



**Revista**  
**CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 4 - NÚMERO 8 - DEZEMBRO - 2010

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2010 EdUECE/CMAF/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



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



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

DISPONÍVEL TAMBÉM EM

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

SOLICITA-SE PERMUTA

WE ASK FOR EXCHANGE

ON DEMANDE ÉCHANGE

SOLICITAMOS EN CANJE

FICHA CATALOGRÁFICA PREPARADA PELA  
BIBLIOTECÁRIA THELMA MARYLANDA - CRB - 3/623

Revista Conatus: Filosofia de Spinoza/Universidade Estadual do Ceará,  
Centro de Humanidades. – v. 1, n. 1, (jul./dez. 2007). – Fortaleza: Ed. da  
Universidade Estadual do Ceará, 2007 –

Semestral

ISSN: 1981 - 7517

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará, Centro  
de Humanidades.

CDD: 100



**Revista**  
**CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



**Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,  
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE  
em co-edição com a EDUECE  
VOLUME 4 - NÚMERO 8 - DEZEMBRO - 2010  
FORTALEZA, CEARÁ**

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

VOLUME 4 - NÚMERO 8 - DEZEMBRO - 2010

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

**PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY**

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

**CAPA /GRAPHICS EDITOR**

LEONARDO MOREIRA

**EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

**REVISÃO GERAL**

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

**IMPRESSÃO/PRINTING**

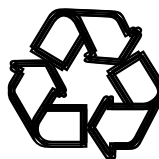
REPROGRAFIA DO CMAF - MIOLO

PÁDUA GRÁFICA - IMPRESSÃO DA CAPA E MONTAGEM

**TIRAGEM/CIRCULATION**

300 EXEMPLARES/COPIES

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



PRODUZIDO COM  
PAPEL RECICLADO

**CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US**

Revista **Conatus**

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

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

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

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

conatus@benedictusdespinoza.pro.br conatus@uece.br

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

VOLUME 4 - NÚMERO 8 - DEZEMBRO - 2010

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

**REITOR**

*Francisco de Assis Moura Araripe*

**VICE-REITOR**

*Antônio de Oliveira Gomes Neto*

**PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO**

*José Jackson Coelho Sampaio*

**CENTRO DE HUMANIDADES**

*Marcos Antonio Paiva Colares (Diretor)*

**MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

*Marly Carvalho Soares (Coordenadora)*

**EdUECE**

*Liduína Farias Almeida da Costa (Diretora)*

**GT BENEDICTUS DE SPINOZA**

*Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)*

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 4 - NÚMERO 8 - DEZEMBRO - 2010

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

## **EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

## **COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

JEFFERSON ALVES DE AQUINO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

LEONARDO MOREIRA

## **CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS**

**ALEX LEITE** - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB (VITÓRIA DA CONQUISTA-BA, BRASIL)

**AYLTON BARBIERI** - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC (FLORIANÓPOLIS-SC, 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** - PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC-RJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

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

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

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

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

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

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

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

**SÉRGIO LUÍS PERSCH** - UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB (JOÃO PESSOA-PB, BRASIL)

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

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

VOLUME 4 - NÚMERO 8 - DEZEMBRO - 2010

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

**EDITORIAL**, p. 9

**IMAGINACIÓN, VESTIGIA Y REPETICIÓN EN SPINOZA. REFERENCIAS POLÍTICAS**  
CECILIA ABDO FEREZ, p. 11

**SPINOZA E A ARTE**  
DANIEL NOGUEIRA, p. 19

**SPINOZA'S REJECTION OF TELEOLOGY**  
EDWARD ANDREW GREETIS, p. 25

**A ÚLTIMA TENTANÇA DO PARALELISMO NA INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DE ESPINOSA**  
ERICKA MARIE ITOKAZU, p. 37

**IMPOSSIBILIDADE DA VIOLÊNCIA NA DEMOCRACIA DE ESPINOSA**  
FERNANDO DIAS ANDRADE, p. 47

**A QUESTÃO DO POSSÍVEL NO ESPINOSISMO E SUAS IMPLICAÇÕES EM ANTONIO NEGRI**  
HOMERO SANTIAGO, p. 55

**DINÂMICA DA NATUREZA, DE DEUS E DA LIBERDADE EM SCHELLING**  
KLEBER AMORA, p. 65

**LE «RETOUR AUX PRINCIPES» DE L'ÉTAT DE MOÏSE. ÉLÉMENTS POUR UNE LECTURE POLITIQUE ET MATÉRIALISTE DE L'ENSEIGNEMENT DU CHRIST CHEZ SPINOZA**  
LAURENT BOVE, p. 73

**ESPINOSA E A RELAÇÃO TODO/PARTES**  
MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA, p. 83

**CARTA XVIII (12 DE DEZEMBRO DE 1664)**  
WILLEN VAN BLIJENBERGH  
(TRADUÇÃO E NOTAS DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO E FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO), p. 99

**RESUMOS DOS ARTIGOS**, p. 103

**COMO PUBLICAR**, p. 109

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA





# EDITORIAL

*NIHIL EXISTIT, EX CUJUS NATURA  
ALIQUIS EFFECTUS NON SEQUATUR*<sup>1</sup>.

*BENEDICTUS DE SPINOZA*

Neste segundo número do ano de 2010 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando nove artigos e uma tradução, sendo quatro artigos internacionais (um da Argentina, um da França, um de Portugal e um dos Estados Unidos) e cinco nacionais (um do Rio de Janeiro, três de São Paulo e um do Ceará).

Como de hábito, os artigos foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor. Assim, iniciamos nosso número com o artigo de **CECILIA ABDO FEREZ**, pesquisadora assistente do CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - CONICET e do INSTITUTO DE INVESTIGACIONES “GINO GERMANI”, além de professora da UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UBA e do INSTITUTO UNIVERSITARIO NACIONAL DE ARTE - IUNA. Em seu artigo, a professora propõe analisar a imaginação na filosofia de Spinoza, tomando-a como um processo de absolutização de uma “perspectiva” individual.

No segundo artigo, **DANIEL NOGUEIRA**, da UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ, com o intuito de introduzir novas abordagens sobre a questão da Arte em Spinoza, visa mostrar que a imaginação não é necessariamente falsa e que as imagens podem, pelo contrário, auxiliar no caminho ético em direção à beatitude.

A seguir, no terceiro artigo, **EDWARD ANDREW GREETIS**, da SAN DIEGO STATE UNIVERSITY (Estados Unidos), argumenta contra Martin Lin e Jonathan Bennett sobre a contestação da rejeição de Spinoza à teleologia, .

A seguir, **ERICKA MARIE ITOKAZU**, de São Paulo, apresenta-nos a “última tentação” do paralelismo na interpretação da filosofia de Espinosa.

**FERNANDO DIAS ANDRADE**, também de São Paulo, da UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO-UNIFESP, demonstra a impossibilidade da violência na Democracia de Espinosa.

Por sua vez, **HOMERO SANTIAGO**, da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP, trata da questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri.

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

No artigo a seguir, **KLEBER AMORA**, da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC, apresenta-nos algumas críticas de Schelling a Spinoza, ainda que a Ontologia deste tenha exercido uma grande influência sobre o pensamento de Schelling.

Da França, **LAURENT BOVE** nos envia seu trabalho no qual interroga a possibilidade de esclarecer uma perspectiva política, materialista e revolucionária do Cristo, a partir da análise do *TTP* e de algumas das *Cartas* de Spinoza.

A seguir, **MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA**, de Portugal, a partir da imagem “Deus sive Natura”, considerada como a marca de Espinosa, analisa os conceitos fundamentais da sua *Ética* que decorrem desta identificação.

Encerramos este número com a tradução de **EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO** e **FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO**, da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, da **CARTA XVIII**, datada de 12 de dezembro de 1664, escrita por Blijenbergh a Spinoza. Esta carta inaugura a sequência de oito trocadas entre eles, sequência esta denominada por Gilles Deleuze de “Cartas do Mal”, seja pela temática tratada, ou ainda, pela intenção de Blijenbergh ao escrever a Spinoza.

Mais uma vez sentimo-nos na obrigação de desculparmo-nos com nossos leitores e colaboradores pelo atraso na publicação deste número, devido a fatores totalmente alheios a nossa vontade.

Aproveitamos 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)**

## IMAGINACIÓN, VESTIGIA Y REPETICIÓN EN SPINOZA. REFERENCIAS POLÍTICAS

CECILIA ABDO FEREZ \*

La teoría del conocimiento en Spinoza puede interpretarse como una *teoría de la producción de efectos* que intenta romper con la relación entre subjetivismo y error que estaba presente en la tradición moderna -sobre todo, en la obra de René Descartes-. La tradición moderna pensaba al error como la sombra de la verdad, como su *defecto* y su *carencia*. Para esa tradición era irrelevante analizar el contenido del error o preguntarse por su lógica, porque lo falso era aquello que sería desechado o diluido -una vez develado-, frente a la evidencia de la presencia de la verdad. Spinoza, por el contrario, no obstante traza una ruptura entre lo verdadero y lo falso, otorga a ambos *necesidad*<sup>1</sup>. Lo falso no es una pérdida, ni debe cesar de existir, sino que es efecto necesario de un proceso de producción de conocimiento, que se distingue del proceso de producción del conocimiento *verdadero* por tener fuentes y normas de producción distintas<sup>2</sup>. Spinoza concibe entonces al conocimiento como varios y no unificados *procesos de producción* de efectos -predominantemente, las ideas, pero también otros *modi cogitandi*-, efectos

que son producidos desde fuentes diversas y que, al ser fuerzas, pueden incluso contraponerse entre sí. Las ideas falsas son producidas necesariamente también y por ello puede conocerse su lógica de producción (la lógica de producción necesaria de lo falso), su contenido y su fuerza de existir; algo que, como bien dirá Pierre-François Moreau, abre la puerta a la formulación de una teoría de la ideología como proceso autónomo y real (aunque no verdadero) de discurso social<sup>3</sup>.

Para formular una teoría de la *producción necesaria de lo falso*, Spinoza deconstruye en el libro II de la *Ética* el modelo cartesiano de conocimiento. Ese modelo implicaba, a grandes rasgos, tres fuerzas: el entendimiento, los sentidos y la voluntad. Lo falso no tiene en Descartes causas objetivas, porque no hay error en el conocimiento natural. El error surge cuando la voluntad sobrepasa los límites del entendimiento. Si nos restringiéramos a observar lo que es simple en un problema y lo que podemos comprender intelectualmente, y además afirmáramos lo que esta visión del entendimiento nos presenta, el error se vería diluido y los prejuicios, apartados. Como dirá Moreau, otra vez, en relación a Descartes: “*En última instancia, el error no tiene otra causa que la misma voluntad: es el gesto radical de un Sujeto, que conduce el discurso a la verdad o lo lleva por un camino falso. En las cosas o en nuestra naturaleza no hay nada que nos pudiera conducir al error*”<sup>4</sup>.

La teoría de la imaginación en Spinoza se destina a combatir esta relación entre voluntad y error, que hace del error, el *gesto de un Sujeto*.

\* Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Investigadora del Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Área Teoría Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesora de la UBA y del Instituto Universitario Nacional de Arte (IUNA). El presente trabajo fue presentado en forma oral, con modificaciones y en versión reducida, en el *III Congreso Internacional Spinoza* de Fortaleza de noviembre de 2010, y en el *I Simposio Argentina-Brasil sobre “Naturaleza y Política”*, realizado en la Universidade Federal Fluminense de Niterói, en el mismo mes.

<sup>1</sup> EII, P36: “Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas”.

<sup>2</sup> EII, P41: “El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es verdadero necesariamente”.

<sup>3</sup> Moreau, Pierre-François, *Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, Frankfurt am Main, Fischer, 1994, p. 59. Cap. 4: „Das Bild und die Idee”, pp. 57-65. Propia traducción.

<sup>4</sup> Moreau, *op. cit.*, p. 58.

En primer lugar, Spinoza dirá que la suposición de que una idea precisa, para afirmarse, de una volición, de una aprobación o de un rechazo subjetivos, hace de las ideas imágenes sin fuerza, concepción que rechaza, porque una idea no es inerte, como sería “una pintura muda sobre un lienzo”<sup>5</sup>. Por lo tanto, el error no es algo que precisa de la volición subjetiva, sino que aparece necesariamente y coerciona al que conoce, porque está anclado en la estructura de su cuerpo. No imaginamos el sol a una distancia de 200 pies voluntariamente, sino porque esa imaginación de la distancia del sol se desprende necesariamente de nuestra estructura corporal y aún cuando conociéramos la distancia verdadera, esa imagen seguiría produciéndose. En segundo lugar, la idea verdadera no desplaza a la idea falsa, como el sol despeja las nubes cuando clarea, sino que la sojuzga, porque es más fuerte y real y conquista nuestra aprobación, como se conquista una fortaleza<sup>6</sup>. Como Spinoza dice en el *Tratado Breve* (KV), nunca somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de una cosa, sino que es la cosa misma la que en nosotros afirma o niega algo de ella. Lo falso y la lógica necesaria de su producción permanecen y su efecto continúa presente en nosotros, pero deja el centro de la escena, porque fue retrotraído de ella por una necesidad más fuerte -la de la idea verdadera-, que la conquistó.

La producción necesaria de lo falso está anclada en la imaginación, que no es pensada por Spinoza (como se deduce de lo anterior) como una *facultad* de conocer, sino como un *proceso corporal* que involucra a todos los individuos existentes, porque todos ellos, sean humanos o no, son animados en algún grado<sup>7</sup>. Todos los individuos participan de un proceso intercorporal de producción de imágenes, o lo que es igual, todos los cuerpos imaginan, pero

no todos pueden hacerlo de la misma manera, sino que lo hacen según su grado de complejidad corporal. Diré aquí, con Vinciguerra, que hay una única teoría de la imaginación en Spinoza, que se desarrolla sobre todo en el libro II de la *Ética*, en el *Tratado Teológico Político* (TTP) (sobre todo en los capítulos 1 y 2 dedicados a la profecía y al profeta), y en algunas cartas, sobre todo en la carta 17 a Pieter Balling<sup>8</sup>.

La imaginación, como proceso corporal de producción de conocimiento, tiene dos fuentes: los signos (de lo visto u oído, entre ellos, las palabras) y los sentidos<sup>9</sup>. Es un proceso de conocimiento que se da en medio de la intercorporalidad constitutiva que plantea la filosofía spinocista: el padecer, nuestra condición primera, supone el contacto con otros cuerpos en la causalidad natural del mundo. Esa condición de intercorporalidad es constitutiva de nuestra experiencia de vida y conduce a formar un conocimiento imaginativo, un conocimiento *de y en* la experiencia del mundo. Esta intercorporalidad constitutiva y la interacción necesaria con los otros individuos que se deriva de ella –con los individuos componentes del propio cuerpo y con los individuos de los otros cuerpos- implican que, en Spinoza, no hay posibilidad de plantear -siquiera heurísticamente- como punto de partida ni como punto de llegada una condición humana similar a la de un átomo,

<sup>8</sup> En esta carta Spinoza explica también cómo la imaginación puede acoplarse al entendimiento. Vinciguerra, Lorenzo: “*The prophet and the sign*”, conferencia en el Birkbeck College, mayo de 2009, disponible en <http://backdoorbroadcasting.net/2009/05/laurenzo-vinciguerra-the-prophet-and-the-sign/>

<sup>9</sup> E II, P 40, escolio II: “En virtud de todo lo antedicho, resulta claro que formamos nociones universales: primero, a partir de cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento, y por eso suelo llamar a tales percepciones ‘conocimiento por experiencia vaga’; segundo, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas. En adelante, llamaré tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, ‘conocimiento del primer género’, ‘opinión’ o ‘imaginación’; tercero, a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a ese modo de conocer lo llamaré ‘razón’ y ‘conocimiento del segundo género’”. Ver también TTP 1y 2.

<sup>5</sup> E II, P 43, escolio y 48-9.

<sup>6</sup> Moreau, *op. cit.*, p. 60.

<sup>7</sup> E II, P13, escolio: “No obstante, tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra; y por ello, para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano”.

separado del mundo y de los otros, ni esperar su conformación como una célula cerrada a los contactos constantes y variables con los que lo rodean –contactos que, por permanentes, múltiples y simultáneos, no permiten pensar en la típica separación entre un afuera y un adentro de sí, y que hacen del cuerpo una superficie porosa y un campo de inscripción de lo real que muta su esencia actual de acuerdo a los intercambios con el contexto-. El cuerpo humano es un compuesto estructurado de partes o de múltiples individuos complejos, cada uno de los cuales es capaz de producir y recibir múltiples afecciones, es decir, producir y recibir múltiples efectos de múltiples maneras, que hacen compleja la idea de ese cuerpo que tiene el alma humana y que constituye su *primer* objeto del pensar<sup>10</sup>.

La intercorporalidad constitutiva en la que estamos inmersos y la idea de que aislarse significaría morir, porque todo cuerpo precisa de intercambios con otros cuerpos, que es como si lo regenerasen continuamente, implica que todos los cuerpos se relacionan *necesariamente*, se contactan y se entremezclan, y forman imágenes de esos contactos que los transforman<sup>11</sup>. Las imágenes, que son imágenes *de las cosas*, son las imágenes que el cuerpo forma al ser afectado por otros cuerpos, o lo que es igual, la imagen de esa *relación* que se produce necesariamente entre su cuerpo y otros cuerpos, en el orden común de la naturaleza. Esas imágenes corporales, *imágenes de relación* producidas en el cuerpo afectado, no reproducen su naturaleza, ni la naturaleza del otro cuerpo, ni son reflejos,

<sup>10</sup> E II, P 11 y 15. El otro presupuesto para empezar a pensar la imaginación, además de la intercorporalidad como condición constitutiva e inalienable, es que debemos entender la relación entre la producción de ideas y de relaciones intercorporales como dos planos paralelos de causalidad, en tanto no hay determinación del alma sobre el cuerpo, ni viceversa. Esto implica que, como afirma Spinoza, un cuerpo pasivo tiene como correlato necesario un alma pasiva, un alma que está menoscabada en su capacidad de pensar; mientras que un cuerpo dispuesto a afectar y ser afectado de múltiples maneras, tiene como correlato un alma dispuesta a producir ideas. Es por esta condición del cuerpo de ser el primer objeto del pensar del alma y por la no determinación que hay entre ellos que Spinoza puede pensarse como un filósofo que privilegia el materialismo, sin poder clasificarse –sólo– como un materialista.

<sup>11</sup> E II, P 13, ax. IV.

ni son copias de esos cuerpos que se contactan, sino que dan cuenta de la relación que establecen en acto y por tanto, las ideas que el alma forma a partir de esas imágenes *engloban, incluyen* tanto a la naturaleza del otro cuerpo como a la del propio, en sus estados actuales de combinación. “De ahí se sigue-dice Spinoza- que el alma humana percibe, **junto con** la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros”<sup>12</sup>, y que persistirá en afirmar la *presencia relacional* de esos cuerpos, hasta que otra afección excluya la existencia o la presencia de ese cuerpo mezclado con el propio, que hasta entonces afirmaba como presente y como afectante.

El cuerpo entonces está poblado de imágenes de otros, imágenes que lo engloban a él junto con otros y que le permiten percibirse, imágenes de relaciones con otros en la duración, imágenes que lo implican y no lo explican y que permanecen presentes hasta que otra imagen, de otras relaciones que acontezcan, las fuercen a negarse y a excluirse. El cuerpo humano entonces, no es una entidad fija, sino que “existe tal y como lo sentimos”, y lo sentimos –o existe– por imágenes que el cuerpo forma de sus relaciones y por las ideas que el alma forma de esas imágenes<sup>13</sup>. Cuando el alma considera a los cuerpos de esa manera, englobándose y perseverando en encadenarse, se dice que “imagina”<sup>14</sup>.

La imágenes que el cuerpo forma, por lo tanto, no son ilusiones, sino producciones necesarias, efectos necesarios que expresan la disposición corporal de ser afectado y de afectar. Esas imágenes no están a la espera de ideas que las confirmen o las refuten, ni son falsas por ausencia de esas ideas. Recién podrán ser consideradas errores al formarse sobre ellas ideas en el alma, porque se dice del alma que erra, pero no del cuerpo<sup>15</sup>. El alma erra cuando forma,

<sup>12</sup> E II, P 16, cor. 2. Mi subrayado.

<sup>13</sup> E II, p 13, cor.

<sup>14</sup> E II, P 17, esc.

<sup>15</sup> Sobre estas imágenes se formarán ideas inadecuadas, pero serán consideradas así, inadecuadas, en el segundo género de conocimiento, la razón, que puede distinguir entre lo verdadero y lo falso. Moreau dice que serán errores si quedan en el “vacío” de ideas. E II, P 35: “La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas”. Dem.: “En las ideas no se da nada positivo que revista la forma de la falsedad; y la falsedad no (CONTINUA)

a partir de imágenes, ideas que presentifican sin fin la existencia relacional de las cosas imaginadas, es decir, cuando no puede excluir la presencia obstinada de esas cosas que la afectan y romper así con el estado de presente continuo y absoluto con que afirma la existencia de esas cosas –aún cuando ellas ya no existan-. “Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notarais que las imaginaciones del alma, en sí misma consideradas, no contienen error ninguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre”<sup>16</sup>.

A partir de las imágenes que nos presentifican a los otros cuerpos en su relación con nosotros, el alma forma ideas que “no reproducen la figura de las cosas” sino que enfatizan y privilegian qué parte de ese cuerpo nos produjo la afección en qué parte del nuestro. Son ideas de imágenes, confusas y mutiladas, fragmentarias porque atienden a las partes corporales y las jerarquizan, que presentifican a los otros con los que ese cuerpo se relaciona, más allá de si continúan existiendo o no, y nos involucran perseverantemente en esas relaciones. Son imágenes e ideas de imágenes que son siempre en plural (porque el cuerpo humano es un compuesto de muchos cuerpos que afectan y

**(CONTINUAÇÃO DA NOTA 15)** puede consistir en una privación absoluta (efectivamente, se dice que yerran o se equivocan las almas, no los cuerpos), ni tampoco en una absoluta ignorancia, pues ignorar y errar son cosas distintas”. La idea adecuada se refiere a Dios y posee todas las propiedades de una *idea Dei*, esto es, es absoluta, perfecta, clara y portadora de certeza y conciencia de verdad. La idea inadecuada – en Dios, adecuada- implica, por el contrario, un conocimiento parcial y se refiere sólo al alma humana, aunque es tan necesaria (por la proposición 36 de la parte II de la *Ética*) como la idea adecuada. Es confusa, mutilada en el sentido de imperfecta y falsa en el sentido de privada de conocimiento verdadero.

<sup>16</sup> E II, P 17, esc.

son afectados, en tanto partes), y que distinguen *dos tiempos presentes diferentes*: el presente de las cosas que afectan al cuerpo que imagina (cosas que se afirman presentes, aún cuando su existencia sea una ficción); y la contemporaneidad que las imágenes afirman del cuerpo que las forma. Es comprensible entonces que cada uno tenga y produzca imágenes muy distorsionadas de sí, por momentos y según relaciones, imágenes de sí que se originan en virtud de la atención a las partes corporales afectadas y a su jerarquización instantánea. Esas imágenes son además una visión de los otros, en presente, de acuerdo a cómo nos afectan a nosotros, que también los fragmentan y absolutizan alguna de sus partes corporales: “...entendemos claramente cuál es la diferencia entre, por ejemplo, la idea de Pedro, que constituye la esencia del alma del propio Pedro, y la idea del mismo Pedro que existe en otro hombre, pongamos Pablo. En efecto, la primera representa directamente la esencia del cuerpo del propio Pedro, y no implica existencia sino mientras Pedro existe; en cambio, la segunda revela más bien la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro, y, por tanto, mientras dure esa constitución del cuerpo de Pablo, su alma considerará a Pedro, aunque éste ya no exista, como algo que le está presente”<sup>17</sup>.

