M. H. Elwes, Nova Iorque, Dover, 1951.

GEBHARDT, CARL, *Spinoza Opera*. Heidelberg, Carl Winters, 1925.

*Spinoza's Correspondence* [Correspondência de Spinoza] (1661-1676). Tradução usada: SHIRLEY, Samuel, *The Letters* [As Cartas]. Traduzida por Samuel Shirley com introdução e notas de Steven Barbone, Lee Rice e Jacob Adler. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis e Cambridge, 1995.



## Chaves de abreviações

P	Proposição
D	Demonstração (Prova)
A	Axioma
Def	Definição
Exp	Explicação
Co	Corolário
S	Escólio
L	Lema
Ap	Apêndice
Pref	Prefácio

## Texto latino consultado:

# RESUMOS DOS ARTIGOS

## ON BAYLE'S INTERPRETATION OF SPINOZA'S SUBSTANCE AND MODE

Alex Guilherme

### ABSTRACT

Spinoza strongly maintained throughout his writings that i. one, and only one substance exists, ii. that God or Nature is a substance, and iii. that all that exists is a modification of this substance. But what exactly Spinoza meant by substance and mode is the source of much debate among commentators. In this paper I wish to assess the very first interpretation of Spinoza's substance and mode, namely, that of Pierre Bayle in his *Dictionnaire Critique et Historique* where he portrays Spinoza as a Cartesian. This interpretation was very influential from the end of the 17<sup>th</sup> century until the end of the 18<sup>th</sup> century as it was translated into various European languages and became standard reading in most European Universities. In the first part of the paper I will provide the reader with a brief account of Cartesian and Scholastic understanding of the concepts of substance and mode. The second part will assess Bayle's interpretation and demonstrate the reasons why I understand Spinoza not to be a Cartesian about substance and mode. I will then conclude by asking the reader to reject Bayle's interpretation due to its mistaken reading of Spinoza's use of the concepts of 'substance' and 'mode'.

### KEY-WORDS

Spinoza. Bayle. Cartesianisme. Substance. Modes.

### RESUMO

Espinosa veementemente argumentou na sua obra que i. uma, e só uma substância existe, ii. que Deus ou natureza é uma substância, iii. que tudo que existe é uma modificação da substância. Entretanto, o que exatamente ele entendeu por substância e modo tem sido fonte de muito debate entre os seus comentaristas. Neste artigo eu proponho averiguar a primeira interpretação dos conceitos de substância e modos dentro da filosofia de Espinosa, que é a interpretação de Pierre Bayle no seu *Dictionnaire Critique et Historique* no qual ele interpreta Espinosa dentro de uma ótica Cartesiana. Esta interpretação foi muito influente durante o período do final do século 17 até o final do século 18 porque foi traduzida em várias línguas europeias e atingiu *status* de leitura obrigatória em cursos universitários. Na primeira parte deste artigo forneço ao leitor uma curta explicação sobre o entendimento Cartesiano e Escolástico dos conceitos de substância e modos. Na segunda parte averiguo a interpretação de Bayle e demonstro que Espinosa não era Cartesiano em relação aos conceitos de substância e modos. Eu concluo este artigo pedindo ao leitor que rejeite a interpretação de Bayle por ser uma interpretação errônea da filosofia de Espinosa.

**PALAVRAS-CHAVE**

Espinosa. Bayle. Cartesianismo. Substância. Modos.

**IMANÊNCIA E POLÍTICA EM MAQUIAVEL E SPINOZA**

Bernardo B. Barata Ribeiro

**RESUMO**

Neste texto, cuido da relação entre Maquiavel e Spinoza à luz de uma perspectiva naturalista, em que se manifesta um ideal de inteligibilidade absoluta da política. Trata-se de uma insensibilidade virtuosa às opacidades supersticiosas que pretendem transcender os jogos de forças concretos.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. Maquiavel. Naturalismo. Afetos. Política.

**ABSTRACT**

In this paper I deal with the relation between Machiavelli and Spinoza under a naturalist perspective in which a paradigm of absolute political understandability is manifested. It's a virtuous insensibility to the superstitious opacity that wishes to transcend the tangible power games.

**KEY-WORDS**

Spinoza. Machiavelli. Naturalism. Affection. Politics.

**UM SENTIMENTO DA INFÂNCIA EM SPINOZA**

Daniel Nogueira

**RESUMO**

Este artigo pretende reavaliar a ideia básica de que a infância seria, para Spinoza, inevitavelmente uma fase de tristeza e miséria. O próprio filósofo parece julgar assim, mas em coerência com o todo do sistema de Spinoza, devemos afirmar que a criança inevitavelmente experimenta uma alegria ao descobrir sua própria potência. Além disso, buscamos delinear um sentimento ou regime de afetividade próprio da infância, em oposição àquele do adulto. Para tanto, interpretamos um comentário de Spinoza sobre o quase “equilíbrio” do corpo infantil como uma diferença constitutiva – isto é, de *ingenium* – em relação ao adulto, que torna a criança mais suscetível a experimentar afetos relativos ao corpo como um todo (contentamento e melancolia) em vez de afetos localizados (excitação e dor).