Quisiera pensar la imaginación, en tanto proceso corporal necesario de imágenes, *como una absolutización de la propia perspectiva* dentro de un marco materialista en la teoría: es decir, el cuerpo que imagina representa las relaciones en las que está involucrado desde *su* óptica y se esfuerza por hacer que esa óptica siga siendo *presente*. Es *su* forma de presentar las relaciones que lo componen, porque en esas relaciones los términos no están en posición homologable, sino que es *ese* cuerpo imaginante quien privilegia los términos y envuelve en su contemporaneidad a los otros presentes que lo constituyen. Pero esa forma singular de presentar las relaciones en la imaginación se encuentra delimitada por una capacidad, por un grado límite material, determinado para cada cuerpo, de ser afectado por otros, que se evidencia en marcas corporales o lo que Spinoza llama *vestigia*, y a la vez, se

<sup>17</sup> E II, P 17, esc.

produce de acuerdo a leyes de la imaginación, comunes a todos los cuerpos que imaginan<sup>18</sup>. La absolutización de la propia perspectiva, la imaginación, devuelve al cuerpo que imagina no una imagen voluntarista y unificada de sí (una imagen que puede permitirle al Sujeto separarse del mundo y juzgarlo), sino muchas imágenes fragmentarias y partidas, confundidas con el contexto, jerarquizadas por partes, necesarias, que lo llevan a explorar cuáles son sus límites, cuántas y qué calidad de marcas corporales de otros puede recibir, producir y concatenar. Éste es un límite de marcación corporal que se produce en (y que da forma a) su cuerpo, que es determinado para cada quien y que lo individualiza<sup>19</sup>. Ese límite no puede ser pensado como si fueran meras “percepciones mentales”, sino como un campo material de inscripciones posibles de la realidad en él, un campo a ser experimentado en la duración por el Sujeto en cuestión. Ese límite a explorar lo individualiza, y hace de ese cuerpo un campo surcado, en el que la realidad relacional en la que ese Sujeto participa se inscribe, materialmente, al dejarle inscritas las huellas de las interacciones que lo

<sup>18</sup> Los *vestigia*, marcas en las partes blandas del cuerpo (E II; P 13, ax. 5) son analizados aquí principalmente desde la óptica de la repetición, pero son también cambio, como se lee en la demostración de E II, P 17. Gertrud Jung -de quien extraigo la idea de la imaginación como “absolutización de la propia perspectiva”, aunque aquí bajo el influjo de una lectura deudora del estructuralismo-, establece en su artículo “*Die Affektenlehre Spinozas*”, publicado en *Kant Studien* 32, Berlín, 1927, al menos dos leyes de la imaginación: asociación y reproducción. La ley de la reproducción (E II, P 17) implica que en tanto el alma forma una idea de la afección de su cuerpo, pondrá también la idea de un cuerpo externo existente afectante, que retendrá mientras permanezca la afección y mientras otra idea no excluya su existencia. Mientras que la ley de la reproducción no parece encerrar ninguna idea objetiva de tiempo, en tanto el cuerpo supondrá presente al cuerpo afectante mientras permanezca afectado por él, independientemente de si el cuerpo afectante sigue existiendo o no, la ley de asociación (E II, P 18) introduce la concepción relativa de tiempo a la propia experiencia del cuerpo, en tanto se producirán encadenamientos entre los objetos afectantes, a partir del cuerpo afectado. A esta concepción propia del tiempo le llama Spinoza, memoria.

<sup>19</sup> Esa individualización puede pensarse bajo el concepto *ingenium* en Spinoza. Al respecto, ver Moreau, P-F., “*El concepto de ingenium en la obra de Spinoza*” 1, en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, nro. 1, 2009, pp. 3-12.

constituyen. La imaginación en Spinoza, aquel proceso por el que el error se produce *necesariamente*, antes que un gesto deudor de la voluntad del Sujeto, como era en Descartes, pone el acento en pensar los continuos y los presentes como problema a la vez epistemológico y ontológico, anclado en la intercorporalidad: el Sujeto es primariamente la contemporaneidad de imágenes e ideas de imágenes que puede procesar y que incluye a los presentes con que dota a las cosas que afirma como existentes y afectantes, indefinidamente. La contemporaneidad subjetiva de los presentes es el primer bosquejo del tiempo en la imaginación, del que se derivan los pasados y los futuros. La palabra *encadenamiento*, que alude a las marcas e imágenes corporales que hacen a un Sujeto (que no puede pensarse como individualidad discreta y autónoma del contexto, sino como un agenciamiento durable de algunas de esas relaciones que conforman la realidad, concebida como relaciones de relaciones), tiene aquí, en este trabajo sobre lo contemporáneo y lo presente que es, una doble significación: es aquello que hila una historia individualizada de ese cuerpo, y a la vez, es la posibilidad de la repetición, de la servidumbre de ese individuo complejo a esas marcas e imágenes en las que el mundo le inscribe las relaciones en que participa. Quiero sobre todo tratar la repetición aquí.

#### VESTIGIA Y REPETICIÓN

Quisiera pensar tres figuras que Spinoza plantea al tratar la imaginación y acentuar en ellas el rol que se otorga a la repetición. Las figuras son la del soldado, el profeta y el copista.

La figura del soldado aparece, junto con la del campesino y el romano, en E II, P 18, para explicar la memoria. Dice Spinoza en la demostración: “El alma imagina un cuerpo por la siguiente causa, a saber: porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto, por obra de los vestigios de un cuerpo externo, de la misma manera que lo fue cuando ciertas de sus partes fueron impulsadas por ese mismo cuerpo exterior”. Dado que el cuerpo, por obra de esas *vestigia*, está dispuesto a que el alma imagine cuerpos en relación, y en simultáneo presente, en cuanto se le presente un cuerpo, traerá al otro afectado con él a la memoria. La memoria

aparece entonces como una concatenación de ideas a partir de *vestigia* marcados en el cuerpo<sup>20</sup>. Esa concatenación se produce según un orden que es particular a cada cuerpo afectado, un orden que es suyo, y que alude a sus hábitos y costumbres, a cómo se ordenaron las imágenes de las cosas en su cuerpo y que no se rige por semejanzas objetivas. Por ejemplo, frente a la palabra *pomum*, un romano piensa en una fruta, porque así aparecieron juntas esas dos imágenes *en su vida*, pero ante esa misma palabra *pomum*, un hambriento pensará quizá en una manzana, y San Agustín, sin duda, pensará en el pecado de querer asemejarse a Dios al quebrar su ley moral<sup>21</sup>. Ante las huellas de un caballo, un soldado pensará en un jinete y luego en guerra y luego en su país, y luego en cualquier otra cosa; pero ante esas huellas de caballo un campesino pensará en arado, en cosecha, en su familia, etc., en una concatenación de imágenes e ideas que *no tiene fin prefijado*. La memoria entonces concatena en cada quién, según sus costumbres corporales, y lo hace sin detenerse y según propios encadenamientos. El mecanismo de repetición está anclado en el cuerpo, en los trazos de los otros cuerpos, en los *vestigia*, que son marcas corporales que dejaron otros y que establecieron patrones. Esas marcas, por tanto, no son pasivas, sino que podrían definirse como trazos en el cuerpo cuyo hilado define la constitución corporal de cada quien y lo distingue: es memoria activa. La hilazón que cada quien haga de sus marcas, su memoria, no es arbitraria, sino necesaria y también suya y singular –no podría haber una memoria universal-. Podríamos llamar a esta hilazón su *ingenium*, una densa trama de memoria, anclada en la materia, que implica al cuerpo en singular, según patrones de hábito y costumbre que se le formaron a partir de los acontecimientos que son las relaciones con otros.

En la figura del profeta se da otro tipo de articulación entre *vestigia* y repetición, a través de los signos<sup>22</sup>. El profeta, una figura que en

Spinoza enlaza lo que de religioso tiene la política y lo que de político tiene la religión, forma como todos los demás una cadena propia de imágenes e ideas, en la que se incluye como central la relevación divina que le acontece. El profeta, conocedor de las afecciones de la comunidad a la que pertenece, adecuará sus relatos *interpretativos* de la revelación, sus prescripciones y mandatos a esa comunidad, en búsqueda de la efectividad del mensaje. Esto no significa pura manipulación: el profeta, muchas veces, no es más docto ni más lúcido que sus oyentes, sino que tiene una imaginación más poderosa y por eso puede articular un mensaje político-religioso que indica la constitución de su cuerpo y a la vez engloba la idea de los otros que forman la comunidad a la que se dirige, y con los que comparte una red histórica de interacciones corporales y simbólicas<sup>23</sup>. El profeta, como partícipe de la cadena de remisiones entre los *vestigia* que constituyen la historia de ese cuerpo político colectivo, podrá provocar una afección –por ejemplo, relatar una historia que involucre algún hecho vivido por ese pueblo- para dar lugar a otras afecciones derivadas de la primera, en busca de una efectiva disposición de ese cuerpo político a actuar o a obedecer.

La figura del profeta es un prototipo del poder de la imaginación, porque en ella se da un encadenamiento de distinto tipo que el que se da en la memoria: el encadenamiento de signos<sup>24</sup>. El profeta recibe por algún signo (que

(Continuação da Nota 22) Vinciguerra, Lorenzo, *Spinoza et le Signe: La Genèse de L'imagination*. J.Vrin- Paris, 2005. Para Marilena Chauí, el signo es estabilizador: “A imaginação, efeito das afecções corpóreas, move-se numa região de signos indicativos que assinalam a situação presente de nosso corpo, mas que são tomados como expressão da natureza íntima das coisas, sem relação conosco. Isto imprime aos signos uma característica própria: a instabilidade (tantas cabeças, tantas sentenças). No entanto, o signo surgira exatamente com a função de conjurar a dispersão espacial das coisas e a fragmentação temporal dos acontecimentos. Sua função era essencialmente estabilizadora. Para realizá-la, será preciso que ultrapasse a dimensão indicativa e se torne imperativo. (...) Os signos imperativos se convertem em signos revelados e sua fonte é o poder divino.” Chauí, Marilena, *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*, Ed. Brasiliense- São Paulo, 1983- pág.84/85.

<sup>23</sup> TTP, cap. 2.

<sup>24</sup> Sigo aquí a Vinciguerra, en la conferencia antes citada.

<sup>20</sup> Son ideas, como dijimos, que implican los cuerpos exteriores pero no los explican.

<sup>21</sup> San Agustín, *Confesiones*, libros II y X.

<sup>22</sup> La imagen es signo recién cuando entra en un proceso de significación, que es arbitraria: nada hay en la imagen que determine qué signo le correspondería. Ver (Continua)



puede ser una imagen, una palabra, una voz) la profecía que se le revela. Pero como esos signos de la revelación son inconstantes, necesita de un segundo signo que confirme el primero. Tanto el primer signo, la profecía en sí, como su confirmación son adecuados a la imaginación del profeta: si un profeta era campesino, es probable que los signos vinieran en la forma de bueyes y vacas; si era militar, como jefes y ejércitos; si eran magos, los signos serán estrellas. Pero además de esta necesidad de la duplicación del signo, hay otra repetición necesaria que se agrega: son los signos que el pueblo pide a los profetas, para confirmar que no son falsos. Dado que la profecía es muy inestable y que cambia de acuerdo a cada profeta, a sus opiniones, a sus disposiciones corporales actuales y a su pueblo (que también es inconstante, en tanto se regenera como cuerpo político), la necesidad del pedido de signos de confirmación por parte del pueblo al profeta no cesa<sup>25</sup>. Entre todos estos signos encadenados, el primero, el de la profecía, el segundo, el de la confirmación de la profecía y los terceros, los de control exigidos por el pueblo, hay diferididad en el tiempo y adecuación al receptor – podríamos decir que es más relevante el signo en sí que el contenido del mensaje profético<sup>26</sup>-. Las formas de encadenamiento bidireccional de los signos, entre el profeta y su pueblo, dan cuenta de la necesidad de la renovación constante del liderazgo profético y de sus mensajes, una renovación que se da según las leyes singulares de esa relación social colectiva<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Sí puede cesar la profecía y los profetas, a los que Spinoza coloca en el pasado.

<sup>26</sup> Porque éste siempre alude a prácticas y comportamientos morales que sería deseable sembrar en la comunidad –y no a contenidos especulativos–.

<sup>27</sup> Es muy sugestiva para mí la traspolación que podría hacerse de esta hipótesis spinocista de la multiplicación de las confirmaciones (y la siempre renovada necesidad de una nueva confirmación de la profecía e incluso de la legitimidad de la figura del mismo profeta, que es el “enviado” por alguien a dar un mensaje a otros y, a la vez, el primer intérprete de ese mensaje), y la historia argentina: creo que así podrían leerse también las disputas en torno a quién era el auténtico representante de Perón en el exilio y cómo interpretar el mensaje que traía el enviado. Son políticas de la sospecha que aquí aparecen bajo la apariencia de la religión.

En la figura del copista, por último, se da la relación más automática de la repetición. La figura del copista aparece en una nueva constelación de figuras, que esta vez incluye al filósofo, el comerciante, el maestro, el loro, el escéptico y el vulgo, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE). Spinoza intenta allí separar sentido y verdad, porque para él, la verdad no precisa del signo<sup>28</sup>. Dice Spinoza en ese tratado que un filósofo y un copista pueden escribir las mismas palabras en un libro, pero que el efecto de ellas será muy diferente en los dos: no obstante el hilo de las palabras (el sentido), es el mismo, sólo en el caso del filósofo –si es que está pensando y, en segundo lugar, articulando las palabras según ese pensamiento verdadero-, la verdad está presente. El copista, ejemplo del automatismo y la repetición, es comparado entonces con el comerciante, que repite una regla matemática de la proporción recordando a su maestro, sin pensar en ella, y al escéptico, que atado a convenciones sociales repite que “no afirma ni niega nada”. A estos escépticos, Spinoza recomienda –en un normativismo inusitado- que se queden mudos. Los mudos, como sabemos, quedan excluidos, entre otros, de la reunión democrática de la multitud en el *Tratado Político* (TP). Pensar, parece decir Spinoza, es articular ideas y palabras de una cierta forma, y con el sentido y las palabras se corre el riesgo de decir la verdad, pero también de repetir, automatizarse, obedecer convenciones sociales que permiten prescindir de afirmar o negar algo sobre ellas, y contar ganancias y pérdidas de dinero. El copista, emparentado con estas otras figuras de la vida cotidiana, repite sin atender a sus *vestigia*, dejándolos en un vacío de ideas, en el grado más bajo de percepción de sí y los otros cuerpos, y sin correr el riesgo de decir algo que lo involucre.

## CONCLUSIONES

Hemos pensado la imaginación como un proceso corporal de producción necesaria de efectos de conocimiento, en el que intervienen tres términos, según patrones singulares de encadenamiento: los *vestigia* o marcas

<sup>28</sup> TIE 35, 36.

corporales, las imágenes que se forman a partir de esos *vestigia* y las ideas inadecuadas. Sólo estas ideas son falsas, en tanto aparecen, desde la perspectiva de la razón, como “conclusiones sin premisas”. Lo falso se dice del alma, pero no del cuerpo, y por tanto, no son falsas ni las marcas ni las imágenes del cuerpo. Lo falso aparece como efecto necesario, en un orden de concatenación tan necesario como es el de las ideas verdaderas.

Las imágenes corporales de sí se nos presentaron como una absolutización de la *perspectiva del individuo al involucrarse en relaciones*, una absolutización que es deudora de las partes del cuerpo que intervienen en esas relaciones. En tanto en el cuerpo humano coexisten muchos individuos, se formarán muchas absolutizaciones de perspectiva individuales, muchas imágenes que implican esas partes de sí y las partes del otro cuerpo involucrado, sin explicarlas. La imagen de sí del cuerpo humano es entonces una unificación precaria e inestable de esas perspectivas individuales y fragmentarias que se producen en el cuerpo. Esa imagen de sí no es representativa ni puede serlo, porque deforma, mutila y produce un falso reconocimiento, tanto de sí como de los otros. Lo que singulariza a los cuerpos no es esa imagen de sí, ese compuesto de imágenes de los muchos individuos que nos componen, sino la ley de su concatenación y la exploración del límite de imágenes, de marcas, de *vestigia* que son posibles para cada cuerpo. Ese grado límite de *vestigia* y de las posibilidades de procesarlas y concatenarlas, no está prefijado, y fluctúa siempre entre la búsqueda del universalismo y la de capacidad de hacer que cualquier parte corporal se presente como el todo. Fluctúa siempre, es decir, entre los universales y el fetichismo.

Dentro de esa *concatenatio* singular a cada cuerpo está la repetición, como problema central de la producción necesaria de lo falso. Las tres figuras que vimos, el soldado, el profeta, el copista, que no aparecen solas sino siempre en relación a otras figuras, dan cuenta del carácter diferenciado de la repetición en cada caso y abren la puerta para pensar política *con Spinoza*: la repetición del soldado alude al subjetivismo de la memoria; la del profeta, que siembra pautas para una teoría del liderazgo, alude a la

obediencia y la superstición, pero también a lógicas de la sospecha que aparecen como “control popular de los mensajeros” que se presentan como si estuviesen ungidos por una autoridad trascendente; la del copista, por último, alude al automatismo de las palabras y de los números repetidos y a su sinsentido. Tiempo, medida, número aparecen en ellos, como en coordenadas con las que Spinoza bordea la imaginación. Todo esto, sin que hablemos *todavía* de verdad.



## SPINOZA E A ARTE

DANIEL NOGUEIRA \*

**É** marcante o silêncio de Spinoza a respeito da arte: ao longo de sua obra, encontramos apenas menções esparsas a poetas latinos, como Cícero e Ovídio, que, no entanto, certamente não indicam um interesse especial do filósofo pela literatura, mas simples referências que todo estudante de latim havia de ler. Afora isso, como observa Pierre Zaoui<sup>1</sup>, não há na lista de afetos da parte III da *Ética* nenhum afeto de ordem estética, nada que se possa relacionar imediatamente a uma experiência artística. Definitivamente, a arte não era uma preocupação filosófica para Spinoza, em marcante contraste com o que irá se passar nas filosofias do século seguinte, sobretudo no romantismo alemão, para o qual a arte constitui uma via de acesso privilegiada ao suprassensível ou mesmo a experiência fugaz de uma beatitude, de uma salvação.

Spinoza não era um artista, mas um artesão, um polidor de lentes – e um bom polidor. Colerus (1988, p. 564-5) menciona que “se dirigiam a ele de todos os lados para comprar-lhes” os microscópios e telescópios produzidos por Spinoza. Ele passava o dia alternando entre a mesa de estudos onde trabalhava suas ideias e o torno manual onde trabalhava suas lentes. O filósofo artesão teve também algum contato com o meio artístico de sua época, tendo se alojado por muitos anos na casa de pintores, em

Voorburgh e em Haia. Além disso, Colerus nos conta que depois de haver se aperfeiçoado no polimento de lentes, Spinoza se dedicou ao desenho, aprendido por conta própria, e lograva traçar bons retratos com tinta ou carvão. Ele relata ter em mãos “um livro inteiro com semelhantes retratos, no qual se encontram os de muitas pessoas distintas que lhe eram conhecidas ou que tiveram ocasião de visitá-lo” (p. 565). Por fim, sabe-se ainda que Spinoza apresentou-se no teatro municipal de Amsterdam na peça do *Eunuco* de Terêncio, onde Spinoza teria provavelmente interpretado o papel do escravo, numa montagem conduzida por seu professor de latim, Van den Enden. Com tantas ligações com as artes e o artesanato, é intrigante por que Spinoza não chegou a desenvolver uma reflexão sobre a arte; é mesmo de se perguntar, reescrevendo o título deste trabalho: Spinoza, e a arte?

É certo que a estética ou a filosofia da arte, tal como nós modernos a concebemos, ainda não existia. Alheio a essa problemática, o silêncio de Spinoza não deve, entretanto, significar uma negação do valor da arte: se ele não a reserva um lugar próprio em seu sistema, se ele não a outorga poderes especiais, a arte pode e deve ser vista através da mesma lente que o spinozismo emprega para enxergar o mundo. Em outras palavras, se não queremos fazer como aqueles que “esforçam-se por torturar as palavras da Escritura a ver se as obrigam a dizer o que, manifestamente, elas não querem dizer” (TTP, cap. II, p. 39), se não queremos ir contra a palavra de Spinoza e colocar a arte em um lugar que ela certamente não ocupa, como podemos, pelo contrário, ler seus textos para buscar elementos próprios para uma compreensão da arte, ou mesmo, para uma proposta artística? Poderia a arte cumprir uma função positiva no caminho ético que propõe Spinoza?

\* Mestrando pelo PPGF-UFRJ, com uma dissertação sobre o problema da individuação na filosofia de Spinoza, sob a orientação do prof. André Martins. Participa desde 2006 do círculo de leitura “Spinoza & a filosofia”, coordenado pelo prof. Maurício Rocha (PUC-Rio). Este texto foi apresentado em outubro de 2010 no **GT BENEDICTUS DE SPINOZA** do **XIV ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA** da **ANPOF**, em Águas de Lindóia.

<sup>1</sup> «Spinoza: des artistes sans esthétique?» In: VINCIGUERRA, L. (org.) *Quel avenir pour Spinoza?: enquête sur les spinozismes à venir*. Paris: Kimé, 2001.

Aceitando-se que a arte é, de uma forma ou de outra, um trabalho com imagens, a resposta deve passar necessariamente por uma avaliação do papel da imaginação na teoria do conhecimento spinozana, um tema que vem sendo renovado por estudos mais recentes como o de Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et les signes*. Uma corrente de interpretação mais tradicional, talvez influenciada ainda pela leitura de Schelling, estabelece uma verdadeira dicotomia entre imaginação e razão, atribuindo à imaginação um papel exclusivamente negativo – dúvida, erro, ilusão – e à razão um papel exclusivamente positivo – certeza, alegria, afirmação. Argumenta-se que, como a imaginação é a única causa de erro ou falsidade (E2P41), caberia então ao homem superá-la em razão e ciência intuitiva, cumprindo assim um progresso intelectual em direção à sua beatitude. Essa interpretação, além de atribuir a Spinoza um viés demasiado racionalista e intelectualista, comete um erro grosseiro de leitura: o que Spinoza afirma, na proposição 41 da parte II da *Ética* é que “o conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade”, não que o conhecimento de primeiro gênero seja sempre falso<sup>2</sup>. Em outras palavras, da afirmação que “todo conhecimento falso é de primeiro gênero”, pretende-se deduzir que “todo conhecimento de primeiro gênero é falso”, mas isso constitui uma falácia de conversão de silogismos. Em boa lógica aristotélica, no máximo se poderia deduzir que “alguns conhecimentos de primeiro gênero são falsos” – que é perfeitamente o que pretende a filosofia de Spinoza. Vejamos agora o escólio da proposição 17 da parte II, que é ponto central na discussão sobre o erro e a verdade da imaginação:

Daqui por diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos exteriores dessa maneira, diremos que ela os

<sup>2</sup> Se o conhecimento de primeiro gênero fosse sempre falso e inadequado, seria impossível compreender como a mente pode passar ao segundo e ao terceiro gênero: como a mente poderia conceber uma ideia verdadeira apenas a partir de ideias falsas, necessariamente falsas?

imagina. Aqui, para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (pela def. 7 da P. 1), se ela fosse livre. (E2P17S)

Ficamos tentados a ler nessas entrelinhas uma possibilidade de fundamentar a arte (e a ficção de modo geral), definindo-a como a imaginação de coisas inexistentes acompanhada do conhecimento de que essas coisas realmente não existem. Ou ainda: não poderia a criação artística ser uma imaginação livre e ativa, vislumbrada em hipótese no final desse texto? Mas não nos precipitemos para não cair no risco de uma leitura romântica de Spinoza, querendo a todo custo encontrar um lugar elevado para a arte. Antes de passar às implicações desse texto para a questão da arte, é preciso avaliar precisamente o papel que a imaginação desempenha na filosofia de Spinoza.

Assim, gostaria agora de me ater ao que parece a conclusão desse escólio quanto à verdade e a falsidade da imaginação: a mente só erra imaginando, mas não erra por imaginar. Como resume Vinciguerra, “as imagens são errantes (*vagae*), mas não erradas; enganosas, mas não falsas”<sup>3</sup>. Ou seja, a imaginação ou o ato de formar imagens só resulta em erro quando a mente mistura real e imaginário, e considera como lhe estando realmente presentes coisas que ela apenas imagina; afora isso, a imaginação é, em si mesma, uma virtude ou uma potência da mente, que se concebe por causa da estrutura [*fabrica*] da mente humana, assim como o ato de golpear é, em si mesmo, uma potência do corpo, que se concebe por causa da estrutura do

<sup>3</sup> Vinciguerra, *Spinoza et les signes*, p. 189.

corpo humano, nos termos do exemplo do escólio da proposição 59 da parte IV. O texto prossegue: “Agora, se um homem, levado pela ira ou pelo ódio, é determinado a cerrar o punho ou a mover o braço, isso ocorre porque uma só e mesma ação pode estar associada às mais diversas imagens de coisas”. Em outras palavras, o ato de golpear é, em si mesmo, uma potência do corpo, que se for provocado por um afeto alegre, contribui para essa potência, mas se provocado por um afeto triste, termina por diminuir a própria potência do corpo. Em última instância, não é o ato de golpear que é bom ou ruim, mas as causas que determinam esse ato, as imagens de coisas que contribuem para essa ação. Assim também, o ato de formar imagens não é bom nem ruim por si só, mas depende das condições que o colocam em jogo.

Spinoza continua, na mesma passagem: “podemos, assim, ser determinados a uma só e mesma ação, tanto por causa de imagens de coisas que concebemos confusamente, quanto por *imagens de coisas que concebemos clara e distintamente*” (grifo nosso). Aqui fica bastante evidente que os gêneros de conhecimento não são fases sucessivas a serem superadas uma após a outra (como pretende uma leitura intelectualista de Spinoza), mas pelo contrário, processos que se desenvolvem simultaneamente: há sempre uma imagem associada às nossas ideias, mesmo àquelas ideias de coisas que concebemos clara e distintamente, isto é, adequadamente. Não deixamos de ter imagens das coisas por conhecê-las pela razão, o que Spinoza ilustra com o famoso exemplo do sol: ao conhecer a verdadeira distância do sol, não deixamos de percebê-lo ou imaginá-lo próximo de nós (E2P35S), mas a partir de então associamos sua imagem a um conhecimento claro e distinto do sol, a uma ideia adequada do sol. Nós nunca saímos da imaginação<sup>4</sup>, e isso não é um defeito, não é uma imperfeição.

As imagens não são, em si, boas ou ruins, a imaginação é, em si, uma potência da mente.

<sup>4</sup> Sair da imaginação seria, com efeito, sair da natureza, seria deixar de ser afetado por causas externas mas “não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza” (E4P4). Compreende-se assim como o sábio não é um homem sem afetos, imperturbável e impassível, mas um homem que sabe se afirmar nos e pelos seus afetos.

Uma observação do *Tratado teológico-político* a respeito da imaginação dos profetas dimensiona a força dessa potência: “[...] com palavras e imagens se podem compor muitas mais ideias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural” (cap. I, p. 30). Se é possível formar mais ideias imaginativas que ideias racionais, isso não quer dizer que a imaginação possa conhecer mais que a razão: simplesmente ocorre que a cada coisa é possível associar muitas imagens verdadeiras, mas apenas uma ideia adequada, a ideia que explica suas próprias causas. Assim, por exemplo, os profetas representaram Deus com diversas imagens<sup>5</sup>, algumas mais apropriadas que outras, mas só há uma ideia adequada de Deus, aquela que Spinoza busca expor na parte I da *Ética*.

Na parte II, ele descreve a gênese da imaginação e seu papel no conhecimento humano. As partes IV e V irão finalmente mostrar como a imaginação pode participar positivamente do caminho ético em direção à beatitude que propõe Spinoza. Na proposição 10 da parte V, Spinoza escreve: “durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo” – isto é, a imagens<sup>6</sup> – “segundo a ordem própria do intelecto” (E5P10). Se a imaginação não é nunca superada, é preciso encontrar uma ordem e concatenação das imagens que favoreça nossa potência, que torne as imagens alegres o mais frequentes, o mais vívidas possível, e por outro lado, que afaste ao máximo as imagens tristes. Essa ordem é a ordem própria do intelecto, que funda o conhecimento adequado ordenando as ideias segundo suas respectivas causas e associando as imagens das coisas a essas ideias adequadas. A ordem do intelecto não é outra

<sup>5</sup> A profusão de imagens diversas dos profetas é um dos temas centrais do cap. II do *Tratado teológico-político*. Veja-se também a instigante denúncia do texto anônimo *Tratado dos três impostores*: “Aqui está a contradição. Eles dizem que Deus é um espírito puro que não se parece com nada de corpóreo. Entretanto, Miqueias o vê sentado; Daniel, vestido de branco e sob a forma de um idoso; Ezequiel o vê como um fogo. Até seu espírito foi visto sob uma forma corpórea. João Batista o vê sob a forma de uma pomba; os Apóstolos, sob a forma de línguas de fogo.” (p. 66-7)

<sup>6</sup> De acordo com a definição de imagem em E2P17S, que já vimos.

senão a ordem imanente da causalidade da Natureza, que o intelecto apreende porque está, ele próprio, inserido nessa ordem. Por isso, não se pode dizer que a imaginação seja assim submetida a uma ordem exterior a ela, a qual deve conformar-se ou obedecer, mas a uma ordem interna à própria mente, que aí descobre sua liberdade. A ordem do intelecto é, assim, também a ordem da imaginação, pois trata-se na verdade de apenas uma única ordem: a ordem de toda a natureza, a ordem e a conexão das coisas, que a mente humana pode apreender, por sua própria potência, e com ela ordenar as suas ideias e suas imagens de coisas associadas a essas ideias.

Por que as imagens participam do caminho ético de Spinoza? Porque os afetos são, ao mesmo tempo, imagens na mente, enquanto considerados sob o atributo pensamento, e traços [*vestigia*] ou afecções do corpo, enquanto considerados sob o atributo extensão<sup>7</sup>. Ordenar as imagens na mente é ordenar as afecções do corpo, é ordenar os afetos do indivíduo. Assim, as imagens, tanto aquelas que a mente percebe quanto aquelas que ela mesma forma, tanto aquelas de ideias adequadas quanto aquelas de ideias inadequadas, contribuem todas intimamente com os afetos do indivíduo. É o que Spinoza ilustra em uma das poucas passagens sobre arte: “a música é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má, para o surdo” (E4Pref). A arte pode, assim, participar da medicina afetiva de Spinoza, da busca por um equilíbrio entre as partes do corpo para que nenhuma prevaleça sobre as outras e igualmente, da busca por um equilíbrio entre as ideias, para que nenhuma ocupe a mente de tal modo a não deixar espaço para a permanência de outras ideias:

O que quero dizer é que é próprio do homem sábio recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da *música*, dos jogos esportivos, do *teatro* e coisas do gênero. 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)

Assim, toda arte ou toda estética para Spinoza acabam necessariamente assimiladas em uma ética. Essa ideia é afirmada expressamente numa das poucas passagens que Spinoza escreve sobre o belo: “se, por exemplo, o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pelos olhos contribui para uma boa disposição do corpo, os objetos que causaram tal movimento são chamados de belos, sendo chamados de feios aqueles que provocam o movimento contrário” (E1Ap). A mesma desvalorização da moral em proveito da ética operada na filosofia de Spinoza se passa também com a estética: belo ou feio são afinal, apenas outros nomes para bom ou ruim, agradável ou desagradável, bem ou mal.

É justamente o fato de a imaginação não ser ultrapassada pela razão na teoria do conhecimento que funda a possibilidade e mesmo a necessidade de sua aplicação na ética. Toda ideia, inclusive as adequadas, se associa a outras imagens de tal modo que “quanto maior é o número de outras imagens a que uma imagem está vinculada, tanto mais ela se torna vívida” (E5P14). Deixada à própria sorte, a mente vaga de imagem a imagem sem encontrar rumo. É preciso intervir nesse processo, realizar um trabalho de construção de sentidos a partir das imagens, uma busca constante por novos encadeamentos de ideias, uma alquimia de afetos em imagens. Essa intervenção chama-se razão – ou seria arte? As imagens não são “pinturas mudas em um quadro” (E2P43S e E2P49S) branco da consciência, porque a imaginação não é uma faculdade de um sujeito transcendental: as imagens são as próprias afecções do corpo, consideradas sob o atributo pensamento. As imagens dão materialidade e sentido às ideias. É apenas restituindo a importância da imaginação na filosofia de Spinoza que se pode abrir espaço para pensar, minimamente, a questão da arte.

O artista seria então, como o profeta, alguém que apreende a ordem do real, embora inadequadamente, e por isso se expressa através

<sup>7</sup> Cf. a definição de imagem (E2P17S) e a definição de afeto (E3Def3).

de metáforas, palavras, imagens? Ou devemos entender o artista como um homem racional, que se vale da razão para organizar e produzir imagens associadas a ideias adequadas? Não é fácil responder. Talvez essa distinção possa mesmo valer como critério para um julgamento artístico em Spinoza: uma boa obra de arte suscita variadas imagens que podem ser associadas a ideias adequadas, a noções comuns entre o artista e o espectador, a afetos alegres. Uma arte da alegria, uma arte do comum – não poderia ser outra a proposta artística de Spinoza.



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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: 31 out 2010.

COLERUS, J. La vie de B. de Spinoza. In: SPINOZA, B. **Éthique**. Tradução de Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1988. p. 547-600.

DELEUZE, G. **Spinoza: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

SPINOZA, B. **Pensamentos metafísicos. Tratado da correção do intelecto. Ética. Tratado político. Correspondência**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção “Os pensadores”.

SPINOZA, B. **Tratado teológico-político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Marins Fontes, 2003.

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

VINCIGUERRA, L. **Spinoza et les signes: la genèse de l’imagination**. Paris: Vrin, 2005.

VINCIGUERRA, L. Suivre la voie de l’art. **Le nouvel observateur**, Paris, Hors-série, jul-ago 2009. p. 54-57.

ZAoui, P. Spinoza: des artistes sans esthétique? In: VINCIGUERRA, L. (org.) **Quel avenir pour Spinoza?:** enquête sur les spinozismes à venir. Paris: Kimé, 2001.







# SPINOZA'S REJECTION OF TELEOLOGY

EDWARD ANDREW GREETIS \*

## 1. INTRODUCTION

Teleology is a highly contested topic in Spinoza scholarship. Spinoza's discussion of teleology, which comes in Appendix 1 of the *ETHICS*, appears to be a brutal assault on the concept. At one point, he even states that "all final causes are nothing but human inventions."<sup>1</sup> Nevertheless, many commentators, such as Martin Lin, argue that Spinoza is committed to and employs teleological explanations of human action—the discussion in Appendix 1 is merely an assault on divine teleology, i.e., the notion that God had objectives in mind when creating the universe. On the other hand, Jonathan Bennett argues that Appendix 1 is an argument against all final causation; moreover, the metaphysics and philosophy of mind in the *ETHICS* show that Spinoza is committed to a rejection of all teleological explanations. Bennett concedes, however, that this exposes an inconsistency in the *ETHICS*: Spinoza argues against, and is committed to, a rejection of all teleological explanations, but his concept of *conatus*, or endeavoring, which is the basis of his moral philosophy and psychology, is used to explain human action teleologically.

Contrary to Bennett's arguments, Lin holds that not only is Spinoza not committed to a rejection of teleological explanations of human action, his account of mental content actually commits him to such explanations. In what follows, I argue, contra Lin, that Spinoza is committed to a rejection of teleology, and contra

Bennett, that Spinoza is consistent in his rejection of teleology. My argument will consist of two main parts. First, I argue that Lin misinterprets Spinoza by showing that his argument against Bennett is mistaken. Second, I aim to show that Bennett is incorrect in claiming that Spinoza is caught in an inconsistency; I argue that Spinoza not only rejects all teleology but consistently does so, i.e., I argue for a nonteleological reading of *conatus*.

## 2. WHY SPINOZA REJECTS TELEOLOGY: BENNETT'S ARGUMENT

One of Spinoza's objections against final causation in Appendix 1 is that it "completely overturns nature," that is, "that which is prior in nature it makes posterior." To borrow Bennett's analogy, teleology explains causes in terms of "pulls" (something subsequent in time explaining something prior) instead of "pushes," i.e., efficient cause determinism where, if A efficiently causes B, then B follows from A. Spinoza is arguing here that teleology is incompatible with the efficient cause determinism, which he prescribes.

Some teleological explanations, however, seem to be tenable in a world of only efficient causes. Consider the following: an idea representing a future goal, or (i) causes an action (a). This is an efficiently caused event, which can be explained teleologically. Although Spinoza would find this event untenable because his system does not allow thought and extension—two, of the infinitely many, distinct attributes of substance, or God—to interact, we can modify the explanation to work. Spinoza's parallelism doctrine holds that the order and connection of ideas is the same as the order and

\* I am currently affiliated with San Diego State University where I work on Spinoza, philosophy of science, and epistemology. My current projects involve Spinoza's theory of causation, especially his views on teleology.

<sup>1</sup> I use G. H. R. Parkinson's translation of the *ETHICS*, unless otherwise noted.

connection of things (E2P7).<sup>2</sup> Thus, for every mode of thought, there is a parallel mode of extension—there is only one substance for Spinoza, so thought and extension are merely ways of considering the same substance. So (i) could not cause (a), but (i) could cause the idea parallel to (a), and, since the order and connection is the same for ideas and matter, (a) would be caused by the physical parallel of (i). Spinoza's parallelism therefore does not rule out this kind of teleological explanation.

Bennett, nevertheless, contends that Spinoza also rejects this kind of teleological explanation. Spinoza's formulation of "appetite" and much of Part 3 of the ETHICS is explicable only if he is attempting to avoid letting anything subsequent to x explain x (Bennett, 1984: 217). For example, Spinoza's formulations of appetite and desire are nonteleological, and Bennett claims, and I agree, that it is an attempt to replace the standard Scholastic teleological conceptions of, among other things, will, appetite, and desire. Spinoza writes in E4Def7: "by the end for the sake of which we do something I understand appetite," and in E3P2S: "the decrees of the mind are simply appetites themselves." And desire is simply "appetite together with a consciousness of the appetite" (E3P9S). Appetite and desire are further identified with the actual essence of a thing (E3P7 and E3P9S). Moreover, some of Spinoza's tenets require a rejection of the kind of teleological explanation in question.

In the 'short physical treatise'<sup>3</sup> in Part 2 of the ETHICS, it is evident that the causal powers of bodies rely only on size, shape, motion and rest, etc., or intrinsic properties.<sup>4</sup> Likewise, the causal powers of ideas rely only on intrinsic properties—recall that thought and extension are

<sup>2</sup> By "order and connection," Spinoza means that every cause and effect is numerically identical in both thought and extension (Spinoza adheres to a rationalist causal theory so causation is logical deduction: if A causes B, then B follows logically from A). That is, if body A causes B, then the idea parallel to A causes the idea parallel to B.

<sup>3</sup> This treatise is found between E2P13 and P14.

<sup>4</sup> Bennett translates Spinoza's term "*formaliter*" as "intrinsic" and claims that it is the inherent features of a thing. As we will see shortly, he compares intrinsic with extrinsic, or representative features of an idea, i.e., the content or meaning of an idea. I will explain "intrinsic" and "representative" shortly. Here, his point is that representative features are not causally relevant in Spinoza's discussion in the short physical treatise.

parallel. Thus, the causal powers of ideas cannot depend on the representational content of ideas—which represent the future goals or external objects involved in the teleological explanations in question—because representational content is an extrinsic property of ideas. Bennett clarifies the concepts of intrinsic and extrinsic properties of ideas by comparing them to a page with ink on it. The page represents a map of Sussex. However, what the page and the person examining the page are intrinsically like conjures the thought "this is a map of Sussex," not what the map indirectly represents<sup>5</sup>—if the intrinsic properties did not change, the thought "this is a map of Sussex" would be the same even if Sussex never existed (Bennett, 1984: 219). Lin further elucidates why representational content is an extrinsic property of ideas by likening extrinsic properties with causal histories.<sup>6</sup> He asks us to imagine a thing and its perfect duplicate; they both have a scratch on them (what they share is intrinsic to them), but the original was scratched by an external object last July, so they each have different causal histories, which is extrinsic to them. In short, intrinsic properties are those properties a thing has regardless of its relations to other things, while extrinsic properties are relational properties—properties a thing has solely in virtue of its relation to other things.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Bennett uses "indirect representation" to indicate that it is the content of the idea that represents objects external to us. The reason he adds "indirect" is because trivially, ideas represent body states due to Spinoza's parallelism. This "representation," however, simply means that the idea is parallel to a body state. The idea parallel to a body state will include properties other than representations of external objects (including, among other things, passions; the mind's ideas retain a certain ratio of motion and rest identical to the body's ratio, which explains why the mind is a composite, individual idea of the body; and each individual idea will be a parallel of an affection of the body, meaning that the motion and rest, position, etc., of a body must have an idea parallel to it). These are the intrinsic properties of an idea. Although ideas represent, or parallel, bodies, ideas also contain representations of external objects and intrinsic properties. I will use the term "represent" as synonymous with the content of an idea.

<sup>6</sup> Bennett compares representative features with causal history as well, but I will provide Lin's elucidation.

<sup>7</sup> It may be objected that on this account of "intrinsic," motion and rest, direction, etc., are not intrinsic.

However, we can see why motion and rest, direction, etc., are intrinsic properties by imagining an x, **(TO BE CONTINUED)**

Lin summarizes Bennett's argument as follows:

1. The causal powers of bodies depend on intrinsic properties such as size, shape, and motion.
2. There is a parallelism between bodies and their properties and relations on the one hand and ideas and their properties on the other. (E2P7)
3. The causal powers of ideas depend on intrinsic properties. (1 and 2)
4. The representational properties of ideas depend upon their causal history. (E2P16Dem and C1)
5. Causal history is an extrinsic property.
6. Therefore, the causal powers of ideas do not depend upon their representational properties. (3, 4, and 5) (2006: 330)

If the argument is correct, representational properties are irrelevant to the causal powers of ideas, which rules out teleological explanations of human action of the kind in question.

### **3. MENTAL CONTENT AND PASSIVE EMOTIONS: LIN'S ARGUMENT**

Let us now turn to Lin's argument. Lin argues that Spinoza does not hold premise (3) of Bennett's argument and is therefore not committed to a rejection of teleology. He then argues that Spinoza's account of mental content commits him to teleological explanations of human action.

First, to support the claim that Spinoza does not hold premise three of Bennett's argument, Lin argues that passive emotions (*affectus*) are ideas with wide causal powers, i.e., the causal powers of passions gain some of their causal power from, and are at least partially individuated by, extrinsic properties of those emotions (2006: 337 and 339). He first shows

---

**(CONTINUATION OF NOTE 6)** which when moved by an external object  $y$  at time  $t$  is traveling at a certain velocity, and  $x$ 's perfect duplicate  $x^1$ . Both  $x$  and  $x^1$  will have the same velocity, but different causal histories ( $x$ 's velocity was due to its being moved by  $y$  at  $t$ ). Thus, the causal history (including the external object that moved  $x$  and when) is extrinsic to the velocity of  $x$  and so velocity is an intrinsic property.

that passions themselves are widely individuated by citing E4P33, where Spinoza claims that there are "as many species of each emotion as there are species of objects by which we are affected." In other words, Lin claims, passions are individuated by their external causes. Spinoza seems to provide further support for this claim in E3P56Dem. In the demonstration, he argues that we are only acted on—passively affected—insofar as we imagine (including, among other things, sense perception, memory, and induction), that is, insofar as we are affected with an emotion that "involves both our nature and the nature of an external body." Thus, the nature of each passion must "be so explained that the nature of the object by which we are affected is expressed" (E3P56Dem). Consequently, if passions express different natures, they are different passions. Spinoza concludes from this that there are as many kinds of passions as there are external objects.

Moreover, the causal powers of passions are individuated widely. Lin cites E3P56Dem and E4P5Dem as evidence. In E3P56Dem Spinoza writes:

But desire is the very essence of, or nature, of each man insofar as it is conceived to be determined, by whatever constitution he has, to do something (see p9s). Therefore, as each man is affected by external causes with this or that species of joy, sadness, love, hate, etc.—i.e. as his nature is constituted in one way or the other, so his desires vary and the nature of one desire must differ from the nature of the other as much as the affects from which each arises from one another. Therefore, there are as many species of desire as there are species of joy, sadness, love, etc. and consequently ... as there are species of objects by which we are affected. [*Lin's translation*]

And in E4P5Dem Spinoza writes:

The essence of a passion cannot be explained through our essence alone (by Defs. 1 and 2, Part 3), that is (by Prop. 7, Part 3), the power of a passion cannot be defined by the power by which we endeavour to persevere in our being, but (as was shown in Prop. 16, Part 2) it must necessarily be defined by the power of an external cause *paired (comparata)* with our own. [*Lin's translation, emphasis added*]

To understand these passages, we must briefly examine Spinoza's theory of desire, which is roughly his theory of *conatus* (I will have more to say on desire and *conatus* in the following two sections). *Conatus* is a thing's endeavor to persevere in its being (E3P6), which is "nothing other than the actual essence of the thing" (E3P7). In other words, *conatus* is the source of the causal power of a thing. And, in the passages in question, Spinoza claims that the power of a passion is our power paired with an external cause's power. Therefore, Lin concludes, "if something expresses something else's nature, then the source of its causal powers are its own nature and the nature of the other thing that it expresses" (2006: 339). Furthermore, since passions express the natures of their external causes, and the nature of a passion is its causal powers, passions have different causal powers just in case they have different kinds of external causes. Thus, passive emotions have wide causal powers, which entails that the causal powers of ideas do not depend solely on intrinsic properties of those ideas. Thus, Spinoza is not committed to a rejection of teleology: premise three of Bennett's argument is false.<sup>8</sup>

Next, Lin builds upon his previous points to argue that Spinoza is committed to teleological explanations by first arguing that all representational content involving goals, and hence teleology, would be considered inadequate ideas in Spinoza's system. Goals involve external objects or future events, which are both considered inadequate ideas by Spinoza. Ideas of external objects are inadequate because "The human mind perceives no external body as actually existing, except through the ideas of the affections of its body" (E2P26). That is, sensory experience lacks the knowledge of the external object affecting the body (E2P25) and the causal processes involved. What is more, God has the ideas of the external objects affecting our bodies and the processes involved—we do not. Lin claims that since an

adequate idea does not differ from God's idea (E2P25Dem), our ideas of external objects are inadequate. Furthermore, all temporal ideas are considered inadequate because adequate ideas must be conceived *sub specie aeternitatis*, or under a certain species of eternity (E2P44C2).

Lin then notes that passions depend on inadequate ideas, whereas actions<sup>9</sup> depend on adequate ideas (E3P3). That is not to say that nothing follows from passions; in fact, much of Part 3 of the ETHICS is devoted to explaining how our behavior is caused by passions. Thus, if behavior is motivated by ideas of future events or external objects—i.e., inadequate ideas—then that behavior is motivated by passions, or ideas with wide causal powers (Lin, 2006: 341).

Lin argues next that the content of our ideas has the same source as the causal powers of our ideas: the expressive relation they bear to the nature of their external causes (2006: 341). The content of the mind's ideas finds its source in the perception of the external causes that affect the body (the mind is the idea of the body [E2P13]). Lin argues that "the mind perceives the external causes that affect it because its ideas express the nature of those external causes" (2006: 341). To argue for this point, Lin cites E2P16 and C1. In E2P16, Spinoza argues as follows:

1. The modes by which a body is affected follow from the nature of the body affected and the nature of the affecting body. (By Ax. 1 after Cor., Lem. 3)
2. Thus, the idea of any mode by which the body is affected by an external object involves the nature of the human body and its external causes. (By Ax. 4 Part 1)
3. It follows (in E2P16C1) that we perceive the nature of very many bodies together with the nature of our body.

It is unclear what Spinoza means by the predicate "involves" in the preceding argument, but Lin claims that for the argument to be valid, it seems that "involves" denotes a relation such that "if y involves x, then if some idea represents y, then it represents x as well" (2006: 334). The content of ideas therefore has the same source as the causal powers of ideas: they are both expressions of the external objects that affect the body.

<sup>9</sup> A thing is active to the extent that it is an adequate cause of an effect and passive to the extent that it is not.

<sup>8</sup> Premise (3) of Bennett's argument follows from (1) and (2), so Lin must, and does, provide a further argument that Spinoza need not hold premise (1) of Bennett's argument. Examining this argument, however, is beyond the scope of this paper, since I will argue that Spinoza does hold premise (3) of Bennett's argument and therefore Lin's first argument is mistaken.

However, Spinoza's commitment to teleology is not yet established—content and causal powers have the same source, but they could simply be effects of a common cause. To conclude that Spinoza is committed to teleological explanations, Lin includes and provides evidence for the following conjecture: for Spinoza, the expression constitutes the perception. As explained above, the expression relation partially determines the causal powers of passions. Therefore, if the expression relation is perception, the content of an idea partially determines its causal powers, which commits Spinoza to teleological explanations of human action.

Lin's evidence for his conjecture is that it unifies and explains the following claims of Spinoza:

- a. The idea of an effect expresses the nature of the effect's cause (E3P56Dem).
- b. The perception of an effect involves perception of its cause (E2P16C1).
- c. An attribute expresses the essence of a substance (E1Def6).
- d. An attribute is what an intellect perceives of the essence of a substance, that is, the intellect perceives the essence of a substance by having an idea of an attribute (E1Def4).
- e. An idea *i* expresses the nature of some *x* just in case *i* is a cognition of *x*.<sup>10</sup>

If Lin's conjecture were correct, (a) would entail (b) and (c) would entail (d). Furthermore, the conjecture explains claim (e): Spinoza treats "cognition of" and "expresses" as synonymous because expression is perception, which is a form of cognition. With this final premise, Lin concludes that Spinoza is committed to teleological explanations of human action.

#### 4. INTRINSIC CAUSATION AND PASSIVE EMOTIONS

Lin's argument is valid, so we must look to the premises to determine if it is fair to interpret Spinoza as being committed to teleological explanations of human action. In this

<sup>10</sup> In E2P29Dem, Spinoza says, "An idea of a state of the human body does not involve adequate cognition of that body, in other words, does not adequately express its nature." (Lin's translation) Lin claims that in this passage, Spinoza treats "cognition of" and "expresses" as synonymous.

section, I will question the first premise of Lin's argument as to whether it has a basis in Spinoza's ETHICS, and I conclude it does not. (Note that premise one is a crucial premise for both the claim that Bennett's argument is false and the claim that Spinoza is committed to teleology.)