**PALAVRAS-CHAVE**

Criança. Infância. *Ingenium*. Descoberta de si. Contentamento.

#### ABSTRACT

This article strives to reevaluate the basic idea that childhood is, for Spinoza, inevitably an age of unhappiness and misery. The philosopher himself seems to think that way, but, coherently with the whole of Spinoza's system, we ought to assert that a child inevitably experiences a pleasure or joy when discovering his own power. Besides that, we seek to sketch the child's characteristic feeling (or regime of affectivity), as opposed to the adult's. In this regard, we interpret a comment by Spinoza concerning the near equilibrium of the child's body as a constitutive difference – that is, a difference of *ingenium* – to the adult, which makes the child experience more easily affects reported to the body as whole (merriment and melancholy) instead of localized ones (stimulation and pain).

#### KEY-WORDS

Child. Childhood. *Ingenium*. Self discovery. Merriment.



#### A POSTULAÇÃO DA IMANÊNCIA E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO ÉTICO E NO HERMENÊUTICO, EM BENEDICTUS DE SPINOZA

José Soares das Chagas

#### RESUMO

A obra de Benedictus de Spinoza está toda fundada na pressuposição da ordem imanentista da realidade. Esta forma de conceber o mundo advém das considerações feitas por ele acerca das aporias cartesianas, que pretendiam explicar o real postulando três substâncias: *res-extensa* (coisa extensa); a *res-cogitans* (coisa pensante); e *Deus*, princípio criador das outras duas. Para Spinoza, só há uma única substância, *Deus sive nature*, que, sendo *causa sui*, produz todas as coisas ao se autoproduzir. Tal postulação terá repercussões em seu pensamento ético (ao negar o livre arbítrio e ao conceber o corpo como fonte de verdade filosófica) e hermenêutico (ao propor uma interpretação, cuja base argumentativa é o próprio texto em questão).

#### PALAVRAS-CHAVE

Imanência. Ética. Hermenêutica.

#### ABSTRACT

Benedictus de Spinoza's work is totally based on the assumption of the immanentist order of reality. This way of conceiving the world comes from the considerations made by him according to the Cartesian apories, which intended to explain reality postulating three substances: *res-extensa* (extended thing); *res-cogitans* (thinking things); and *Deus*, creating principle of both. To Spinoza, there is only one substance, *Deus sive nature*, that produces everything as it reproduces itself. This postulation will have repercussions in its ethical thought (as it denies the free will and as it conceives the body as a source of

philosophical truth) and hermeneutic (as it proposes an interpretation which argumentative base is the text itself).

**KEY-WORDS**

Imanence. Ethics. Hermeneutic.

**ESPINOSA COMO INSPIRAÇÃO PARA UMA FILOSOFIA AMBIENTAL**

Rochelle Cysne Frota D'Abreu

**RESUMO**

Há muitas possibilidades de desenvolvermos uma filosofia ambiental. Neste artigo eu quero investigar se Espinosa é uma boa referência para esse novo ramo da filosofia. Para isso eu gostaria de discutir os conceitos de Natureza, História e Preservação em sua filosofia.

**PALAVRAS CHAVE**

Natureza. História. Preservação. Filosofia ambiental. Conatus.

**ABSTRACT**

There are many possibilities to develop an environmental philosophy. In this article I want to investigate if Espinosa could be regarded as a good reference for this new branch of philosophy. Accordingly, I would like to discuss the concepts of Nature, History and Preservation in his philosophy .

**KEY-WORDS**

Nature. History. Preservation. Environmental philosophy. Conatus.

**DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS ENTRE ESPINOSA E BERGSON**

Rodrigo Travitzki

**RESUMO**

Analisamos divergências e convergências entre Espinosa e Bergson, focando na chamada antinomia necessidade/liberdade. Identificamos alguns argumentos contra a aparente distância entre as duas filosofias. Levantamos a hipótese de que a duração bergsoniana tenha origem em Espinosa.

**PALAVRAS-CHAVE**

Espinosa. Bergson. Determinismo. Liberdade. Duração.

**ABSTRACT**

Analysis of differences and similarities between Spinoza and Bergson, focusing on causality/freedom antinomy. Some arguments against the apparent distance

between the two philosophies were identified. We hypothesized that bergsonian duration comes from Spinoza's system.

**KEY-WORDS**

Spinoza. Bergson. Determinism. Freedom. Duration.