From Part 3 of the ETHICS, it seems that, at time  $t$ <sup>11</sup>, passions are individuated widely, but what about their causal powers? Lin's evidence for his claim that the causal powers of passions are individuated widely occurs in E4P5Dem and E3P56Dem. As we saw in his translation of E4P5Dem, Lin translates *comparata* as "paired." Using this translation, he determines that causal powers of a passion derive from both the person's nature and an external object's nature, i.e., the power of a passion is our power *paired* with an external object's power. Lin's translation is adequate, however, "*comparata*" is most commonly translated as "compared."<sup>12</sup> Translating "*comparata*" as "compared" seems to change the meaning of the passage—from Lin's interpretation—to the following: the power of a passion is our power *compared* with an external object's power, in other words, a passion is defined as the person's essence, or power, *as it is affected by or in relation to* an external object. The translation of "*comparata*" therefore drastically changes the meaning of the passages in question. In order to determine the proper translation of "*comparata*" and the meaning of E4P5Dem and E3P56Dem, a brief examination of Spinoza's theory of passive emotions must be undertaken.

For Spinoza, emotions are affections of the body, which help or hinder the body's power of acting (which is simultaneous in nature with mind's power of thinking [E3P28Dem]), and—given Spinoza's parallelism—the ideas of these

<sup>11</sup> I say "at time  $t$ ," because the numerically same external object can affect the numerically same person differently at different times (E3P51). Thus, diachronically, affects are not individuated widely.

<sup>12</sup> See for example, G. H. R. Parkinson, R. H. M. Elwes, and Samuel Shirley. See also, the translations of the root word "*comparare*" as it is often translated "compare," depending on the context (for example, if the context calls for it, Shirley sometimes uses "constituted," e.g., in E3P32S he translates "*Videmus itaque, cum hominum natura plerumque ita comparatum [...]*" as "We therefore see that human nature is in general so constituted [...]").

affections as well (E3Def3). Passive emotions then, are simply emotions of which we are not the adequate cause (i.e., a “cause whose effect can be clearly and distinctly perceived through itself” [E3Def1]) (E3Def3). According to Spinoza, there are three basic passive emotions<sup>13</sup>—that is, there are only three passive emotions; other emotions are species of, and can be reduced to, the three basic emotions—namely desire, pleasure, and pain.<sup>14</sup> Desire is simply a thing’s *conatus* as it relates to the mind and body, or appetite, “together with the consciousness of the appetite” (E3P9S). And pleasure and pain, we are told, are passions by which the mind passes to a greater or lesser perfection,<sup>15</sup> respectively (3P11S). Spinoza therefore defines pleasure and pain in terms of *conatus*: if our endeavor to persevere in our being is hindered, we feel pain; if our endeavor is increased, we feel pleasure. So although Spinoza claims that there are three fundamental passions, it is clear from his definitions of emotions that *conatus* is fundamental—which, as G. H. R. Parkinson remarks, “one would expect from what Spinoza has said about *conatus* and essence” (2000: 41). The fundamental nature of *conatus* becomes more evident in E3P57Dem, which reads:

pleasure and pain *are desire*, i.e., appetite, in so far as it is increased or diminished, helped or hindered, by external causes, that is (by Prop. 9, Schol., Part 3), it is the very nature of each individual. [Emphasis added]

From this passage, we learn that pleasure and pain are clearly defined in terms of desire, hence, a thing’s *conatus* is most fundamental in descriptions of passions. How does this understanding of passive emotions determine what the causal powers of passions are, i.e., how should we interpret E4P5Dem, E3P56Dem, and *comparata*?

First, the theory of passions explains what “involve” and “expressed” must mean in E3P56Dem. Recall that in this passage Spinoza claims that

<sup>13</sup> Pleasure and desire are both passive and active emotions (E3P59).

<sup>14</sup> See E3P11S, P2S, P59S, AD4DE, and AD48DE.

<sup>15</sup> Perfection is reality (E2Def6), that is, the essence of each thing in so far as it exists and operates in a certain way, without attending to its duration because essence does not involve duration (E4Pref).

passions *involve* both the nature of the external body and our body and the nature of each passion must be explained such that the nature of the object affecting us is *expressed*. From the theory of passions, we find that the passage only claims that to *explain* the nature of a passion, we must include the nature of the object by which we are affected. The passage is simply a reiteration of Spinoza’s point in E4P5Dem, which maintains that passions are not simply our essence (i.e., our essence unaffected) or cannot be explained by our essence alone. Instead, passions are our essence *as it is affected* by an external object, i.e., our nature in relation to an external object’s nature (I will further explicate this point presently).

Second, since passions are simply desire, i.e., *conatus*, i.e., essence, they must be defined by *comparing*—not *pairing*—the power of our essence with that of an external object’s power—i.e., Spinoza’s theory of passions suggests that “*comparata*” should be translated, “compared” (I explore what it means to define passions by comparing the powers of things in the subsequent section).

In other words, we cannot construe Lin’s view to accord with Spinoza’s reduction of emotions to desire. A passion is *not*—as Lin argues—something separate from the nature of a person, which receives *its* causal powers from the nature of both an external object and the person. Desire is a person’s essence and therefore cannot gain some of its causal powers from—or have its causal powers *paired* with—an external object’s powers; a thing’s causal power simply *is* its desire or essence. According to Spinoza’s definition of essence, an essence is that which, when given, the thing is necessarily posited, and when taken away, the thing is necessarily negated or that which is essential to a thing (E2Def2). From his definition we learn that if something’s causal powers, i.e., essence, change when passively affected, it would necessarily cease to exist.<sup>16</sup> However, according to Spinoza, a thing can be affected in many ways without changing its essence, i.e., without ceasing to exist, and in most cases passive emotions are one

<sup>16</sup> Note that it cannot be something’s essence to be changed; it would not be an *essential* property if the essence changed while the bearer of the essence remained the numerically same thing.

of the ways a thing can be affected without changing its essence (finite modes do change essence, or get destroyed, but they are often affected without doing so). In fact, Spinoza adds the short physical treatise in Part 2 of the ETHICS to show how things are affected while remaining the numerically same thing, which provides a basis for his theory of passions and perception in Parts 3 and 4 of the ETHICS (many propositions in Part 3 and 4 are deduced from the physical treatise). Thus, it seems that we must read Spinoza as holding that a thing does not receive any of its causal powers externally, as it would undermine the most important parts of Part 3 and 4 of the ETHICS—if persons cannot be affected without ceasing to exist, most of Spinoza's explanations of ethics and psychology are null.

Furthermore, since desire or causal power is a thing's essence, causal power cannot be individuated by external objects, as the thing's essence would change each time it was affected, which as previously argued would undermine Parts 3 and 4 of the ETHICS. This is enough to show that the first premise of Lin's argument is mistaken: passions do not have wide causal powers—Bennett is correct in thinking that Spinoza rejected all teleological explanations because causal powers rely on intrinsic properties, i.e., causal powers are a thing's essence.

#### **4.1 INTRINSIC CAUSATION AND THE REDUCTION OF PASSIVE AFFECTS TO DESIRE**

From what has been said thus far, it seems clear that causal powers depend on intrinsic properties alone, however, to clarify further my interpretation, I should explain how passions are widely individuated—which Spinoza seems to hold—despite the fact that their causal powers are not widely individuated (all causation is intrinsic) and passive emotions can be reduced to desire. Furthermore, I should elucidate the manner in which passions are defined by *comparing* an external cause with a thing's essence.

To be able to reduce all passions to desire, we must conceive of each species of passion as helping or hindering the person's power, i.e., causing pleasure or pain, a certain quantity. Indeed, Spinoza seems to suggest this in E3Pref when he claims to study the emotions as one

studies geometry<sup>17</sup> and in E4P7 when he claims that an emotion, x, can only be restrained by an emotion which is contrary to and more powerful than x. For example, love for a sibling helps one's endeavor to persevere in one's being by a certain quantity different than, say, love for a friend, but these passions are both reducible to pleasure (they are just certain levels of pleasure), which can be expressed as desire. (Note that a thing and its exact duplicate will have the same level of power regardless of what objects help or hinder its power, so causal history does not affect causal powers. For example, if the original is hindered a certain quantity by, say, being hit by a truck, its duplicate will have a different causal history, i.e., it was not hit by a truck, though they are intrinsically the same, i.e., the quantity the two are hindered is the same.) With this, we see that *comparing* a thing's power with an external object's power will explain what passive emotion will arise—that is, it will explain the quantity the thing's power is helped or hindered.

Passions may also be distinguished solely by their external causes. Spinoza writes:

all the emotions spring from desire, pleasure, or pain; or rather, that there are no emotions apart from these three, which are customarily called by various names on account of their relations and extrinsic denominations.<sup>18</sup> [AD48DE]

In other words, two distinct objects may cause, say, pleasure, and the two pleasures may be the same quantity of pleasure, but they are denoted by distinct terms because they each relate to distinct kinds of external objects. Spinoza tells us that every different object that affects us will give rise to a different passion (at time t), so even though the pain caused by being struck by a bus or car—or even getting a broken heart—may cause the same quantity of pain, we could refer to the pains by different names. Therefore, although the causal powers of passions, as we learned above, rely on intrinsic natures, i.e., the essence or desire of the thing affected and how much its *conatus* is helped or

<sup>17</sup> Spinoza's theory of identity in the short physical treatise also employs mathematical concepts, or quantity. He claims that the identity of composite bodies consists in a certain *ratio* of motion and rest.

<sup>18</sup> An extrinsic denomination is a Scholastic term referring to a relational characteristic (Parkinson, 2000: 330).

hindered, the passions themselves are widely individuated. That is, the causal powers of passions are simply desire, but to provide a complete explanation of passions, they can be termed according to their external causes.

## 5. CONATUS AND TELEOLOGY

Thus far I have shown that Lin's argument is mistaken—Spinoza is not committed to teleological explanations of human action; moreover, since all causation is intrinsic, Bennett's argument is correct and therefore Spinoza is committed to a rejection of teleology. In the ensuing section, I argue, contra Bennett, that Spinoza is not only committed to rejecting teleological explanations, he consistently does so. That is to say, I aim to show that Spinoza's employment of *conatus* is non-teleological; *conatus* follows the comprehensive efficient cause determinism of the ETHICS, which Spinoza believes to be incompatible with final causation.

According to both Lin and Bennett, the nonteleological interpretation of Spinoza presented thus far seems to commit him to a gross inconsistency: his metaphysics and philosophy of mind, which include a rejection of teleology, are inconsistent with his moral philosophy because it employs teleology. Lin remarks that to a philosopher who strived for a systematic philosophy in which metaphysical and psychological considerations are the basis of ethical conclusions, this inconsistency amounts to a profound failure (2006: 318).

Bennett claims to provide proof of this inconsistency by citing several passages, which seem to show that Spinoza's employment of the concept of *conatus* (which is the basis of his moral philosophy and psychology) is teleological—though it is formulated nonteleologically because it is identified with desire and appetite. As Bennett puts it, Spinoza's concept of *conatus* goes from appetite in E3P6, which Bennett states as a conditional: (a) “if he does it, it helps him,” to its converse: (b) “if it would help him, he does it,” which is clearly teleological.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Bennett's claims seem to be stronger than what Spinoza means in E3P6. Spinoza would not hold (a) because he recognized that people do self-destructive things. These self-destructive things, however, are due to external causes (causes external to a thing's essence) **(TO BE CONTINUED)**

Bennett's argument comes in three parts. He begins by claiming that the word “*conatur*”—which I have translated as “endeavor” and Bennett translates as “try”—is *prima facie* evidence that Spinoza employs the concept of *conatus* teleologically. Bennett then points to the fact that in E3P6Dem, Spinoza includes the phrase, “*as far as it can,*” which makes sense only if it is added to conditional (b) (not [a]); the proposition would read, “if it would help him, he will do it as far as he can.” Finally, Bennett notes that eleven propositions in Part 3 (starting with P12; the remaining propositions are derived from either P12 or P13) say “If [...], we try [...]” rather than “Only if [...], we try,” and “We try to do whatever [...]” rather than “We try to do only what [...]” (1984: 245). Each of these phrases infers facts about behavior from facts regarding the results of behavior, i.e., they all have the form of (b). I find these arguments unconvincing and will respond to them in turn.

Bennett purports that the word “*conatur*” or “try” is a teleological word. However, *conatus* is identified with appetite, which as stated in section (2), is nonteleological. Moreover, once Spinoza's argument for *conatus* is closely examined, it becomes evident that the only way it is remotely close to validity is if “*conatur*” is nonteleological. In fact, Bennett derives conditional (a)—as a possible meaning of *conatus*—from Spinoza's argument for *conatus*. The argument proceeds as follows: “nothing can be destroyed except by an external cause” (E3P4); things cannot be in the same subject if they can destroy each other; thus, each thing endeavors to persevere in its being (E3P6). If the conclusion means something like conditional (a), or if x does f, f tends towards x's preservation, the argument is much closer to validity than if the conclusion is (b), which makes the argument blatantly invalid. Likewise, Michael Della Rocca's interpretation, which renders Spinoza's

---

**(CONTINUATION OF NOTE 19)** (See E3P4 and Steven Barbone and Lee Rice, Spinoza and the Problem of Suicide, *International Philosophical Quarterly* v. 34, n. 2, p. 229-241, June 1994.). Likewise, (b) is too strong. There are many examples of people not doing what would help them. Later in this section I will point out that Michael Della Rocca has a better interpretation of E3P6, which better captures Spinoza's meaning.



argument valid, is nonteleological. He claims E3P6 means something like the following: “For each thing x, x’s state is such that, unless prevented by external causes, x will persevere in its being” (1996: 200). This principle, which is reminiscent of Newton’s first law of motion, gains support from Spinoza’s claim in E2Lem3 that “a body in motion moves until determined to rest by another body, and a body at rest remains at rest until it is determined by another to motion.”

Spinoza is a scrupulous writer who placed the utmost value on deduction, so I think in order to provide a charitable reading, we ought to take this nonteleological reading of *conatus* as far as it can go. I therefore consider the above points as *prima facie* evidence for a nonteleological account of *conatus*. What about Bennett’s claim that “as far as it can” is clearly teleological because it can only be plausibly added to (b), not (a)?

Bennett’s argument is misleading, as it seems to focus on grammar rather than meaning. He is correct in that adding “as far as it can” to (a) renders the proposition grammatically incorrect, while adding the phrase to (b) is obviously correct. However, if we do not focus on the grammar of *Bennett’s substitute* for E3P6, it seems that we can easily make sense of “as far as it can” in the proposition. For E3P6 to be both nonteleological and follow from E3P4 and E3P5,<sup>20</sup> it must mean something like (a) or Della Rocca’s interpretation. The following proposition keeps the meaning of (a) intact, while adding the phrase “as far as it can”: x does<sup>21</sup>—*as far as it can*—only beneficial, or self-preserving, things.<sup>22</sup> The essence/existence dichotomy for finite modes in the ETHICS leads me to think that “as far as it can” is meant in a nonteleological way.

Spinoza holds that essence and existence are separate for all finite modes (E1Def1, E1P24, and TP2.2)—only God’s essence and existence are the same (E1P20). For finite modes, their power to exist is infinitely surpassed by greater

<sup>20</sup> As Bennett notes, *conatus* seems to follow from E3P4; E3P5 does not seem to add to the argument.

<sup>21</sup> This assumes a premise of Spinoza’s that effects follow from the nature of existing things (E1P36).

<sup>22</sup> I wrote this sentence to accord with Bennett’s conditional (a). However, I think Della Rocca better captures the meaning of E3P6 because he takes into account the phrase “in so far as it is in itself.” It will become clear in the next paragraph why this is important.

finite modes, i.e., for any finite mode x, there is another finite mode y, which can destroy it (E4Ax, E4P3, E2Ax1, and E4P4). The need for the addition of “as far as it can” to the concept of *conatus* is now clear: a thing strives to exist but will be infinitely surpassed by the power of external causes.<sup>23</sup> While in existence, a thing will endeavor to persevere in its being but will eventually succumb to more powerful external forces and cease to exist. That is, the thing’s endeavor will be hindered and eventually overcome; hence, it will “endeavor, *as far as it can*.” We now see why Della Rocca interprets E3P6 as x’s state is such that, unless prevented by external forces, x will persevere in its being. If x were unaffected, it would persevere in its being (nothing in x’s state can cause its destruction),<sup>24</sup> but external causes can prevent it from persevering in its being. Thus, the phrase points to our lack of power and finite existence—it is not a teleological claim.

Finally, Spinoza claims “If [...], we try...” rather than “only if [...], we try [...]” and, “We try to do whatever [...],” rather than “We try to do only what,” which clearly seems teleological. Here, however, we should note that Spinoza adds the word “imagine”—e.g., “we shall endeavor to do whatever we *imagine* men to view with pleasure” (E3P29Dem<sup>25</sup>)—to each of the propositions Bennett cites. Imagination is a passive affect. When an external object affects the body, it leaves an imprint of an image (this image need not completely resemble the external cause E2P17S), and since the mind is the idea of the body (the mind and body are parallel), an idea correlate is created as well. Further note that Spinoza wanted to treat persons as all other natural phenomena and not, as it were, a “kingdom within a kingdom,”<sup>26</sup> thus, his descriptions of natural events, which follow

<sup>23</sup> Much of Parts 3 and 4, and the discussion of suicide in the ETHICS show how our power to exist can be surpassed.

<sup>24</sup> Della Rocca thinks this claim is open to counter examples, i.e., many things self-destruct. For possible counter examples concerning apparent self-destruction and arguments against these apparent counter examples see Steven Barbone and Lee Rice, *Spinoza and the Problem of Suicide*; Michael Della Rocca, p. 200-202; and Wallace Matson, *Death and Destruction in Spinoza’s Ethics*, **Inquiry**, v. 20, n. 4, p. 403-417, Winter 1977.

<sup>25</sup> My translation.

<sup>26</sup> E3Preface, TP2.3, TP2.5, and TP2.6.

efficient cause determinism, will be the same as his descriptions of events involving people. Since imagination is included in the propositions that Bennett cites, we can see that the person is passively affected, which in turn causes the person to act or behave in a certain way. For example, we find that when people are affected by an imagination (in the case of E3P29Dem, an image of what others view with pleasure), they will endeavor to do what the imagination, and their essence, entails. Thus, this is an efficiently caused event that involves the natures of a person and an external object and the results of such an interaction. This same kind of explanation is found in Spinoza's short physical treatise—e.g., “When a body in motion impinges upon another which is at rest, which it is unable to move, it is reflected” (E2Lemma3Ax2). Spinoza therefore gives a nonteleological explanation, which accords with the new science (science that works according to efficient causes) by using his understanding of the essences involved. Even if the imagination represents a future pleasure or pain, it is the intrinsic properties of the idea (not what the idea represents) that proximately cause pleasure or pain, which moves the person to behave a certain way according to both the essence of the person and the object affecting the person.<sup>27</sup>

I conclude that Spinoza's employment of *conatus* is nonteleological (as Bennett provides the strongest reasons that I am aware of, to believe that Spinoza is inconsistent). I do not purport that Spinoza is everywhere consistent with his wording regarding *conatus* but that he is not caught in any kind of profound inconsistency, that is, there is no fundamental concept or proposition in the

<sup>27</sup> Della Rocca makes a similar point. He claims that there is no future-directed endeavoring for Spinoza because the immediate idea, even if the idea is of a future pain (or pleasure), is itself painful (or pleasurable). Spinoza says as much in E3P18: “A man is affected by the image of a past or future thing with same emotion of pleasure and pain as he is by the image of a present thing.” Further, in E3P37Dem Spinoza writes that “all a man affected with pain endeavors to do is to remove that pain” (my translation). Thus, a thing's endeavor is not future-directed, i.e., teleological. I claim that if an imagination is of a future event, the part of the imagination that is “of a future event” is a representational property of the idea and therefore cannot cause behavior. However, the imagination itself, i.e., its intrinsic properties, may be the proximate cause of pleasure or pain, which will cause behavior.

ETHICS where Spinoza explicitly uses teleological explanations. Rather, throughout the ETHICS it seems that Spinoza is consistent in his attempt to reject teleology and replace the traditional Scholastic concepts with nonteleological concepts that fit with the science of his time.

## 6. CONCLUDING REMARKS

Spinoza not only rejected divine teleology but the concept of teleology in general. Much of Part 3 and 4 of the ETHICS is a remarkable attempt to replace the teleological explanations of human behavior with nonteleological, efficient cause explanations. I have argued, contra Lin, that Bennett is right in his conclusion that Spinoza is committed to a rejection of all teleology because the causal powers of things depend upon intrinsic properties only. I demonstrated that the causal powers of passions are simply a thing's essence in relation to external causes, which shows that Lin is mistaken in thinking that passions have wide causal powers. I argued further, contra Bennett, that not only is Spinoza committed to a rejection of all teleology, but he consistently rejects the concept throughout the ETHICS. I did this by trying to show that Spinoza's use of the concept *conatus* is nonteleological. And, since his formulation of *conatus* (desire, will, and appetite) is nonteleological, we ought to interpret *conatus* as an attempted replacement of the Scholastic teleological concepts. If my interpretation is correct, this is a radical and interesting rejection of teleology, which was a prevalent concept in Spinoza's time. It shows another departure in Spinoza's thought from the Scholastic Aristotelians—thought that is much closer to Thomas Hobbes and in tune with the new science. This rejection of teleology therefore has an important place in the history of philosophy and may apply to the continuing debates over teleology and efficient causation.<sup>28</sup>



<sup>28</sup> I am grateful to Steven Barbone and Liana Hill for many helpful comments.

## REFERENCES

BARBONE, Steven, and Lee RICE. Spinoza and the Problem of Suicide. **International Philosophical Quarterly**. v. 34, n. 2, p. 229-241, June 1994.

BENNETT, Jonathan. **A Study of Spinoza's Ethics**. Indianapolis: Hackett, 1984.

DELLA ROCCA, Michael. Spinoza's Metaphysical Psychology. **The Cambridge Companion to Spinoza**, ed. Don Garrett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 192-266.

LIN, Martin. Teleology and Human Action in Spinoza, **Philosophical Review**. v. 115, n. 3, p. 317-354, July 2006.

MATSON, Wallace. Death and Destruction in Spinoza's Ethics. **Inquiry**. v. 20, n. 4, p. 403-417, Winter 1977.

SPINOZA, Benedict. **Ethics**. Trans. and ed. G. H. R. Parkinson. Oxford: Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ethics; Treatise on the Emendation of the Intellect; and Selected Letters**. Trans. Samuel Shirley, ed. Seymour Feldman. Indianapolis: Hackett, 1992.

\_\_\_\_\_. **The Ethics**. Trans. R. H. M. Elwes. Kansas: Digireads.com Publishing, 2008.

\_\_\_\_\_. **Political Treatise**. Trans. Samuel Shirley. Intro. and notes Steven Barbone and Lee Rice. Indianapolis: Hackett, 2000.





# A ÚLTIMA TENTATIVA DO PARALELISMO NA INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DE ESPINOSA

ERICKA MARIE ITOKAZU \*

## DE ANTIGAS TENTAÇÕES A UMA INOCÊNCIA PERDIDA

Imagem explicativa, exemplo ilustrativo, metáfora geométrica... eis algumas das apresentações do paralelismo nos comentários sobre a filosofia de Espinosa. E podem aparecer assim, de tal modo ligeiras, porque procuram apenas esclarecer que se trata de um auxílio de leitura frente às dificuldades da obra. Talvez tão ligeiras e sutis quanto a advertência que delas se segue e que visa esclarecer sobre suas limitações ilustrativas ou apresentar alguma ressalva desta ferramenta interpretativa. De ligeirezas e sutilezas, pouco a pouco, o paralelismo parece comparecer na história do espinosismo tal qual um agente infiltrado, inserido tão sorrateiramente que, se é freqüente a sua associação direta com a filosofia espinosana, não poucas vezes o paralelismo pôde facilmente ser tomado como se fosse um dos principais figurantes na argumentação do próprio filósofo.

Tal a fortuna do termo, que poderíamos afirmar que o paralelismo é muito mais comumente conhecido pelo espinosismo que pelo sistema filosófico para o qual tal modelo geométrico fora esculpido e cuja articulação opera coerente e eficazmente, a saber, a filosofia de Leibniz. Um infortúnio que persegue o espinosismo, que de tão infiltrado e sorrateiro, mal se consegue precisar o desenrolar de sua história, sendo identificadas algumas de suas raízes já em 1675 nas interrogações que Tschirnhaus faz a Espinosa, ou ainda no século posterior, quando Jacobi publica, em 1785, suas *Cartas a Mendelssohn*, momento em que se acredita que pela primeira vez foi aplicado o termo leibniziano para a filosofia

espinosana<sup>1</sup> e cujas ressonâncias poderiam ser ainda encontradas nos estudos sobre Espinosa feitos por Sir Frederick Pollock em *Spinoza. His life and philosophy*, publicado em 1880, nos quais encontramos uma engenhosa e longa exposição do paralelismo<sup>2</sup>. De leituras e leitores, este chega

<sup>1</sup> Não é aqui nosso propósito procurar a exata datação da primeira vez em que o termo aparece associado a Espinosa, nem fazer uma análise histórica do paralelismo, bastando-nos o breve exame das ocorrências mais conhecidas. Quanto à sugestão de seu primeiro uso nas cartas de Jacobi, seguimos a referência feita por Maxime Rovere no seu trabalho “La tentation du parallelisme: un fantasme géométrique dans l’histoire du spinozisme” in *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels* organizado por Jaquet, C., Sévérac, P., Suhamy, A., Hermann, Paris, 2009.

<sup>2</sup> Pollock inicia a sua análise sobre a ordem e conexão ser a mesma nos infinitos atributos de Deus e, compreendendo pelo termo “conexão” uma “seqüência”, conclui que todos atributos têm “forma homóloga e paralela”. Para explicá-la, afirma que “uma ilustração geométrica pode ajudar a entender a concepção de Espinosa”, e apresenta-a numa detalhada exposição *meramente ilustrativa* da relação entre os tais atributos segundo, para usar suas próprias palavras, um “paralelismo universal” (Cf. p. 290, n. 237). Assim inicia-se sua ilustração: “tomemos qualquer um dos atributos semelhantemente a um plano infinito...”. Aguda e engenhosamente, porque os compreende numa homóloga ordem e “seqüência”, Pollock explica que a relação entre atributos dar-se-ia como planos paralelos entre si, eis porque tal imagem auxiliaria a compreender que os modos infinitos e finitos, tomados nesta ilustração, como se cada plano produzisse figuras (os modos infinitos e finitos) que teriam como seus homólogos outras figuras semelhantes e correspondentes nos outros atributos, ou seja, nos outros “planos paralelos”. Ao final de sua explanação, analisa as interrogações de Tschirnhaus e conclui com uma ressalva: “mas a ilustração é imperfeita, porque não há na natureza o suposto caso de figuras em diferentes planos (...): na visão de Espinosa sobre o universo, os modos correspondentes em diferentes atributos não são jamais coisas diferentes, mas a mesma coisa “expressa diferentemente”, portando não há lugar para divergência: não há infinitas ordens similares das coisas correndo paralelas uma com a outra, (CONTINUA)

\* Doutora em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, pós-doutoranda pela mesma universidade.

ao século XX não mais como derivação das inquietações de Tschirnhaus ou das missivas trocadas por Espinosa, mas como algo passível de ser diretamente demonstrado a partir do próprio texto da *Ética*, tal como encontramos no célebre trabalho de Martial Guérout no qual dedica um extenso capítulo que visa demonstrar a “dedução do intelecto de Deus e do paralelismo (Proposições 3 a 8)”<sup>3</sup>. É somente no início de nosso século que aparecem críticas a esta ferramenta interpretativa que, de inofensiva ilustração ou metáfora explicativa, passa a tornar-se “o malfadado paralelismo”<sup>4</sup>, um “fantasma geométrico”<sup>5</sup> contra o qual seria necessário mobilizar argumentos suficientes “para acabar com o paralelismo”<sup>6</sup>. Ora, podemos aqui nos perguntar de antemão, o que acontece entre os séculos XX e XXI, que o tornam ilegítimo e inaceitável como ferramenta interpretativa?

Seria possível encontrar a resposta na própria história do espinosismo e com ela lembrar que nem sempre o paralelismo veio a atender as mesmas interrogações daqueles que dele se utilizaram para interpretar a filosofia de Espinosa. De maneira muito sucinta, numa brevíssima nota de rodapé, Maxime Rovere oferece-nos uma pista:

“O século XVIII orientou o ‘espinosismo’ sobretudo na direção da problemática equivalência de Deus e a Natureza, extrapolando o sentido da expressão ‘Dei sive Naturae potentia’ (Ética, IV, P4, *dem.*).

**(CONTINUAÇÃO DA NOTA 2)** mas uma ordem em infinitas manifestações”. Pollock, S. F. *Spinoza. His life and philosophy*, Elibron, Londres, 2005, pp. 176-180.

<sup>3</sup> Guérout, M. *Spinoza, t.II, L’âme*, Aubier, Paris, 1974, pp. 47-102.

<sup>4</sup> Expressão utilizada por Marilena Chauí, na “Nota complementar nº 6 – O corolário da II, P7 e os problemas do ‘paralelismo’” da *Nervura do real*: “Evidentemente, todo quíproco suscitado pelo corolário de II, P7 vem da malfadada noção de “paralelismo” aplicada à filosofia de Espinosa”. Chauí, A. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, v.1, São Paulo, Cia. das Letras, 1999, p. 737.

<sup>5</sup> Expressão utilizada desde o título por Maxime Rovere em “La tentation du parallélisme: un fantasme géométrique dans l’histoire du spinozisme” in Jaquet, C., Séverac, P., Suhamy, A. (orgs.), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, Hermann, Paris, 2009.

<sup>6</sup> “*Pour en finir avec le parallélisme*”, este é o título de um subcapítulo do livro de Chantal Jaquet, *L’union du corps et de l’esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004.

*Mesmo Jacobi refere-se a Leibniz para alimentar uma polêmica (a querela do panteísmo) trazendo esta questão: a relação dos atributos intervém na sua análise somente como argumento secundário. O interesse desloca-se, em seguida, no século XIX, para o lugar do finito no infinito (Fichte, Hegel). O problema da relação entre corpo e mente torna-se portanto crucial para o espinosismo somente no início do século XX.”*

Segundo Rovere, é com a relevância da problemática relação corpo-mente que o paralelismo ganha lugar central, ou seja, não se trata mais de discutir o paralelismo como metáfora geométrica explicativa para a curiosa relação entre os atributos. Trata-se antes e sobretudo de uma relação bastante peculiar entre apenas dois dos atributos da substância infinitamente infinita da filosofia de Espinosa, a saber, o pensamento e a extensão, ou ainda mais especificamente, da relação de determinadas modificações finitas destes, estas coisas tão distintas e estranhas entre si: o corpo e a mente humanas. Toda a questão, no século XX, voltando-se para ou resolvendo-se por uma filosofia monista da substância única que ultrapassa o legado deixado pelo dualismo cartesiano, sem, contudo, culminar numa solução reducionista a um só dos termos cartesianos, ou seja, nela não encontraríamos a opção que reduziria tudo somente ao corpo ou à matéria, nem ao seu contrário imaterial, isto é, também as coisas não se reduziriam a fenômenos mentais ou espirituais, porquanto a singularidade da filosofia espinosana estaria no fato de manter ambas coexistentes por esta peculiar solução oferecida por um tipo específico de convivência pacífica e autônoma de ambos os campos corporal e mental, a saber, por um paralelismo psicofísico.

De fato, as mencionadas interrogações de Tschirnhaus<sup>8</sup> não versam sobre a relação entre

<sup>7</sup> Rovere, M. Obra citada, pp. 49-50.

<sup>8</sup> Nas missivas 63 e 65 endereçadas a Espinosa respectivamente por Schuller e Tschirnhaus, é o desdobramento de interrogações deste último que aparece como o ponto fundamental de dúvida que se pede para o filósofo responder reiteradamente em ambas as cartas. Parece impossível para Tschirnhaus compreender por que há infinitos atributos e qual seria a relação que manteriam entre si, o que o leva a perguntar sobre as suas decorrências, se são infinitos, por que não podemos conhecer os outros atributos além do pensamento e extensão? Ou ainda, assim considerando-os, por que não poderia haver infinitos mundos, tantos quantos infinitos atributos de Deus?

corpo e mente, muito menos se preocupam especificamente pela relação entre os atributos pensamento e extensão, pelo contrário, a demanda do missivista exige o seguir para além destes, pois o que lhe escapa justamente à compreensão é saber por que nosso conhecimento restringe-se somente a estes dois atributos e não inclui os infinitos outros. Tal também não é o caso de Frederick Pollock, que utiliza a ilustração do modelo paralelista para explicar a relação entre todos os infinitos atributos e esta lhe serve para preparar um outro campo de discussão, a saber, sobre um certo “idealismo implícito” em Espinosa<sup>9</sup>. Aqui, a problemática espinosista não se encontra na relação corpo-mente e esta não é a questão central sobre a qual se debruça, afinal, para Pollock, “o paralelismo e a mútua independência entre corpo e mente não são um mistério, mas um fato elementar”<sup>10</sup>. Eis porque Maxime Rovere pode afirmar que

*“esta metáfora geométrica remonta assim, senão aos primeiros leitores, ao menos aos primeiros difusores de Espinosa. Contudo, a despeito de sua aparição precoce, não é senão no século XX, sob a influência, entre outros, das análises de Martial Guérault, que ela toma um lugar central no espinosismo. (...) Guérault e os espinosistas apresentavam o paralelismo inicialmente como a um quadro de advertência (...) marcando com isso um sentido proibido: engajar-se nesta direção seria ir além do pensamento de Espinosa. Mas ao fazerem isto, adotaram uma figura ambivalente (...) a ilusão que lhes é comum consiste, com efeito, em crer que podemos, no limite, pensar o sistema da Ética sob o modelo do paralelismo, mas que, na verdade, isto não seria necessário. É portanto sob a forma da tentação que esta imagem se impõe na história do espinosismo até o século XX, até quanto jamais havia sido sentida como tal”<sup>11</sup>*

Ainda que nos afastemos da discussão seiscentista sobre a existência e a possibilidade de conhecimento de outros atributos além da extensão e do pensamento, e que não nos perguntemos mais sobre a antiga tentação de aproximar a filosofia de Espinosa de outras tantas, tal como fizeram nos setecentos, e que

tenhamos abandonado a tentação de um paralelismo universal dos oitocentos procurando um idealismo que lhe fosse implícito... a tentação do paralelismo pareceu, até o século XX, persistir sob o modelo psicofísico. Ora, na retomada do espinosismo do século XXI, é o reconhecimento de sua importância para a reflexão contemporânea sobre o problema da relação entre corpo e mente<sup>12</sup> que comove os intérpretes de Espinosa a reavaliar esta moldura interpretativa para, finalmente, não somente reconhecer os seus limites ilustrativos outrora tomados ingênua ou inofensivamente, mas sobretudo para refutá-lo com severas críticas. A perda da inocência no uso deste modelo interpretativo parece convidar-nos a ir além discussão da sua legitimidade e enveredar por avaliar também as suas conseqüências e efeitos deletérios.

Eis nosso ponto de partida: depois de narradas tantas histórias e expostas essas antigas tentações, nosso intento aqui será 1) seguir na análise sobre esta que foi considerada a tentação do paralelismo do século XX, a saber, o seu modelo psicofísico, e refletir sobre as conseqüências deste; 2) perguntar se a retomada contemporânea do espinosismo estaria finalmente liberta desta moldura interpretativa ou se seria possível ainda reconhecer alguma outra variação do paralelismo, algum resquício deste fantasma geométrico, em suma, uma última tentação do paralelismo.

### **O PARALELISMO PSICOFÍSICO**

De fato, apesar do termo “paralelismo” ter sido cunhado por Leibniz, a relevância de sua associação com a filosofia de Espinosa é tal que

<sup>12</sup> Retomamos aqui o argumento de Chantal Jaquet: “A persistência deste que denominamos hoje *the mind and body problem* e os contínuos debates acerca da natureza das relações entre mente e corpo explicam em grande parte o interesse atual pelo pensamento de Espinosa”, assim como as suas referências inseridas em nota correspondente: “sobre a atualidade do pensamento de Espinosa, ver *Spinoza au XXe siècle*, organizado por O. Bloch, Paris, PUF, 1993; *Quel avenir pour Spinoza? Enquêtes sur les spinozismes à venir*, sob organização de L. Vinciguerra, Paris, Kimé, 2001; ver igualmente as atas do colóquio de Cerisy consagrado a Espinosa “*Spinoza aujourd’hui*” de 20 a 30 de julho de 2002, a ser publicado pelas edições Edeka”. Ambas as citações de Chantal Jaquet são da recente publicação *La théorie Spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, organizado por C. Jaquet, P. Séverac e A. Suhamy, Hermann, Paris, 2009, p. 5.

<sup>9</sup> Cf. Pollock, S.F. Obra citada, p. 184 e seguintes.

<sup>10</sup> Pollock, S.F. Obra citada, p. 200.

<sup>11</sup> Rovere, M. Obra citada, p. 49.

Deleuze chega a afirmar que o “paralelismo” convém melhor ao sistema espinosano do que ao sistema para o qual tal palavra fora forjada, pois, ainda que Leibniz o tenha introduzido para tratar da correspondência entre séries paralelas autônomas, substâncias e fenômenos, sólidos e projeções, seu sistema invoca-o muito genericamente e pouco precisamente, dado que os princípios que regem estas séries autônomas leibnizianas são singularmente desiguais<sup>13</sup>, um deslize que não teria sido cometido por Espinosa.

E a proposição a partir da qual os comentadores defenderam a validade da aplicação que fazem deste termo leibniziano é bastante conhecida: a célebre proposição 7 da segunda parte da *Ética*, “a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. Se o argumento é posto em relevo é porque Espinosa não apenas recusa o dualismo cartesiano ao definir a extensão e o pensamento como atributos da Substância infinitamente infinita, porém, segue muito mais adiante: justamente porque dela são seus atributos, eles são infinitos em seu gênero, um não podendo limitar o outro, e porque cada um exprime uma essência eterna e infinita da única Substância, a proposição sétima da parte II da *Ética* acaba por enterrar completamente os insolúveis problemas do dualismo cartesiano: além de garantir a autonomia e independência de ambos os atributos, assegura que ao homem, dotado de um corpo como modificação finita da extensão e de uma mente como modificação finita do pensamento, não seja necessário introduzir nenhuma polêmica união substancial, hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas, nem recair em uma impossível interação entre corpo e mente tal como pela glândula pineal. Em suma, nos termos de outro comentador, “Espinosa proíbe pensar uma tal união, ou mesmo uma tal interação: eis porque o termo paralelismo convém tão bem à sua filosofia, ainda que o termo não faça parte do seu vocabulário”<sup>14</sup>.

Eis porque o paralelismo parecia ser tão caro aos comentadores: de certo modo, a imagem das paralelas pode auxiliar a não misturar aquilo

que nos é interdito mesclar, a extensão e o pensamento, permitindo criar uma imagem explicativa na qual a ordem e a conexão de ambos os atributos seriam como desdobramentos de duas séries (uma das idéias e outra das coisas) que seguiriam paralelamente, e que como tais não se entrecruzariam, mas manteriam seus pontos, numa e noutra, sempre correspondentes. E se se consideram bastante autorizados a defender o paralelismo é porque Espinosa atende a duas condições, uma geral e outra particular: primeiro, porque, “chamamos ‘paralelas’ duas coisas ou duas séries de coisas que estão *numa constante relação* tal que não haja nada em uma para a qual não haja na outra um correspondente, toda causalidade real entre as duas encontrando-se excluída”<sup>15</sup>; mas sobretudo porque, em segundo lugar, denominar “paralelas, num sentido preciso, *exige uma igualdade de princípio* entre duas séries”<sup>16</sup>. E porque não cometeria o mesmo deslize que Leibniz, muito mais que este filósofo, é Espinosa quem mereceria utilizar o termo, porquanto “a identidade de conexão não significa somente uma autonomia das séries correspondentes, mas uma isonomia, isto é, uma igualdade de princípio entre séries autônomas ou independentes”<sup>17</sup>. Assim compreendido o paralelismo, perguntemo-nos: o que significa afirmar que certas idéias *correspondem* a certos ideados? Ou ainda, o que decorre desta *isonomia* entre séries paralelas dos atributos?

Para examinar a primeira de nossas interrogações, recoloquemos aquela estranha definição geral como questão: o que significa afirmar que paralelas são séries que estão “numa *constante relação* tal que não haja nada em uma para a qual não haja na outra um correspondente”? O que entender por esta “constante relação entre” séries que não se comunicam e não mantêm entre si nenhuma “causalidade real”? E não encontraremos, no século XX, nenhum outro comentador que tenha explicado mais detalhadamente esta correspondência como uma estranha “*constante relação*” do que Martial Guérout, para quem a afirmação “a ordem e a conexão das idéias é a mesma a ordem e conexão das coisas” é analisada dando maior amplitude e alcance para os termos ‘idéia’ e ‘coisa’.

<sup>13</sup> Cf. Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, p. 96.

<sup>14</sup> Ramond, C. *Spinoza et la pensée moderne*, Paris, Hartmann, 1998, p. 123.

<sup>15</sup> Deleuze, G. Obra citada, p.95. Grifos nossos.

<sup>16</sup> Deleuze, G. Obra citada, p. 96. Grifos nossos.

<sup>17</sup> Deleuze, G. Obra citada, p. 96.



Para resumir sucintamente: entendendo por ‘coisas’ os ‘ideados’, não somente dos modos de todos os atributos, mas também das próprias idéias conquanto estas podem ser objetos de outras idéias, tal como no caso das idéias reflexivas que têm como ideados outras idéias (são idéias de idéias), o paralelismo não se reduziria à correspondência pontual entre extensão e pensamento, muito mais: além de abranger a ordem e conexão dos modos de todos os outros atributos com o pensamento, corresponderia também à ordem e conexão das próprias idéias (agora como ideados) no interior deste atributo. Para todos os casos, são os modos do pensamento que fazem convergir a correspondência, isto é, aquela estranha frase “*relação constante* tal que não haja nada em uma para a qual não haja na outra um correspondente” indica-nos que a *relação* é inteiramente cognitiva e o centro da correspondência é o atributo pensamento. Assim, Guérout apresenta o paralelismo numa forma tríplice:

“ - a *idéia* considerada como essência objetiva ou representação de uma outra coisa que não seja um modo do Pensamento. Neste aspecto a *idéia* corresponde o paralelismo extra-cognitivo;

- a *idéia* considerada como essência formal (...). Neste aspecto, a *idéia* corresponde à primeira forma do paralelismo intra-cognitivo;

- a *idéia* considerada em sua forma ou natureza, “a *idéia* da *idéia* não sendo nada outro que a forma da *idéia*”(…). Neste aspecto da *idéia* corresponde a segunda forma do paralelismo intra-cognitivo.

(...) Esses três tipos de paralelismo, em si, isto é, em Deus, não são senão um, não devem ser distintos senão por uma distinção de razão. Se, em Deus, nenhum destes paralelismos tem privilégio sobre os outros, isso não é o mesmo para a mente humana, para a qual o paralelismo intra-cognitivo, sob suas duas formas, tem um papel proeminente”<sup>18</sup>

Considerando somente esta brevíssima apresentação, uma primeira pergunta já nos traz algumas inquietações: ainda que admitíssemos este paralelismo, tão cuidadosa e preciosamente

triplicado por Guérout, ainda assim, o que nos acrescenta a afirmação de que, para a mente humana, o paralelismo intra-cognitivo tenha papel proeminente? Como não o teria, se a mente humana é ela mesma um modo do atributo do pensamento que o exprime, e, ainda mais, se toda a demonstração gueroutiana está, em primeiro lugar, justamente centralizada neste atributo, dada a *relação constante* entre os atributos ser toda ela *cognitiva*, porque é ao pensamento que correspondem todos os outros atributos (o que seria completamente distinto de afirmar que os infinitos atributos correspondam entre si); e, em segundo lugar, se a este atributo é reservado o preponderante papel de multiplicar os paralelismos, porquanto é o único capaz de produzir as suas formas derivadas *intra-cognitivas*? Assim compreendido, o que evidentemente acaba entrando em cena é a proeminência do pensamento sobre todos os outros atributos: eis o que muitos dos estudiosos afirmam encontrar na filosofia de Espinosa. E, caindo na tentação do argumento, crêem poder concluir que, destas variadas formas de paralelismos, poderíamos argüir que a potência do pensamento seria tríplice, e portanto superior à potência dos outros atributos, ainda que isso signifique um desequilíbrio no sistema<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Marilena Chaui encontra na correspondência com Tschirnhaus as controvérsias que originarão o “malfadado paralelismo”, e analisa uma construção tríplice muito próxima à exposta por Guérout, e cujas seqüelas serão absorvidas pelo idealismo alemão, porquanto “abriram caminho para que o Idealismo Alemão se sentisse em casa para interpretar a igualdade da potência de agir e da potência de pensar como prova da superioridade do pensamento e para julgar que o pensamento seria, afinal, a única e verdadeira potência de agir. Desde então, os comentadores discutem se o atributo pensamento teria uma amplitude maior do que a dos outros atributos porque sua potência seria tripla: 1) ... é uma potência de agir que produz idéias enquanto modos reais ou essências formais (as mentes); 2) ... produz essências objetivas de essências formais (ou modos reais) dos outros atributos; e, finalmente, ele é uma potência reflexiva porque as idéias produzidas enquanto seres formais (as mentes) são capazes de pensar a si mesmas como essências objetivas”. E por que “malfadado”? Porque “se se supuser que os atributos e seus modos são “paralelos”, obviamente o sistema se desequilibra, uma vez que o atributo pensamento, potência de produção de idéias, é também uma potência de reflexão, sendo, então, mais potente do que os outros e, com isso, responsável pela quebra do “paralelismo”. Chaui, M. Obra citada, pp. 736-737.

<sup>18</sup> Guérout, M. Obra citada, p. 70. Grifos do autor.

Ora, se a relevância do paralelismo *intra-cognitivo* para a *mente* humana nos soa redundante, teríamos então que admitir que a sua proeminência está na sua forma extra-cognitiva (entre idéias e modos de outros atributos, excluindo-se os do pensamento), e que o acréscimo do paralelismo estaria em garantir um princípio de inteligibilidade para todas as outras ordens atributivas. Porque corresponderiam à ordem e conexão do pensamento, eis o caminho percorrido por Guérout, este atributo tornaria inteligível a ordem de todos os outros atributos, ou seja, em nome da racionalidade, estaríamos ao fim e ao cabo subordinando os fenômenos de uns à inteligibilidade do outro<sup>20</sup>. Contudo, se atentarmos ao argumento, verificamos ainda uma segunda redundância, já que o paralelismo visa garantir que as idéias possam *ser* essências objetivas (idéias) de essências formais (coisas) *porque* existe a correspondência. É esta que lhes assegura o caminho para fora do pensamento (lembramos que se trata de uma relação *extra-cognitiva*), e estranhamente, em última instância, o paralelismo visa garantir que o atributo pensamento possa produzir idéias. E talvez o termo redundância seja um eufemismo, porque isto retiraria a própria potência de pensar do atributo pensamento, que não seria mais uma potência infinita, muito menos seria autônoma, porquanto condicionada a uma correspondência que lhe seria logicamente anterior. Ora, como poderiam crer os comentadores, ao

<sup>20</sup> E não é preciso muito esforço para verificar o estreito vínculo entre o paralelismo extra-cognitivo e a tese, tão cara para alguns comentadores, de que a *essência objetiva* é uma “representação” (basta ver o início da demonstração de Guérout que supra citamos e na qual lemos, como definição evidente, que a idéia é uma “essência objetiva ou representação de uma coisa que não seja um modo do Pensamento”), por outro lado, contudo, verificaremos o intenso esforço dedicado por estes mesmos pesquisadores para enfrentar a dificuldade em compreender como é possível que a *idéia verdadeira*, assim enraizada no paralelismo, possa ser *índice de si mesma*. Nem compreenderemos por que, nem como, seja possível utilizar o termo “representação” para construir uma epistemologia espinosana, e a partir disto pensar qualquer critério da verdade para a sua filosofia, justamente utilizando este termo, a “representação”, palavra esta que Espinosa reserva o uso *somente* para a *imaginação*, isto é, onde não produzimos idéias adequadas ou verdadeiras.

reivindicarem este *rigoroso paralelismo*, que a partir dele construir alguma superioridade do pensamento?

E desta superioridade, dentre tantos paralelismos *intra* ou *extra-cognitivos*, do pensamento consigo mesmo ou deste com os outros atributos, uma de suas linhas parece ter restado como uma paralela à margem... Se dissemos que o paralelismo vinha a resolver o problema do dualismo cartesiano ou da relação corpo-mente, já que determinadas afecções do corpo corresponderiam a determinados afetos da mente sem nenhum apelo à união substancial, nem incorrer no governo da mente sobre o corpo, e finalmente extinguindo o império da vontade ou a misteriosa ação da glândula pineal na causalidade recíproca entre ambos, agora, após prosseguirmos seguindo a senda aberta do paralelismo, as questões do corpo como que desaparecem.

Que o paralelismo nos auxiliasse a imaginar que nem a mente pode determinar um corpo a agir, nem o corpo pode determinar a mente a padecer ou pensar, porém, a que custo? Linhas que correm paralelamente e que somente se encontrariam num hipotético ponto localizado no infinito (em Deus, substância infinitamente infinita), contudo, para nós, modos finitos desta Substância única, parecem construir uma imagem clandestina: a de que corpo e mente seriam duas coisas completamente separadas (os atributos são infinitos em seu gênero, autônomos e independentes), tal a impossível interação, tal a incompreensível união. Uma vez apartados, nosso corpo e nossa mente parecem ter de carregar consigo o fardo de jamais poderem se reencontrar.