**O MODELO DE RACIOCÍNIO UTILIZADO POR ESPINOSA NOS *PENSAMENTOS METAFÍSICOS***  
Sérgio Luís Persch

**RESUMO**

O artigo consiste basicamente numa análise do capítulo I dos *Pensamentos metafísicos*, com o propósito de explicitar o principal traço metodológico do texto. Nesse livro conhecemos Espinosa como um leitor intérprete de Descartes e das questões de metafísica discutidas no contexto da emergente filosofia cartesiana. Sendo um dos seus primeiros escritos, o livro traz certas diretrizes do pensamento de Espinosa que ainda estão em processo de definição. Já se percebe o uso do modelo geométrico de raciocínio, característico em toda a obra de Espinosa.

**PALAVRAS-CHAVE**

Espinosa. Pensamentos metafísicos. Método.

**ABSTRACT**

This paper consist basically in an analysis of the *Methaphysical thoughts*, I chapter, with the purpose of set out the main methodological line of the text. In that book we know Spinoza as a reader interpreter of Descartes and the questions of metaphysics discussed in context of emergent cartesian philosophy. Being one of his first writings, the book brings certain directives of Spinoza's thought, that still are in trial of definition. Already we perceive the use of the geometrical model of reasoning, characteristic in all the works of Spinoza.

**KEY-WORDS**

Spinoza. Methaphysical thoughts. Method.



**SPINOZA E A IGUALDADE DA MULHER**

Margareth Gullan-Whur

**RESUMO**

Na última página do *Tratado Político*, Spinoza nega que mulheres são sujeitas aos homens apenas por convenção. Ele exclui as mulheres da participação na política baseando-se que elas são “por natureza... necessariamente” (isto é, pela

lógica e necessidade causal que são equivalentes para ele) desiguais aos homens “na força da mente e habilidade intelectual”. Esta alegação é examinada em relação a quatro dos princípios fundamentais de Spinoza. Esta é a base para a tensão entre todos os quatro e com as deduções psicológicas, sociais, políticas e morais que Spinoza faz delas, e, além disso, é um fraco argumento interno.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. Mulheres. Página Negra. *Tratado Político*. Direitos Políticos.

**ABSTRACT**

On the last page of *A Political Treatise* Spinoza denies that women are subject to men by convention only. He excludes females from participation in politics on the grounds that they are “by nature . . . necessarily” (that is, by the logical and causal necessity which are for him equivalent) unequal to men “in strength of mind and intellectual ability”. This claim is examined in relation to four of Spinoza’s foundational principles. It is found to be in tension with all four, and with the psychological, social, political and moral deductions Spinoza makes from them, and is moreover an internally weak argument.

**KEY-WORDS**

Spinoza. Women. Black Page. *A Political Treatise*. Political rights.



# 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 adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

- 1.** Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.
- 2.** Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço **1,5**, fonte times new-roman ou Garamond, tamanho **12** para o corpo do texto, **11** para as citações de mais de três linhas e **10** para as notas de rodapé (**UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO WORD**). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em **1,25** cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., porventura empregados, deve-se consultar as normas da ABNT pertinentes.
- 3.** Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um *ABSTRACT* e *KEYWORDS* com as mesmas formatações.
- 4.** Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5. Para a citação das obras de **BENEDICTUS DE SPINOZA** recomendamos para a **ÉTICA** indicar as Partes em algarismos arábicos 1, 2, 3, 4 ou 5, seguida pela abreviatura das divisões internas destas, como por exemplo, **DEF** para definições, **AX** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, **C** para corolário, etc. acompanhado dos números das mesmas também em algarismos arábicos. Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar o número dos capítulos e/ou dos parágrafos, conforme o caso. Por exemplo, para citar o escólio 2 da proposição 40 da parte três da **ÉTICA**, citamos entre aspas (menos de três linhas), com a referência logo após entre parênteses: “O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (**E3P40S2**).

6. Deve-se também acrescentar as **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**, conforme os modelos a seguir:

### 6.1 LIVRO

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

### 6.2 ARTIGOS EM PERIÓDICOS

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

### 6.3 LIVROS ORGANIZADOS OU COLETÂNEAS

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

### 6.4 CAPÍTULO DE LIVROS SEM AUTOR ESPECÍFICO

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

### 6.5 CAPÍTULOS DE LIVRO COM AUTOR ESPECÍFICO

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

### 6.6 TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>>. Acesso em: 30 ago. 2009.

### 6.7 PREFÁCIO E OUTRAS PARTES COM AUTOR ESPECÍFICO

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



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA *ARGENTUM NOSTRUM*  
EM ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, DAVYS  
DINGBATS 1, GARAMOND, PCORNAMENTS E SIGNS  
MT, IMPRESSA EM PAPEL RECICLADO 75 g/m<sup>2</sup> da  
RIPASA ® PARA A EDUECE, O CMAF E O GT  
BENEDICTUS DE SPINOZA EM MARÇO DE 2010.

**Tiragem:**  
**300 Exemplares**