O custo parece consistir nisso: ao apartá-los indelevelmente em duas dimensões paralelas, e não havendo nenhum apelo a qualquer ação recíproca entre corpo e mente, ainda que pouco crível, tal como encontrávamos em Descartes, só nos resta seguir forjando uma outra ficção e desesperadamente procurar tecer liames que reatem pontos paralelos correspondentes de coisas para as quais se decretou nunca mais poderem se encontrar. Sem nenhum princípio unificador, dizer paralelos não é apenas apontar que não há uma interação real, mas é também decretar uma separação indelével entre corpo e

mente, para o qual paralelismo como correspondência torna-se ainda mais severo que o dualismo cartesiano. E dissemos *desesperadamente* porque há no paralelismo o risco de incorrerem num custo ainda maior: porque a correspondência ao pensamento tornou-se garantia externa de sua inteligibilidade, a ordem da extensão é abandonada a si mesma, não restando ao domínio da matéria senão o de ser realizada por uma causalidade, tão bruta quanto cega, quanto despida de sua própria condição de inteligibilidade.

### A ÚLTIMA TENTAÇÃO DO PARALELISMO

Deleuze tentou se esquivar deste problema ao interpretar “a ordem e conexão” como termos distintos, o que lhe permitiu também desdobrar o paralelismo numa forma tríplice. Um primeiro, porque haveria uma igualdade entre as duas séries independentes estabelecida pelo termo *ordem* que sustentaria a correspondência (nos seus termos, um paralelismo *epistemológico*); um segundo, pelo qual se estabeleceria uma igualdade de *princípio*, porque se trata da mesma *conexão* que regeria ambas as séries independentes correspondentes, uma *isonomia*. Eis onde Deleuze procura eliminar o problema da superioridade da mente em detrimento do corpo, pois, em se tratando da mesma conexão, “Espinosa recusa toda analogia, eminência, toda forma de superioridade de uma série sobre outra, toda ação ideal que se suporia proeminente: não há mais superioridade da mente sobre o corpo assim como do atributo pensamento sobre a extensão”<sup>21</sup>. E o comentador segue ainda mais além, porque deste segundo, calcado na isonomia, seguir-se-ia um terceiro, um “paralelismo ontológico”: “os modos de atributos diferentes não têm somente a mesma ordem e a mesma conexão, mas também o mesmo ser: são as *mesmas coisas* que se distinguem somente pelo atributo do qual elas envolvem o conceito.”<sup>22</sup>

E aqui vislumbramos uma arquitetônica completamente diversa da anterior. O paralelismo gueroultiano é duplicado, triplicado... e cada uma das suas formas (extra-cognitiva, a intra-cognitivas e suas replicações) são também séries paralelas entre si. Tal não é o caso da arquitetura

deleuziana, porque não se trata de formas de paralelismo, mas de três níveis de paralelismo que se *não seguem* “paralelamente” é porque caminham num sentido duplamente convergente: num primeiro nível, um paralelismo epistemológico (*duas séries* correspondentes); num segundo, as *duas séries* convergem em *um mesmo* princípio (a isonomia); e, finalmente, realizam-se produzindo *uma mesma coisa* (paralelismo ontológico). As linhas paralelas não se encontrariam somente no infinito, mas nos próprios modos finitos.

E porque todas elas são orquestradas pela imanência da causalidade substancial, Deleuze considera lícito construir outros percursos de convergência, estes paralelismos se entrecruzam, eis o cerne do desenvolvimento de sua estrutura interpretativa, reproduzindo outras formas de correspondências, multiplicando-as em tantas outras ordens paralelas, todas vinculadas entre si por um único conceito: a expressão. Em suas palavras: “completamente outro [com relação a Leibniz] é o modelo expressivo que se desdobra da teoria de Espinosa: modelo ‘paralelista’, implica a igualdade de duas coisas que dela exprimem uma mesma terceira, e a identidade desta terceira é tal que ela é exprimida nas duas outras. A idéia de expressão em Espinosa recolhe e funda simultaneamente os três aspetos do paralelismo.”<sup>23</sup> A expressão defendida por Deleuze muito se assemelha a uma expressão barroca, tão aberta e sem fim, quanto multiplicando-se incessantemente. E tantas ordens de paralelas aparecerão convergindo ou sobrepondo-se, mas o que mais nos cumpre aqui analisar é uma nova ordem de paralelas como veremos a seguir.

É a partir desta estrutura que Deleuze entenderá o paralelismo dos atributos como qualidades infinitas da Substância que se diferenciam nos modos, quantitativamente determinados por uma dupla-correspondência de paralelas, uma expressiva e outra inexpressiva: a expressão estaria reservada para a quantificação finita da qualidade infinita, que aparece como o grau de potência deste modo finito, agora visto como parte intensiva da natureza (*partes intra partes*); e restando, à outra, a inexpressividade caracterizada pela infinidade de modificações finitas exteriores umas às outras, as partes

<sup>21</sup> Deleuze, G. Obra citada, p. 96.

<sup>22</sup> Deleuze, G. Obra citada, p. 96. Grifos do autor.

<sup>23</sup> Deleuze, G. Obra citada, p. 97.

extensivas da natureza. Assim, a mente teria um grau de potência, uma parte intensiva, um princípio de unidade para o complexo de idéias exteriores umas às outras<sup>24</sup>, ao qual corresponderia uma potência de um corpo (sua singular proporção de movimento e repouso) como princípio de unidade de sua composição de outros corpos que se relacionam como *partes extra partes*. Assim também cada homem singular terá uma essência singular, entendida como um grau de potência que participa da eternidade, ao qual corresponderá uma existência singular entendida como sua parte extensiva, isto é, a duração aqui está subordinada também à relação *partes extra partes*. Essência e existência pertenceriam, portanto, a duas ordens distintas, por sua vez, também paralelas.

Nas palavras de Deleuze: “a existência de um modo é *constituída por partes extensivas* que, sob uma certa relação, são *determinadas a pertencer* à essência deste modo. Eis porque a duração se mede pelo tempo. (...) As partes extensivas, com efeito, são determinadas e afetadas de fora ao infinito. As partes do corpo correspondem às faculdades da mente, faculdades de experimentar afecções passivas. Também a imaginação corresponde à impressão atual de um corpo sobre outro, a memória e imaginação são verdadeiras partes da mente. (...) A mente ‘dura’ na medida em que ela *exprime a existência* atual de um corpo que dura. (...) A duração é dita em função das partes extensivas e é medida no tempo durante o qual estas partes *pertencem* à essência. Mas a essência, em si mesma, tem uma realidade ou uma existência eterna.”<sup>25</sup>

É bastante sofisticada a construção interpretativa deleuziana, aqui resumida mui superficialmente, contudo, talvez possamos afirmar que, justamente onde se funda sua estrutura interpretativa, esteja o mesmo equívoco que encontramos nas cartas de Tschirnhaus, bastante analisado por Chauí: “de onde vem a suposição de que os atributos seriam “paralelos”?

Sem dúvida, do emprego de uma idéia leibniziana para a filosofia espinosana. O que, entretanto, teria levado a essa aplicação? Muito possivelmente as seqüelas deixadas pelas cartas 63 e 65, nas quais são levantadas as dificuldades de Tschirnhaus para compreender e aceitar o escólio da *Ética* II, P7.”<sup>26</sup> Talvez possamos aqui entender porque a honestidade de Deleuze em atribuir a criação do termo a Leibniz acaba por denunciá-lo, por articular uma demasiada aproximação entre filosofias tão distintas, o que parece lhe exigir todo um capítulo dedicado a explicar a diferença entre ambas. Mas o ponto crucial do equívoco poderia muito bem ser este, indicado por Chauí: “a noção de paralelismo é *inseparável* da concepção leibniziana de expressão”<sup>27</sup>. Paralelismo e expressão, conceitos inseparáveis... Ora, não parece estar evidente na argumentação deleuziana, um caminho argumentativo que intenta bem reproduzir esta inseparabilidade, porquanto forçosamente Deleuze nos afirmara que “a idéia de expressão em Espinosa recolhe e funda simultaneamente os três aspetos do paralelismo”?

E ainda, como também vimos acima, mesmo que se especifique tal paralelismo espinosano pela causalidade imanente, pela univocidade da substância única (seu ponto de convergência no infinito) ou à identidade da coisa finita (seu ponto de convergência no finito), diferenciando-o assim do de Leibniz, cremos que Deleuze também acaba, finalmente, por aplicar um conceito de expressão alheio à filosofia espinosana. Qual seria a diferença entre o conceito de expressão num e noutro filósofo? “Para Leibniz, há expressão quando alguma relação se estabelece entre heterogêneos: é assim que o espírito pode exprimir a matéria, a mônada pode exprimir o universo, a luz pode exprimir o decréscimo da sombra e esta o da luz etc. Ora, a *marca essencial da expressão espinosana* é que ela é sempre e necessariamente *uma relação entre homogêneos*: cada atributo exprime a essência de Deus, cada modo exprime algo que pertença à essência *de seu atributo*; nenhum atributo exprime um outro, e nenhum modo exprime algo que pertença à essência de um outro atributo.”<sup>28</sup> Releiamos a argumentação deleuziana, e nela

<sup>24</sup> “Evitar-se-á de crer que a extensividade [extension] seja um privilégio da extensão [étendue]: os modos da extensão definem-se essencialmente por um grau de potência, e, inversamente, um atributo como o pensamento tem ele mesmo partes modais extensivas, as idéias que correspondem aos corpos simples”. Deleuze, obra citada, p. 174.

<sup>25</sup> Deleuze, G. Obra citada, pp. 290-291. Grifos nossos.

<sup>26</sup> Chauí, M. Obra citada, p. 737.

<sup>27</sup> Chauí, M. obra citada, p. 737.

<sup>28</sup> Chauí, M. Obra citada, p. 737.

encontraremos justamente aquele seu princípio de isonomia e o decorrente “paralelismo ontológico” como articulador da expressão entre heterogêneos: “modelo ‘paralelista’, implica a igualdade de *duas coisas* que dela *exprimem uma mesma* terceira, e a identidade *desta terceira* é tal que ela é *exprimida nas duas* outras.”<sup>29</sup> Eis porque Deleuze, após sofisticadíssima construção interpretativa, poderá afirmar que, mesmo não havendo interação causal entre modos finitos de diferentes atributos, a mente *exprime* a existência atual do *corpo*, ou ainda, e para explicitá-lo com as palavras do próprio autor: “a mente ‘dura’ na medida em que ela *exprime* a existência atual de um corpo que dura.”<sup>30</sup>

Não nos cumpre aqui, eis porque o abordamos tão superficialmente, apontar os erros de Deleuze como comentador de Espinosa, ou criticá-lo pontualmente, afinal a sua obra é menos o trabalho comentário de obra, e muito mais um encontro de filosofias. O que nos interessa salientar é que, ainda que Deleuze confira alguma dignidade ao corpo humano, recusando toda e qualquer superioridade da mente sobre o corpo, novamente nos perguntamos: preservar o paralelismo, a que custo?

“A existência de um modo é *constituída por partes extensivas* que, sob uma certa relação, são determinadas *a pertencer* à essência deste modo”, diz-nos Deleuze... “A essência não dura”, afirma-nos categoricamente, “a duração se diz em função de partes extensivas e é medida pelo tempo durante o qual estas partes pertencem a uma essência. Mas a essência, nela mesma, tem uma realidade ou uma existência eterna”<sup>31</sup>. Eis

<sup>29</sup> Deleuze, obra citada, p. 97. Grifos nossos.

<sup>30</sup> Deleuze, obra citada, pp. 290-291. Grifos nossos. E se Deleuze utiliza uma proposição espinosana para defender esta expressão entre heterogêneos (corpo e mente), ela é retirada da parte V da *Ética*, num recorte bastante preciso e justamente de onde se originam as maiores controvérsias do espinosismo sobre a eternidade, o que não trataremos aqui. Contudo, vale lembrar, que a peculiaridade deste corpo de que a mente é idéia na parte V consiste em que não se trata mais do corpo afetado pela exterioridade, mas da idéia deste corpo como necessariamente existindo em Deus, isto é, o corpo humano sob a perspectiva da eternidade.

<sup>31</sup> Deleuze, obra citada, p. 291. E talvez também possamos acrescentar aqui que definir a essência, no homem, como a sua parte intensiva e eterna, seria justamente não compreender o que está posto na *Ética* II, P10, isto é, que as coisas singulares não podem existir nem ser concebidas sem Deus, contudo, Deus *não pertence à essência delas*.

o custo: um homem novamente bipartido, não mais entre corpo e mente, mas ele mesmo cindido entre *partes intensivas* e *partes extensivas*, e o custo estaria nisso, uma anterioridade daquelas em detrimento destas; e sua essência será anterior (ontologicamente, e porque não dizer também posterior *cronologicamente*) à sua existência: toda a duração humana agora tornada *partes extra partes*, uma continuidade existencial por contigüidade temporal, o que torna incompreensível a definição da duração como continuação indefinida da existência e seu término pela ação de causas externas, ou seja, dizer *partes extra partes* significa afirmar que a dissolução vem da própria coisa, já que é constitutivamente marcada pelo selo da exterioridade. Em suma, a existência humana subordinada ao tempo, de tal sorte que, ao fim e ao cabo, sorrateiramente determinaria por isso mesmo alguma exterioridade, no fulcro mesmo da existência propriamente humana, entre a nossa essência e nossa potência de existir. Essência e existência, agora pertencentes a ordens distintas... É a densidade da duração da vida propriamente humana o que perdemos em prol de garantir alguma participação essencial na eternidade, seja lá o que quer que isso possa vir a significar.

De um lado, um ultra-cartesianismo no que diz respeito ao corpo humano (no caso gueroultiano), de outro, um pré-leibnizianismo, no que diz respeito ao conceito de expressão. Entre uma e outra paralela, é a filosofia espinosana que perdemos. Para terminar, perguntamos: será que, defendendo este novo paralelismo, agora não mais versando apenas sobre seu modelo psicofisiológico, não deixaríamos justamente escapar por entre os dedos a densidade ontológica da duração, e com ela toda a reflexão sobre a experiência da temporalidade e o pulso do *conatus* no solo da existência, justamente na qual se enraíza a vida propriamente humana? Não importa quais sejam as formas do paralelismo, o que perdemos não é somente uma compreensão correta ou legítima dos escritos de Espinosa. Muito mais grave e profundamente, perdemos toda a sua reflexão sobre o que pode um corpo e a amplitude desta investigação, mais ainda, perdemos a compreensão do que pode a duração como

resistência no perseverar na existência. Enfim, perdemos o solo sobre o qual se desenrola a potência libertária desta filosofia que ainda tem muito a nos ensinar. Um recomeço ou uma releitura sem paralelos, eis o que propomos como convite para onde quer que se dirija a reflexão do espinosismo no século XXI.



#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

CHAUI, Marilena. **A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa**, v.1. São Paulo: Cia. das Letras, 1999,

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

GUEROULT, Martial. **Spinoza, t.II, L'âme**. Aubier: Paris, 1974.

JAQUET, Chantal. **L'union du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza**. Paris: PUF, 2004.

POLLOCK, Sir Frederick. **Spinoza. His life and philosophy**. Elibron: Londres, 2005 (1ª edição 1880)

RAMOND, Charles. **Spinoza et la pensée moderne**. Paris: Hartmann, 1998.

ROVERE, Maxime. "La tentation du parallélisme: un fantasme géométrique dans l'histoire du spinozisme" in **La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels**, organizado por Jaquet, C., Sévérac, P., Suhamy, A. Hermann: Paris, 2009.



## IMPOSSIBILIDADE DA VIOLÊNCIA NA DEMOCRACIA DE ESPINOSA

FERNANDO DIAS ANDRADE \*

**T**ranscrição (donde a oralidade do texto) da palestra originalmente apresentada pelo autor em 26 de maio de 2009 na V Jornada de Filosofia e Direitos Humanos, organizada por Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd na Universidade Federal de Uberlândia:

Bom dia a todos. Eu agradeço ao convite do Luiz Felipe para participar desta reunião do nosso GT Filosofia e Direito, em mais uma Jornada de Filosofia e Direitos Humanos. É sempre um prazer rever todos os meus colegas desse GT,<sup>1</sup> especialmente porque no ano anterior eu tive um impedimento pessoal, e acabei não podendo comparecer. Felizmente, estou aqui hoje.

É uma alegria também voltar aqui para o Triângulo Mineiro, onde eu morei por um breve período. Não aqui em Uberlândia, mas em Uberaba, pertinho daqui, onde eu lecionei na Uniube, que é uma instituição privada, e na qual comecei também a minha carreira como professor de Filosofia de Direito. Foi em Franca e em Uberaba que eu iniciei o meu trabalho como professor de Filosofia do Direito, ao lado da minha atividade como doutorando em Filosofia do Direito na USP. Na época eu pesquisava Espinosa na USP e tentava inventar um curso espinosano de Filosofia do Direito em Franca e em Uberaba. De alguma maneira deu certo.<sup>2</sup>

\* Doutor em Filosofia, e doutorando em Direito, pela USP. Professor adjunto de HISTÓRIA DA FILOSOFIA na ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO (UNIFESP).

<sup>1</sup> GT FILOSOFIA E DIREITO (ANPOF), coordenado pelo Prof Milton Meira do Nascimento (FFLCH-USP). As jornadas de FILOSOFIA E DIREITOS HUMANOS, parte da atividade do GT, têm periodicidade anual.

<sup>2</sup> Lecionei FILOSOFIA JURÍDICA na FACULDADE DE DIREITO DE FRANCA em 1998 e 1999, na UNIVERSIDADE DA UBERABA (Uniube) em 1999, e ainda na FACULDADE DE DIREITO DE SÃO BERNARDO DO CAMPO (2000-2002). Uma amostra de meu projeto espinosano de abordagem filosófica do direito se acha em *Direito não é ciência: um curso espinosano de Filosofia do Direito* (em preparo; publicação prevista para 2012).

Como Luiz Felipe disse [na apresentação desta palestra], Espinosa é o centro das minhas pesquisas, é o tema da minha fala hoje. Eu tratarei do Espinosa do meu doutorado e do meu pós-doutorado, como sempre faço quando da oportunidade de apresentar um ou outro curso sobre a filosofia do direito de Espinosa. Ultimamente, tenho me interessado também pela base da metafísica espinosana. Então, nos últimos anos eu tenho tido a oportunidade de, na Unifesp, nos cursos sobre a *Ética*, aprofundar em detalhes as bases da filosofia espinosana, porque como todos nós sabemos a metafísica espinosana não é separada da sua política, e é importante fazer uma investigação dessa comunicação direta entre os conceitos.

Há uma tradição de comentadores da filosofia política de Espinosa que tanto ignora o papel de Espinosa como filósofo do direito, quanto fica muito à vontade em explicar a filosofia política espinosana por ela mesma, sem voltar à *Ética*. Isto é um erro. Na verdade, a filosofia de Espinosa é uma filosofia que não pode ser compartimentada. Espinosa escreve em diferentes livros por razões localizadas, mas sua filosofia é única, e mesmo a sua filosofia do direito é um resultado direto da sua metafísica.

Quanto a este tema, “A impossibilidade da violência na democracia de Espinosa”... Como todos nós sabemos, Espinosa é um dos primeiros grandes teóricos da democracia. Ele é o primeiro filósofo que faz uma defesa da democracia, com este nome. Antes dele, La Boétie já havia um século antes defendido isso que nós modernamente conhecemos como democracia, mas falando de uma república livre, onde todos são iguais no interesse pela construção de direitos e liberdades (não há o nome democracia no texto de La

Boétie).<sup>3</sup> O que faz Espinosa? Ele subverte toda a tradição ao defender a validade desse regime político chamado democracia, que por toda a tradição era um regime tido como o regime que deve ser evitado. Dos gregos até a modernidade – para muita gente, dos gregos até hoje –, a democracia é o pior regime que existe, é o exemplo mais concreto de um regime político que não funciona na prática, como a história mostra. O que Espinosa parece vir propor então? Não apenas não é assim, mas a democracia funciona, e funciona na prática, não é uma fabulação, não é uma construção quimérica, e é certo que tudo que Espinosa defende se baseia na experiência política; e certamente há uma democracia diferente desta que ele explica pelos outros pensadores políticos.

Então, há uma tradição de teoria político-jurídica que descreve as formas e sistemas de governo, à qual Espinosa de certa maneira se liga. Ele usa um vocabulário hobbesiano basicamente, como tantos outros no seu tempo. Utilizar um vocabulário hobbesiano significa adotar o quadro hobbesiano de concepção da fundação do Estado, mas principalmente adotar o quadro das diferentes formas de governo e dos diferentes regimes. Então, é aquela construção tripartite que vê os regimes como regime monárquico, regime aristocrático ou regime democrático e, como nós sabemos, por toda a tradição há a idéia de considerar monárquico ou aristocrático o regime que pode ser aplicado na prática. O democrático é aquele que, quando aplicado na prática, não dá certo. Bom, Espinosa vem e muda inteiramente isso. Ele usa o vocabulário hobbesiano também porque tem uma crítica à teoria do direito natural, que é, como sabemos, explorada de maneira muito precisa por Hobbes. Então, a melhor maneira de fazer uma crítica a essa tradição jusnaturalista é adotar esse vocabulário e enfrentar essa teoria que é adotada por todos os seus contemporâneos, ao apresentar pela via jusnaturalista ou por uma via jusnaturalista a base do Estado e a base da política.

Qual é a peculiaridade da democracia de Espinosa? A princípio ela não parece diferir das anteriores. Por quê? Porque ela é descrita como um regime político onde uma maioria participa

do poder. Uma maioria e não uma totalidade porque para todos os autores a totalidade é impossível. Mas uma maioria de cidadãos interessados em tomar parte no poder efetivamente participa dele: participa para a criação de direitos, para a discussão de problemas públicos, para a definição do que é o bem público, para a definição da destinação do uso do bem público e para a elaboração das leis, ou para a escolha dos magistrados legisladores que elaborarão as leis. Seja como for, é o regime da participação da maioria.

Esse regime também é marcado pela tarefa de se criar direitos. Então, de todas as atividades que podem ser realizadas por quem tem o poder na democracia, a mais desejada e por isso a mais importante e sempre presente é a tarefa de criação dos direitos, algo que formalmente se faz através dos decretos do soberano, através das autorizações do soberano, ou seja, através da lei, do que a lei permite, da elaboração da lei. Então nós temos um regime político com participação da maioria, e onde há a criação de direitos para os integrantes dessa maioria.

Ora, por que isso não funcionava segundo os autores clássicos? Isso não funcionava porque o consenso sobre o que é o bem comum, o que poderia ser um bem geral, o que é o melhor para todos, é impossível na prática. Não apenas é impossível na prática, como principalmente mesmo que um grupo muito grande, ou mesmo que uma maioria aceite compartilhar o poder (de modo que haja essa idéia de que todos estão ali tomando parte no poder, ou exercendo o poder), na verdade há uma disputa interna no grupo, que é constitutiva das relações desse grupo. Ou seja, é falso que haja consenso político, é falso que haja consenso jurídico. Cada cabeça tem uma sentença própria. Então, o que ocorre é que cada indivíduo tem seus desejos individuais muito diferentes dos desejos dos demais, e isso inviabiliza a possibilidade de se alcançar um desejo comum, de se construir um desejo comum. Mais ainda, inviabiliza a transformação de um tal desejo comum numa única vontade que se expresse idealmente numa lei. Então, a idéia de um grupo que se reúne para decidir conjuntamente seus problemas e encontrar um desejo comum, e a partir daí uma solução comum que se expresse em uma vontade na forma de lei, isso é uma fabulação. Isso é impossível, isso não existe. Por isso, dentro desse grupo quem tem

<sup>3</sup> Cf. Étienne de la Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, São Paulo, Brasiliense, 4ª ed., 1999, ISBN 9788511120097.



mais força ou quem tem mais habilidade deve tomar sozinho o poder.

Espinosa não quer adotar este modelo. Esse modelo existe, ele pode ser aplicado na prática, é assim que funciona na monarquia e na aristocracia, como ele descreve tacitamente no *TTP* e explicitamente no *Tratado político*, que é o seu último texto.<sup>4</sup> Qual é o interesse de Espinosa? É mostrar que apesar desse costume que todas as sociedades políticas sempre tiveram, de concentrar o poder nas mãos de uns, é possível viabilizar uma outra forma de poder onde não seja necessária essa disputa – e é essa forma de poder que ele tem em mente quando ele fala em democracia.

O que ocorre em Espinosa? Nós não temos, na verdade, mais uma tipologia das formas de governo, que nos apresente uma divisão tripartite entre monarquia, aristocracia e democracia, e onde o critério de distinção seja o número de pessoas no poder: um na monarquia, poucos na aristocracia e uma maioria ou todos na democracia. O que ocorre é: a existência de práticas oligárquicas, onde o poder está sempre concentrado na mão de um grupo (que é o que ocorre na monarquia e na aristocracia indistintamente – só muda a forma jurídica desta prática); e uma outra prática política que não é na verdade uma prática de Estado, que é a democracia. Uma questão interpretativa, mas quando nós vemos como Espinosa apresenta de fato a democracia nos seus textos, ela é muito diferente nos seus efeitos, no seu valor, disso que se discute nos séculos XVI e XVII, e especialmente dessa que vem da filosofia hobbesiana.

Não há, em Espinosa, uma tirania da maioria numa democracia; e não há em Espinosa um cargo sendo ocupado na democracia. No *Tratado teológico-político* ele aproxima a democracia da teocracia.<sup>5</sup> A teocracia não é

exatamente uma forma política aceitável de governo: ela é essa prática teológica cujo modelo ele tira do Estado hebraico. E quando ele está fazendo a crítica ao poder teológico e teocrático, há um momento em que ele diz: se nós precisarmos, para compreender melhor o que eu estou apresentando aqui como teocracia (o governo dos homens diretamente por Deus), por meio de uma comparação com essas formas de governo que existem hoje com as quais estamos acostumados, a melhor forma para comparar seria a democracia. Ou seja, se nós quisermos entender o que é isso que ele está chamando aqui de teocracia, uma boa forma para a comparação seria a democracia. Por quê? Qual é a relação entre uma coisa e outra? É porque em ambas, o poder é um lugar vazio; o poder é um lugar vazio porque é não ocupado por um homem.<sup>6</sup> Na monarquia você tem a figura do monarca, na aristocracia você tem a figura do conselho. Ora, quem ocupa o lugar na imagem da democracia? Ninguém. O fato de ser a multidão impede que nós personalizemos o ocupante do cargo. E por quê? Porque na prática talvez não haja o cargo. Na prática talvez não se trate de um Estado democrático, e sim uma política democrática, o que seria uma coisa completamente diferente.

Espinosa fala pouco da democracia nos seus textos. O *Tratado político* (que seria o texto onde ele falaria em mais detalhe; ele morreu bem quando começou o capítulo 11, sobre a democracia) só tem doze menções à democracia. O *Tratado teológico-político* tem dezesseis; e a *Ética* tem uma.<sup>7</sup> A primeira menção à democracia, a primeira abordagem da democracia feita por Espinosa é no *Teológico-político*, que foi o primeiro texto político que ele escreveu (ele faz aquela pausa na escrita da *Ética* para escrever esse grande texto político). Ali ele não tem uma teoria da democracia, completa; mas ali ele já tem um conceito, muito diferente do de Hobbes, e já tem essa idéia clara de que a política não é algo que

<sup>4</sup> Cf. Espinosa, *Tratado teológico-político*, São Paulo, Martins, 2ª ed., ISBN 9788533624177; e *Tratado político*, São Paulo, WMF Martins Fontes, ISBN 9788578271411.

<sup>5</sup> Cf. Espinosa, *TTP*, ed. cit., p. 257: “Uma vez que os hebreus não transferiram para ninguém o seu direito e todos eles, como numa democracia, lhe renunciaram igualmente, proclamando em uníssono “tudo o que Deus disser (sem ficar previsto nenhum intermediário) nós o faremos”, segue-se, em virtude desse pacto, que todos passaram a ser completamente iguais, a ter idêntico direito de interpelar Deus, de receber e interpretar as leis e de participar em todas as tarefas da administração do Estado.”

<sup>6</sup> Este argumento pertence a Marilena Chauí.

<sup>7</sup> Refiro-me aqui às menções explícitas à democracia que têm a ousadia de explicitar seu nome, *democracia*. Por vezes, Espinosa também se refere a esse regime pela forma mais suave: *popular*. Esta segunda forma, porém, conforme aparece no texto tem caráter predicativo e não substantivo, pelo que não alcança ontologicamente o termo *democracia*.

se reduz a um cargo, que se reduz a um bem particular; já tem a idéia clara de que a política é uma construção coletiva da *multitudo*, da multidão. Ou seja, no *Teológico-político*, Espinosa já mostra que a política é construção coletiva na sua origem: na sua origem quando ela é construída por uma multidão para ser transferida a um monarca, ou é construída por uma multidão para reduzida ao controle por um grupo, ou é construída por uma multidão para continuar com essa multidão.

Ocorre que quando se dá essa transferência, para o monarca ou para um grupo, a prática política é como que esfacelada. Por quê? Porque a multidão é separada do poder com a criação do cargo, o cargo de representante. Para Espinosa, esse momento em que eu crio o cargo do representante, a figura do representante, a figura desse que se apropria do poder na verdade, eu crio uma cisão na sociedade política que inviabiliza a liberdade. Ou seja, em Espinosa, enquanto há representação política não há liberdade política. A liberdade, inclusive para discutir publicamente quais são as necessidades e quais podem ser os direitos, a liberdade para discutir publicamente qual deve ser a vontade coletiva, depende de uma atividade direta do integrante da multidão, do cidadão (do cidadão ou do súdito). Significa isto em primeiro lugar que, se a situação atual é estarmos sob um poder monárquico ou aristocrático, então nós estamos fora da política. Significa que é preciso um retorno à essência da política. E a essência da política é justamente a sua fundação pela *multitudo*, pela união dos integrantes da multidão.<sup>8</sup> Bom, isso parece uma coisa absolutamente irreal. É irreal se nós concebemos essa união do ponto de vista, contemporâneo já, da discussão coletiva nas assembleias, de quais são os problemas públicos e como eles podem ser convertidos em lei.

Em Espinosa, a coisa é mais passional, a coisa é mais direta. Essa união se expressa não por meio de instituições, ou por meio de instrumentos; essa união se dá por meio dos

afetos. Ou seja, essa união que ele pede no *Teológico-político* para a fundação da política por uma multidão é algo que responde a um fenômeno que é explicado na *Ética*, que é a união de desejos. Não uma união de vontades: Espinosa tem todo um trabalho para anular o termo vontade no vocabulário filosófico. Mas na *Ética* ele explica longamente como funciona esse processo de união de desejos. Algo que nós conhecemos bem: todos nós somos dotados de *conatus*, ou seja, de um esforço de nos preservarmos a nós mesmos; a nossa experiência política e ética nos mostra que nós convivemos com uma série de adversários e inimigos e que, portanto, se nós dependermos só da nossa força física para sobreviver isso não dará certo.

É preciso que cada um se una com aqueles que considera que podem ser seus aliados. E por que podem ser seus aliados? Porque desejam o mesmo. Em Hobbes já havia uma construção do tipo, só que em Hobbes não havia a possibilidade de um mesmo desejo. Em Hobbes nós temos a possibilidade de, com desejos diferentes, alcançar um mesmo efeito. Espinosa constrói a idéia de um mesmo desejo. Mesmo desejo de quê? Não há modelo; mas um desejo que está sempre presente é o de aumentar a própria potência. E a forma política do desejo de aumentar a própria potência é o desejo de construir os próprios direitos. Ora, como cada pessoa é dotada desse desejo (aumentar a própria potência, aumentar a própria liberdade), ao construir a própria liberdade (que é também construir o próprio direito) será meu aliado aquele que colaborar na construção do meu direito e vice-versa. Então trata-se de construir os direitos comuns desde que seja possível fazer um acerto de desejos comuns, incutir no outro o mesmo desejo que eu tenho, ou aceitar em mim o desejo que o outro tem. É assim que se formam os grupos de aliados.

Ora, em vez de falar de um número de pessoas que daria um bom grupo de aliados, de cidadãos, Espinosa apenas mantém a noção de um grupo de aliados – independente do número: pode ser um grupo de duas pessoas, pode ser um grupo de dois milhões. Ou seja, ele não supõe um número razoável de pessoas que seria necessário para formar, por exemplo, uma cidade ou uma assembleia. Não na *Ética*. A idéia apenas é de que eu preciso da aliança; mais importante

<sup>8</sup> Trato detalhadamente deste assunto em meu texto “A essência da política: necessidade da democracia no *Tratado político* de Espinosa”, em Rita Paiva (ed.), *Filosofemas*, São Paulo, Editora da UNIFESP, ISBN 9788561673147, pp 41-80.

do que o número é essa atividade da aliança. De modo que eu posso verificar a união tanto em duas pessoas ou dez pessoas ou em dez milhões. O número pouco conta. O que mais conta é a qualidade da aliança, é a qualidade da percepção desse *conatus* e portanto a qualidade da percepção desse desejo comum. Um grupo muito grande pode ter uma melhor percepção do seu desejo comum do que um grupo muito pequeno; e vice-versa. Agora, o que é sempre necessário é perceber que esse desejo existe, perceber qual é ele, perceber que ele é comum, e persegui-lo. No campo público, isso se torna pretexto para a defesa de um direito.

*Democracia, para Espinosa, é esta prática.* Ela não é uma forma de governo exatamente. Ela é uma prática comum de um grupo (duas pessoas, dez pessoas, dez mil, dez milhões) de construção dos mesmos direitos e de perseguição, no campo público, dos mesmos desejos. Isto é democracia para Espinosa. Ele adota o conceito hobbesiano de início, para mostrar que, ao contrário do que Hobbes pensa, na democracia nós não temos a figura da representação nem a figura da privatização do poder por uma maioria. Não é isto.

No *Tratado político*, quando ele começa uma exposição do que é a democracia (nós podemos só imaginar para onde ele iria, comparando com os capítulos anteriores, que falaram da monarquia e da aristocracia), ele começa, como havia feito com a monarquia e com a aristocracia, a expor a imagem corrente, vulgarizada, do regime. E ele começa falando mal da democracia.<sup>9</sup> Bom, se ele começa falando mal da democracia, ele vai terminar justamente invertendo essa figura, e expondo o que ela é na verdade, que é o que ele havia feito com a monarquia e com a aristocracia. No começo desse seu capítulo inacabado sobre a democracia, no *Tratado político*, ele reproduz em detalhe esse modelo da democracia como uma forma de governo em que uma grande assembléia toma o poder e busca discutir o que é melhor para todas as pessoas que estão sob a jurisdição de determinado Estado. Ora, essa democracia do capítulo 11 é, todavia, uma democracia da exclusão, porque não são todas as pessoas que compõem essa assembléia: são os homens

adultos, participantes da vida econômica, que têm ligações com as famílias tradicionais do local; ou seja, a figura tradicional da elite de patrícios que compõe, independente de qualquer sociedade política. Ela só é ampliada para que os demais homens adultos nascidos no lugar participem da atividade política. Mas estão excluídos os incapazes, as crianças, os muito idosos, as mulheres, os loucos, os suicidas, os inimigos que estão presos, e assim por diante, os devedores... Todos aqueles que ou não têm capacidade jurídica para interferir na discussão pública da cidade ou do Estado, ou são virtuais inimigos do Estado. Seja como for, a democracia é um regime de exclusão como qualquer outro – nesta imagem.

O que Espinosa faria? Ele desmontaria a noção de exclusão. E o último parágrafo que restou do *Tratado político*, que é um parágrafo muito famoso (é aquele parágrafo 4 do capítulo 11), em que Espinosa explica por que as mulheres estão fora da democracia, por que elas não podem participar do governo.<sup>10</sup> E ele apresenta aquele exposição clássica naturalista que exclui as mulheres do governo. É de se supor que se este parágrafo está e se o capítulo 11 começa assim, a democracia espinosana seria uma democracia que incluiria a todos, inclusive as mulheres, inclusive os idosos, inclusive até os estrangeiros. Mas aí nós estamos só no campo da especulação. O fato é que é importante que o começo do capítulo 11 mostre uma democracia da exclusão porque essa democracia da exclusão deveria ser desmontada depois.

Então vejam, se nós pegamos os restos dos textos de Espinosa e o que restou a partir do *Tratado político*, nós temos só a princípio uma democracia à maneira tradicional. Na verdade, ela é a inversão da construção hobbesiana da democracia. *A democracia não é uma forma de governo. Ela é na verdade uma prática política direta, que é realizável qualquer que seja o regime político.* Ou seja, em Espinosa não se trata de apresentar uma tipologia das formas, qual é a melhor forma, resolver a questão de qual é a melhor forma. Trata-se de explicar que, primeiro, a política nasce como prática democrática: ela nasce como construção coletiva da *multitudo*. E

<sup>9</sup> Cf. Espinosa, *TP*, ed. cit., pp. 137-138.

<sup>10</sup> Cf. Espinosa, *TP*, ed. cit., pp. 139-140.

ela continua assim sempre, independente da forma que o governo tem. Se é irrealizável, se tem essa imagem de irrealizável na prática a forma da democracia, é porque a democracia não é uma forma de governo, e porque a idéia de modelo estatal na verdade é um instrumento oligárquico, que funciona muito bem para a defesa da monarquia e da aristocracia, e não para também a viabilização da democracia. *A democracia nada mais é do que prática direta de construção de direitos, elaborada sempre por um grupo.* E ela serve para mostrar como funciona na sua fundação a prática política.

Ou seja, onde se dá a democracia em Espinosa? A democracia se dá em qualquer lugar e a qualquer momento em que se verifique a discussão dos desejos comuns no campo político, no campo público. A democracia, portanto, é uma prática subversiva na política, porque independente do regime político, independente da vigência de um modelo de Estado, que necessariamente estabelece exclusões, necessariamente estabelece condições para o exercício de direitos, estabelece omissões de direitos, proibições de direitos, proibições de liberdades... apesar dessa exclusão, é possível criar o direito diretamente, sem a necessidade da autorização do Estado, porque em Espinosa a representação é desnecessária. É na verdade impossível do ponto de vista ético; e, do ponto de vista histórico, é ela a violência.

O que é a violência em Espinosa? A violência em Espinosa é uma coisificação do homem. É tratar o homem como se fosse uma coisa. É violentar a sua natureza. Ou seja, é qualquer ação que vá contra o que é desejado por um indivíduo. E o indivíduo pode desejar o que quer? Ele deseja o que quer. O que é a violência contra o indivíduo? É qualquer ação que vá contra isso. Então, nós sabemos que em Espinosa não há nenhum tipo de avaliação moral dessas ações políticas; só há uma descrição ética do que o homem é: o homem é um ser desejante, e violência contra o homem é tudo que vai contra o seu *ethos*, o seu caráter, o seu desejo em suma.

Se a política tem essa fundação democrática, se é da essência da política nascer democrática (e aí ela pode ser depois vituperada a ponto de se transformar num regime de exclusões), qual é o lugar da violência na democracia? Ora, se a democracia for concebida

ou fosse concebida como um regime político, ela seria aí um regime de exclusão, que é o que aparece na imagem da democracia. Nestes termos, é compreensível que a violência tivesse um papel dentro da democracia, porque ela teria um papel dentro do regime, como em qualquer caso de regime político. Ou o regime em si, por meio da prática da privatização do poder, ou da representação, já trata-se de uma violência contra o cidadão ou contra o sujeito ético, ou, ao converter-se numa das formas oligárquicas, e ao institucionalizar, viver, a separação entre patrícios e peregrinos, entre cidadãos e não-cidadãos, e constituir a condição do cidadão num direito (que é passível até de sucessão), aí sim nós conceberíamos uma imagem ideológica da política, em que ela deve ser inacessível ao cidadão, em que deve ser um bem apenas concedido pelo poder. Ou seja, nós restituímos a idéia de uma fundação transcendente do poder.

Espinosa está eliminando qualquer construção transcendente de poder. O poder, inclusive o poder político, tem de ser imanente, como expressão do desejo de cada indivíduo. Portanto, a prática política só existe na realidade como prática livre, como prática ética, enquanto se dá no interior da democracia. Pode-se dizer, no limite, que a prática do Estado, a prática de comando e de governar do Estado não é política; ela é outra coisa. E que as relações sociais diretas entre os indivíduos é que são relações políticas. Espinosa vê a vida da política, ele vê a vida da prática política. E é por isso que ele considera que na democracia o essencial é a construção dos direitos, porque essa construção dos direitos é feita no terreno da ética na verdade, não depende da autorização do Estado.

Ora, que violência então é impossível na democracia espinosana? Não é que na democracia espinosana eu tenha uma sociedade sem crises e sem cisões. Eu tenho, e eu tenho necessariamente inclusive porque, como mostra Espinosa, toda sociedade humana e toda sociedade política é marcada por diferentes interesses. Então, o que leva as pessoas à discussão pública? São as diferenças. O que leva as pessoas à discussão pública é justamente a oposição de vontades e de interesses. É portanto um confronto, quando as pessoas têm interesses conflitantes ou parecem ter interesses

conflitantes. O que mostra Espinosa? Apesar dos interesses conflitantes, que levam as pessoas a se confrontar, a se tornarem partes contrárias, há como identificar o que elas têm de comum, há como identificar o que elas têm de comum enquanto necessidade e enquanto desejo. E é só isso que efetivamente pode pacificá-las. É só isso que efetivamente pode provocar aliança e união entre diferentes pessoas. Ora, sem a identificação desse mesmo desejo e sem um esforço por unificar novamente os indivíduos através do desejo, não há prática comum, não há ação comum, não há ação política. E é por isso que a primeira ação política já é democrática, porque ela consiste nesse esforço por descobrir o que é desejo comum e o que pode aparecer como uma vontade comum.

Ora, a democracia, então, é uma prática política de união. Ela quase pode ser reduzida a um afeto; ela não é um afeto, mas ela é uma prática afetiva de união; e que se dá claramente no campo público, onde os participantes sabem o que estão fazendo, sabem que estão em busca da construção de uma liberdade comum. Que deverá ser defendida contra todos aqueles que manifestarem uma vontade contrária. Então, o campo onde se dá a discussão democrática, a vida democrática, é um campo de conflito, mas a democracia surge como uma prática que consegue vencer o ambiente do conflito, que consegue viabilizar a união, apesar da constante disputa e do constante confronto. Ora, ela faz isso porque ela é uma expressão direta desse desejo ético. E nestas condições ela não pode apresentar nada ou expressar nada que seja contrário à natureza dos seus constituintes.

A democracia, portanto, é uma prática ética; e por ser uma prática ética, ela não pode ser violenta, ser prática de violência ou concluir pela violência. Ela é expressão da necessidade ética do indivíduo; ela, enquanto tal, não se dá enquanto destruição do outro, na forma de destruição do outro, porque mostra Espinosa que é necessário preservar e aumentar o próprio *conatus* sem destruir esse que é igual a mim ou semelhante a mim (o que é necessário na verdade é provocar a união com ele). E a sua conclusão jamais pode ser pela exclusão, que é a forma política mais sutil de violência. Por quê? Porque

a viabilização da realização do desejo, a viabilização da expressão do desejo pela vontade e da construção de leis e definição de direitos, não precisa, segundo Espinosa, retirar qualquer pessoa que seja do campo da discussão pública de seus direitos.

Ora, é claro que a atribuição de funções tem outros critérios e obedece a outro papel. Então, o poder não tem dono, mas determinadas funções (militares, por exemplo) podem ser melhor exercidas por essas pessoas do que por outras. Só faz sentido estabelecer funções, mas isso não significa estabelecer privilégios; de maneira nenhuma. Principalmente eu não posso criar a figura do excluído que justifique a figura do cidadão com direitos. E eu não posso conceber a política como dependendo da exploração do excluído se houver um excluído. Ou seja, a política tem essa fundação. O Estado que for constituído e a sociedade que tiver de ser construída na prática, levando em conta a realidade de a política ter uma origem democrática, terá de se virar para não incluir a exclusão.

Não importa qual a forma que tenha, o Estado só pode ser legítimo se ele retirar dos seus quadros a exclusão jurídica, a figura do excluído de direitos. Como fazer isso é uma outra questão, mas a montagem espinosana exige que ela seja democrática e que ela não dependa de representação. E, portanto, quando chegarmos à discussão da forma do Estado (o que seria trabalhado por Espinosa no final do *Tratado político*), como sabemos, ela terá de dar conta desse recado, construindo a democracia onde a exclusão seja impossível, inclusive a partir do ordenamento jurídico.





# A QUESTÃO DO POSSÍVEL NO ESPINOSISMO E SUAS IMPLICAÇÕES EM ANTONIO NEGRI

HOMERO SANTIAGO \*

Já se vão alguns anos que foi propalado um “fim da história”. Desde então, sob pressão dos acontecimentos, a tese foi abandonada; não obstante, aos olhos de alguns, haveria nela certa dose de verdade, ainda que negativa: concorda-se que a ordem político-econômica ocidental (e tudo que está nela implicado) não alcançou um consenso global, por outro lado tampouco se lhe poderiam identificar alternativas sérias e viáveis; ou seja, se não houve um fim da história, sequer haveria a possibilidade de mudanças de rumo dessa mesma história. Podemos dizer que foi mais ou menos em oposição a essa perspectiva que a reflexão política conheceu nos últimos tempos uma importante renovação, com a ascensão de novos nomes e o recurso a matrizes teóricas diversas daquelas quase exclusivas no século XX.<sup>1</sup> Ora, alguns dos efeitos mais peculiares desse movimento devem-se à retomada da filosofia espinosana pelo debate contemporâneo,<sup>2</sup> e é dessa constatação que queremos partir, tomando o caso, paradigmático pelo sucesso que tem obtido, de Antonio Negri.

Para esse pensador o espinosismo, e a particular conexão entre potência e multidão que tal filosofia estabelece, é um antídoto eficaz a toda e qualquer tentação aparentada a um “fim da história”, quer defendida pelos ideólogos do sistema estabelecido, quer validada na prática

(ou antes na negação da prática) pelos críticos que reconhecem o domínio do sistema sobre todas as esferas da vida e a conseqüente impossibilidade de mudanças.<sup>3</sup> De fato, se do ponto de vista espinosano, como entendido por Negri, são as singularidades que constituem incessantemente a história e o próprio real,<sup>4</sup> propor o fim da história seria algo como propor o fim da própria atividade do real, culminando numa situação em que todo possível estivesse realizado, toda transformação fosse impossível e em que esse real, paradoxalmente, houvesse deixado de realizar-se. Toda questão prática, repete Negri inúmeras vezes, é no fundo uma questão ontológica e é a própria ontologia do ser espinosano que nos garantiria um horizonte sempre aberto à criação ou constituição de novas formas de vida.

Curiosa aliança essa entre espinosismo e pensamento hodierno. Inusitada nem tanto por buscar revigorar o pensamento ontológico e político do século XXI mediante o recurso a um autor do

\* Professor do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA da USP.

<sup>1</sup> De maneira geral, ver César Altamira, *Os marxismos do novo século*, trad. Leonora Corsini, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008, Introdução.

<sup>2</sup> São variadas as formas de “usar” política e ontologicamente o espinosismo, inúmeras também as dificuldades teóricas a enfrentar. Para um balanço recente, ver Chantal Jaquet, “L’actualité du *Traité politique* de Spinoza”, em *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, org. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

<sup>3</sup> “Para esses autores o horizonte é de fato definido por um investimento capitalista total sobre a vida [...] ou, em outros termos, por um conjunto de efeitos e de derivas tecnológicas absolutamente insuperáveis” (*Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, trad. Marcello Tarì, Milão, Feltrinelli, 2008, p. 72). Negri inclui nesse grupo, nominalmente, Lyotard, Baudrillard, Virilio, os frankfurtianos.

<sup>4</sup> A bibliografia negriana sobre Espinosa é ampla e o texto fundamental é *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*, trad. Raquel Ramalhetete, Rio de Janeiro, Editora 34, 1993. Limitemo-nos aqui a ilustrar a citada articulação com uma passagem que a resume de modo preciso: “a multidão, tal como a redescobri em Espinosa, serve para ler aquele pleno da realidade e da história que as singularidades constituem” (“Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza”, em *Spinoza: individuo e moltitudine*, org. Ricardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2007, p. 297).

XVII; mas, sobretudo, por querer fazê-lo a partir de um filósofo que, à primeira vista e segundo uma tradição que remonta a Hegel, seria o menos preparado a operar uma renovação da dimensão histórica e da dinâmica das transformações.<sup>5</sup> Com efeito, o que seria a história no espinosismo? A resposta, longe de ser óbvia, é problemática; e sobre isso não precisamos insistir muito. Ao falarmos de uma filosofia da unicidade substancial e da eternidade, que admite apenas o necessário como modalidade real e renega o livre-arbítrio, parece que nos situarmos diante de um pensamento condenado a desconhecer a história, ao menos como usualmente a entendemos e vivemos. Longe de nós afirmar peremptoriamente que esta seja uma consequência necessária da filosofia espinosana, mas teremos de admitir ao menos que ela pode ser lida, para bem ou para mal, como um determinismo que, ao estipular o contingente e o possível como meras ilusões devidas à ignorância,<sup>6</sup> suprime do horizonte toda perspectiva de transformação que já não esteja inscrita na ordem fixa e eterna que rege as coisas independentemente dos homens; quer dizer, é como se estivesse fora de questão qualquer transformação real. Tanto é assim que um leitor como Deleuze, insuspeito de qualquer má-

vontade com o “príncipe dos filósofos”, pode jogar com tal ambigüidade do espinosismo, sarcasticamente dando-o por sinônimo de fatalismo: “não há mais possível: um espinosismo obstinado”.<sup>7</sup>

A ponderar bem as coisas, topamos aí um problema incontornável. A partir da tradição inaugurada por Hegel, ser-nos-ia permitido tornar a uma leitura como a de Negri e, contra ela, afirmar que o espinosismo mostra-se em verdade parceiro, se não de um fim da história, ao menos de uma paralisação histórica, isto é, de um esgotamento do possível; depois, se o desejássemos, poderíamos aprofundar as considerações negrianas e reencontrar o possível como criação da multidão; e assim alternadamente indo de um Espinosa da ordem substancial, e portanto da estagnação da história, a um Espinosa da ação modal constituinte, e portanto da dinâmica da história. Em suma, ficaríamos girando em falso em torno de uma ambigüidade espinosana que, não é à toa, chega a ser identificada como o “paradoxo [que] constitui a questão central desde o início para toda leitura de Espinosa”.<sup>8</sup> Já mencionamos Deleuze, mas também — nos limites de nossos interesses aqui — podemos ver o reconhecimento dessa ambigüidade ou desse paradoxo na tese negriana das “duas fundações” da *Ética*<sup>9</sup> ou na necessidade, sustentada por

<sup>5</sup> A referência fundamental, evidentemente, são as páginas sobre Espinosa na *História da filosofia* de Hegel: tratar-se-ia de um sistema em que “Deus é demasiado” e não deixa nenhum lugar “ao finito, ao temporal” (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1995, vol. III, p. 304). Para um questionamento dessa tradição, com vistas ao debate contemporâneo, ver a tese de doutoramento de Mariana de Gainza, *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*, FFLCH-USP, 2008, disponível em: <[http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2009\\_doc/2009.doc.Mariana\\_Gainza.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2009_doc/2009.doc.Mariana_Gainza.pdf)>.

<sup>6</sup> Por exemplo, *Ética*, I, prop. 33, esc. I; IV, def. 3 e 4; *Pensamentos metafísicos*, I, cap. 3.

Nas citações de Spinoza, observe-se, forneceremos sempre a divisão interna das obras e utilizaremos as traduções disponíveis no vol. Espinosa da coleção Os Pensadores, salvo no caso do *Tratado teológico-político*, em que damos a paginação do vol. III de Gebhardt (*Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winters, 1972) e a da tradução de Diogo Pires Aurélio (Lisboa, Imprensa Nacional & Casa da Moeda, 1988). Sempre que nos pareceu necessário, procedemos a pequenas modificações nessas traduções.

<sup>7</sup> A asserção vem de *L'épousé*, posfácio a Samuel Beckett, *Quad*, Paris, Minuit, 1992, p. 57. Para uma análise dessa passagem e sua conexão com o tema do possível, que nos concerne aqui, ver François Zourabichvili, “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)”, em *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, org. Éric Alliez, São Paulo, Ed. 34, 2000.

<sup>8</sup> Altamira, *Os marxismos do novo século*, ob. cit., p. 416.

<sup>9</sup> Cf. *A anomalia selvagem*, ob. cit., especialmente cap. III: “Primeira fundação” e cap. VII: “Segunda fundação”. Basicamente, trata-se de afirmar que a *Ética* é atravessada por uma linha (surgida na parte I) “mística” ou “ascética” da “redondeza do ser” em sua “circularidade de um dinamismo eterno, real e lógico”; por outro lado, uma segunda linha (surgida nas partes II-IV e no *Tratado teológico-político*) seria a da “filosofia como constituição do real e como teoria da expressão democrática da ‘multidão’”. Num texto mais recente, Negri voltou à questão para uma “autocrítica parcial”, contudo manteve a tese da “copresença de duas estruturas diversas” na mesma *Ética* (“Democrazia ed eternità in Spinoza”, em *Spinoza: L'anomalia selvaggia, Spinoza sovversivo, Democrazia ed eternità in Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998, p. 380).



Michael Hardt, de uma distinção entre ordem e organização no espinosismo.<sup>10</sup>

Ora, será que artifícios desse gênero são inevitáveis quando o espinosismo é trazido para o debate contemporâneo? É uma questão a se considerar seriamente. A retomada de qualquer sistema de pensamento tem custos e pode-se aceitar pagá-los em vista de um resultado recompensante. Em princípio, não há aí nenhum crime de lesa-filosofia. O problema, porém, parece-nos outro — e com ele tocamos o fundo de nosso tema. Parece-nos plausível supor que algumas das dificuldades enfrentadas pelos contemporâneos em face do espinosismo podem ser atribuídas à falta de uma consideração mais aprofundada do tema da história e particularmente do possível nessa filosofia. Não porque se pudesse, com isso, restabelecer uma pureza qualquer do espinosismo, mas por suspeitarmos que certas ambigüidades desse sistema são cruciais e que o escamoteio delas acarreta a facilitação de alguns problemas de monta. Voltaremos ainda a esse ponto, mas gostaríamos de já adiantar algumas desconfianças: a filosofia de um Negri, ao desprivilegiar o que chama de primeira fundação, não se desviaria pura e simplesmente dos obstáculos reais a todo exercício constituinte? Não se condenaria ele, destarte, a um ativismo que menospreza o que podemos chamar genericamente de problema da passividade?

Em vista de interrogações como essas que gostaríamos de propor algumas reflexões acerca do problema do possível na filosofia espinosana. Com efeito, se mais e mais nossa época conhece o império da determinação sobre todos os fenômenos da política, da economia e mesmo da vida e do comportamento, como ainda pensar em liberdade de ação? Qual a margem possível para a mudança e para se decidir por ela? Não é casual que para vários pensadores o tema do possível se erga com particular premência,

<sup>10</sup> “Pela ordem do ser, da verdade, ou da sociedade, entendo a estrutura imposta como necessária e eterna desde cima, de fora da cena material das forças; utilizo organização, por outro lado, para designar a coordenação e acumulação de encontros acidentais (no sentido filosófico, i.e., não necessário) e desenvolvimentos desde baixo, do interior do campo imanente das forças.” (Gilles Deleuze. *Um aprendizado em filosofia*, trad. Sueli Cavendish, São Paulo, Ed. 34, 1996, p. 17).

podendo inclusive ser dado como marco da reflexão política e histórica contemporânea.<sup>11</sup>



Tudo no espinosismo é determinado. Visto que o conteúdo dessa afirmação choca-se imediata e frontalmente com a nossa representação mais usual do que seja a possibilidade, comecemos por algumas indicações prévias, cujo valor deverá revelar-se adiante:

1º) É preciso afastar-nos de uma tradição que reduz o possível a seu aspecto lógico, isto é, aquilo cuja existência não implica contradição, já que tampouco sua essência implica.<sup>12</sup> Se o tema em Espinosa tem interesse, é exatamente por não sofrer tal redução.

2º) Sendo o real inteiramente determinado e atual, as chamadas modalidades (possibilidade, contingência, necessidade) só podem ser entendidas conforme a literalidade de seu nome, isto é, modificações determinadas, efeitos determinados do real. Dessa forma, uma mesma coisa, real e determinada, pode ser considerada sob os pontos de vista da contingência, da possibilidade ou da necessidade.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Ainda que possam merecer reparos, as seguintes palavras de Massimo De Carolis servem ao menos como testemunho de um clima de época: “Em nossa tradição cultural a experiência do *possível* sempre teve um valor subordinado, tanto do ponto de vista do senso comum — a *realidade factual* sempre foi a única coisa que verdadeiramente conta para o senso comum — quanto no plano da moralidade e da ciência, unidas em sua veneração da *necessidade* exprimida por leis. A mais incisiva expressão da ruptura histórica que marca nossa era talvez seja a reversão dessa subordinação, uma reversão que tende a fazer da possibilidade a categoria dominante de cada uma das esferas fundamentais da existência.” (“Toward a phenomenology of opportunism”, em *Radical thought in Italy. A potential politics*, org. Michael Hardt, Paolo Virno, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. 48).

<sup>12</sup> O filósofo toca o assunto, em trecho já citado: *Pensamentos metafísicos*, I, cap. 3. Quanto a essa tradição e à oposição espinosana, ver Marilena Chaui, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, parte 2, especialmente p. 365 seg.

<sup>13</sup> Alertemos que surge aqui uma ambigüidade no termo “necessidade”, pois somos obrigados a distinguir uma necessidade que decorre da natureza de algo e uma necessidade que é impingida a algo. Para evitar confusões, talvez fosse o caso de dar o nome “determinação” (**Continua**)

3º) No espinosismo, sempre que falamos de possível — como de contingente — somos remetidos à ignorância ou à parcialidade de nosso saber. Isso é verdade, mas é preciso complementar: o possível não é mera fantasia ou ilusão; como modificação determinada, tem causa; tendo causa, deve trazer em si uma positividade, um conteúdo real, ainda que como resultado determinado da ignorância.<sup>14</sup>

Munidos dessas advertências, por esquemáticas que sejam, façamos um rápido desvio para abordar um caso paradigmático de surgimento da possibilidade, no Apêndice da *Ética I*. Com isso poderemos entender qual estruturação específica de coisas ou fatos abre o campo do *sub specie possibilitatis*.<sup>15</sup>

O objetivo do Apêndice é denunciar os preconceitos que impedem a compreensão da primeira parte da *Ética*, o “De Deus”. Para tanto, Espinosa parte de um dado fundamental e universal que remete à condição humana: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos têm o apetite de buscar o que lhes

**(Continuação da Nota 13)** à primeira necessidade. Em nosso doutorado (*O uso e a regra. Ensaio sobre a gramática espinosana*, FFLCH-USP, 2004) trabalhamos esse ponto buscando mostrar como, relativamente a uma língua, podemos pensar a sua *regularidade*, uma necessidade ou determinação que é expressão de sua natureza ou essência, e uma necessidade que é aquela estabelecida pelas *regras gramaticais*. A mesma distinção poderia ser feita a partir do cap. IV do *Teológico-político*, que trata da noção de lei: há uma regularidade da natureza antes da formulação de qualquer lei natural; esta vem instaurar uma legalidade, uma necessidade, só que o mesmo evento ainda pode ser dado, por exemplo, como contingente.

<sup>14</sup> Falamos em conteúdo positivo ou real do possível no mesmo sentido em que se diz que a idéia falsa tem algo de “positivo”; cf. *Ética*, IV, prop. 1.

<sup>15</sup> A análise do Apêndice proposta nas próximas linhas, e especialmente a dos vínculos entre o Apêndice e o *Tratado da emenda do intelecto* (o tema da decisão e da instituição de um novo modo de vida), foi por nós elaborada em alguns textos aos quais nos permitimos remeter o leitor: “O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia”, *Revista Conatus*, Fortaleza, v. 1, nº 2, 2007, disponível em: <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/15005/115089.html>; “O filósofo espinosista precisa criar valores?”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, nº 1, 2007, disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732007000100010001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732007000100010001&lng=en&nrm=iso); “Superstição e ordem moral do mundo”, em *O mais potente dos afetos. Spinoza & Nietzsche*, org. André Martins, São Paulo, Martins Fontes, 2009.

é útil, sendo disto conscientes.”<sup>16</sup> A seqüência é um percurso dedutivo cerrado, que dá a ver como de sua situação originária os homens chegam ao preconceito e deste à superstição, isto é, o finalismo. Assistimos à gênese de um sistema, uma estrutura (o autor usa a palavra latina *fabrica*) que é também um sistema de vida dotado de valores, deveres e penas para os homens, explicações para o mundo, sua origem, seu funcionamento, seu fim. Ocorre que tudo isso se dá com tal naturalidade e necessidade a partir da condição primeva dos homens que nos fica a impressão de que nunca se poderia escapar a tal estrutura, senão por um milagre. Todos os homens, é a dura assertiva de Espinosa, “são por natureza propensos a abraçar o preconceito”; e nesse sentido surrupiar-se à superstição seria um pouco como ir contra a natureza. Desde que a superstição se instala, parece tornar-se um destino, uma *fatalidade*.

Entretanto, acompanhando os passos do Apêndice, descobrimos que o filósofo não deixa de sugerir que se dá, sim, a possibilidade de escapar ao sistema da vida supersticiosa. E isso é possível, por assim dizer, *desde dentro*; não por um miraculoso despertar racional, mas pela própria experiência de vida. É o ponto sobre que gostaríamos de debruçar-nos.

Estamos no âmago do finalismo. Concluiu-se que o mundo foi criado por um Deus que dispôs tudo em benefício dos homens a fim de que estes lhe prestassem honras, culto e obediência. É nosso dever, e daí uma espécie de código: quem louva e obedece ao dirigente da natureza é beneficiado, do contrário é castigado. Ora, os homens talvez até pudessem ser felizes seguindo tais prescrições, não fosse o fato de que o mundo teima em contradizer as certezas propostas pelo sistema finalista. “Vê a que ponto chegaram as coisas”, exclama Espinosa, os deuses e a natureza deliram. O delírio é a demonstração cotidiana de que os males estão por toda parte e atingem sem distinção os ímpios e os mais piedosos; inversamente, que os bens são angariados com freqüência pelos mais vis dentre os homens. Em suma, todo dia a experiência sugere a incoerência do finalismo e de suas explicações para o mundo:

<sup>16</sup> Até menção em contrário, nossas citações provêm todas do referido Apêndice.

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

Fixemo-nos nessa passagem conclusiva. Houve um abalo na rígida estrutura supersticiosa, devido a sua contradição com a própria experiência de vida; contradição que põe a perder as certezas dos homens e, não menos, os angustia — com efeito, explicara Espinosa, sob o finalismo os homens anseiam saber as causas finais de tudo e só se aquietam ao conhecê-las. Nessas circunstâncias, como aceitar que os fins mais importantes, os divinos que tudo determinam, sejam delirantes? Impossível, e daí levantar-se um problema vital: a vida vê-se em risco e incerteza, exigindo uma resposta. É nesse campo, aberto quando determinadamente se tem de fazer algo para solucionar um problema vital, que se torna possível algo diferente. No Apêndice, é verdade, o que de fato ocorre é o aprofundamento do sistema supersticioso com o aparecimento da idéia de que os fins divinos são insondáveis; porém, na contramão dessa saída “mais fácil”, mais natural, temos de salientar o lampejo de uma alternativa; algo mais difícil, sim, mas possível: “destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova”.

É a partir desse momento preciso do Apêndice que desejamos haurir alguns elementos para nossa questão. Em acordo com o visto, a possibilidade pode ser caracterizada como uma espécie de fissura aberta num sistema, no caso o da superstição ou do finalismo, que pela descrição espinosana é extremamente rígido, fechado; tal fissura cobra uma solução e origina assim um campo de respostas possíveis (inclusive com graus diversos de dificuldade) a um problema vital (o abalo de uma forma de vida) determinado pela experiência da contradição

entre o sistema e os fatos de que ele não dá conta; nessa medida, o anseio de mudança aí implicado não decorre de um despertar racional, mas da necessidade de restabelecer o equilíbrio de uma vida. Evidentemente essa descrição mínima do possível no espinosismo, apoiada no Apêndice, exigiria aprofundamentos; não obstante, desde logo podemos dizer que, além de corroborada por outras obras,<sup>17</sup> ela permite-nos ver em que sentido falar de uma positividade própria do possível, a qual revela algo específico de nossas relações com o real que não chega a ser exprimido por outras noções.

O possível vincula-se à ignorância, em especial à ignorância das determinações causais que constituem o que Espinosa denomina “nexo infinito de causas”.<sup>18</sup> Em razão disso, poder-se-ia argumentar pela fragilidade de um aspecto positivo do possível: suprimida a ignorância, não se suprimiria igualmente a condição fundamental do surgimento do possível? Correto, mas é preciso ponderar que essa supressão, ao menos se concebida como total, é impossível. Falamos de uma ignorância inexpugnável que perpassa e perpassará sempre (em maior ou menor grau) a nossa relação com o nexo infinito de causas; haverá, por exemplo, causa ou causas para qualquer evento, as quais se conectam umas as outras e retrocedem até o início da história humana (para nem ir mais para trás); quem seria capaz, porém, de dar conta de tudo isso? Se no espinosismo tudo é *de direito* inteligível, ainda assim nem tudo pode ser *de fato* conhecido, ou seja, restará sempre uma faixa de ignorância em nossas relações com as coisas e que não pode ser tolhida.<sup>19</sup> É por isso mesmo que sempre haverá

<sup>17</sup> Veja-se, por exemplo, o início do *Tratado da emenda do intelecto* e a estruturação dos fatos lá encontrada: a experiência ensina algo e com isso lança em dúvida os bens comuns; a desconfiança acaba pondo em xeque todo o sistema da “vida comum” e o imperativo que surge, mediante a pesquisa de um bem verdadeiro, é a instituição de um novo modo de vida (a fórmula *novum institutum* se repete nada menos que quatro vezes só nos onze primeiros parágrafos).

<sup>18</sup> *Ética*, V, prop. 6, dem.; igualmente, IV, prop. 62, esc.: “nexo das causas”.

<sup>19</sup> O *Tratado da emenda do intelecto*, § 12, afirma claramente: “chega-se a compreender que tudo o que acontece acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza [...] porém, o pensamento humano, em sua fraqueza, não chega a alcançar essa ordem”. Apesar da linguagem que pode ocasionar mal-entendidos, **(Continua)**

espaço para o surgimento do ponto de vista do possível — e também do contingente — como expressão de algo real: podemos até saber que ignoramos as causas de algo e que só por isso tomamos esse algo por contingente ou possível, mas essa atitude esclarecida não tem o poder de suprimir inteiramente, sempre e em todas as coisas, a contemplação do contingente e do possível.<sup>20</sup>

E é por isso, ainda, que não devemos nos espantar ao descobrir o filósofo da determinação absoluta alegando que em certas circunstâncias, quando ignoramos a real ordenação e concatenação das coisas, “para o uso da vida é melhor e até necessário considerá-las como possíveis [*ad usum vitæ melius, imo necesse est res ut possibles considerare*]”.<sup>21</sup> Apreciemos a notável articulação desses termos em que transparece a determinação do possível: porque é necessário, é também possível; e este ponto de vista, longe de constituir apenas uma ilusão, é um modo de considerar “melhor” quando está em jogo uma necessidade real nascida do uso da vida e que deve ter em vista o útil. A concluir: o real ou o positivo do possível é algo que toca diretamente ao campo do que podemos chamar em geral de *ação* ou, seguindo os termos do *Tratado político*, de *experiência* ou *prática*.<sup>22</sup>

O vínculo entre possibilidade e ação confirma-se ainda pelas definições de contingente e possível dadas na abertura da *Ética IV*,<sup>23</sup> as quais inclusive nos dão a compreender por que o segundo é “melhor” que o primeiro.

**(Continuação da Nota 19)** é o mesmo encontrado na *Ética*, IV, prop. 62, esc., quando se afirma que “o juízo que fazemos da ordem das coisas e o nexa das causas [...] é mais imaginário do que real”. Ver ainda *Ética*, IV, prop. 4: “É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza e de que é causa adequada.”

<sup>20</sup> Tal como se pode saber que o sol é maior do que o vemos, mas jamais deixaremos de ver o sol pequenino como o vemos; cf. *Ética*, II, prop. 35, esc.

<sup>21</sup> *Tratado teológico-político*, cap. IV, p. 58, trad. p. 166.

<sup>22</sup> *Tratado político*, I, § 3: “*experientia sive praxis*”.

<sup>23</sup> III: “Chamo *contingentes* às coisas singulares, enquanto, considerando nós somente a sua essência, nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência, ou que necessariamente a exclua”; IV: “Chamo *possíveis* às mesmas coisas singulares, enquanto, atendendo nós às causas pelas quais devem ser produzidas, ignoramos se elas são ou não determinadas a produzi-las.”

De fato, não escapa ao leitor que, embora tanto na contingência quanto na possibilidade haja ignorância e se considerem *as mesmas coisas, eadem res*, a ignorância muda de lugar e as coisas não são por conseguinte vivenciadas da mesma forma. O surgimento do ponto de vista da contingência depende da consideração apenas da essência de algo, quer dizer, a contingência instala-se quando não há consideração da causa que põe ou suprime a coisa; nessa medida, o contingente é aquilo que — conforme o próprio nome diz — simplesmente acontece, *contingit*; é um acontecimento puro.<sup>24</sup> Já o possível surge quando a ignorância reside na causa, que se torna o foco da atenção. Numa filosofia em que saber é saber pela causa, tal consideração pode ser desastrosa para o êxito da empresa do conhecimento; há porém um outro lado, já que o ponto de vista do possível permite pensar algo que o contingente não conseguia: um acontecimento *produzido*, que não é nem absoluto nem instantâneo nem, necessariamente, independente da ação humana. Com efeito, se possível é aquilo cuja causa é indeterminada, possível é igualmente aquilo cuja causa *pode ser* determinada, sobre a qual se pode *agir*.<sup>25</sup>

Sempre é assim? Não, decerto. Às vezes as coisas nos aparecem como contingentes, às vezes como fatais,<sup>26</sup> às vezes — nos melhores

<sup>24</sup> É por que nos parece o caso de aproximar a estrutura da contingência e a estrutura do milagre. Talvez elas indiquem uma mesma maneira humana, determinada, de viver o acontecimento em sua pureza (e brutalidade) de completa indeterminação e gratuidade. Ver abaixo, ver nota 26.

<sup>25</sup> É precisamente esse envolvimento com a coisa propiciado pela consideração da causa que determina que o afeto relacionado ao possível seja mais intenso que o relacionado ao contingente; cf. *Ética*, IV, prop. 12.

<sup>26</sup> Aqui é o lugar de sugerir o vínculo secreto entre contingência e fatalismo. Este se instala desde que a superstição leva os homens a vivenciar a determinação geral do real (ver nota 13) como determinação *fatal*, misteriosa, predeterminada e inapelável porque na dependência de um ser superior cujos fins são insondáveis. A operação supersticiosa para tanto é transformar em ignorância *de direito*, ontologicamente determinada pela disparidade entre finito e infinito, o que no espinosismo é uma ignorância circunstancial e *de fato*. Nessas condições, toda mudança só pode surgir como absolutamente contingente, um evento puro e bruto, em suma um milagre. Para a análise dessa transformação e seus efeitos, permitimo-nos remeter a nosso texto já citado: “Superstição e ordem moral do mundo”.

casos — como possíveis. E com isso tocamos um último elemento que talvez seja o mais complexo e importante para nosso assunto: o da *decisão*. Pelo visto, “as mesmas coisas” podem ser consideradas diversamente; quer dizer, não é do lado do objeto (ou só dele) que está a determinação do surgimento deste ou daquele tipo de consideração, logo é algo que deve depender do sujeito que vivencia de uma ou outra maneira certo arranjo de coisas. Pois, seria razoável dizer que o sujeito *decide* isso? Num primeiro olhar, poder-se-ia simplesmente afirmar que nesse âmbito não cabe falar em decisão. Não nos parece, porém, ser exatamente o caso; sobretudo levando em conta que o tema é claramente invocado no *Tratado da emenda*,<sup>27</sup> além de fornecer o contexto mesmo da afirmação do *Teológico-político* sobre a vantagem da consideração do possível.<sup>28</sup>

O tema da decisão no espinosismo é freqüentemente dado como problemático, já que se trata de um universo sem livre arbítrio, sem livre vontade, e sem tudo que sói à gente ver envolvido na idéia de decidir-se. Na medida em que tudo isso falta ao espinosismo, parece impossível conceber a decisão nessa filosofia. Entretanto, se buscarmos compreender o decidir-se em Espinosa não por aquilo que lhe falta, mas positivamente, não podemos ir mais longe? A decisão efetivamente é um problema num universo sem livre arbítrio; mas justamente esse detalhe é de suma importância: é só num mundo imune ao livre arbítrio que ela é um problema vital ou *real*.<sup>29</sup> Um processo determinado, que pode ser pensado e é passível de análise; à diferença do que ocorre quando se imagina um sujeito livre que pode decidir qualquer coisa para lá de todas as determinações, caso em que a

decisão não é problema só porque assume ares de mistério insondável ou milagre.<sup>30</sup>

Não haveria como, aqui, dar todo o relevo ao tema da decisão, ainda que se nos afigure como da maior relevância. Seja como for, cabe-nos compreender ao menos que o sujeito, mesmo num determinismo integral, participa da abertura de um campo de possibilidade desde o qual pode mudar um estado de coisas dado — questão pela qual tocamos o próprio âmago da dinâmica das transformações e da historicidade. Quais os meandros dessa decisão, em que não se é nem inteiramente ativo, nem inteiramente passivo?<sup>31</sup> Está aí sem dúvida uma das questões mais difíceis do espinosismo, de cujo fundo não se ausenta o entendimento daquilo que o filósofo chamou certa vez de “livre necessidade”.<sup>32</sup>



<sup>30</sup> Eis um aspecto que aproxima o espinosismo das ciências humanas, cuja cientificidade depende da presença do determinismo; cf. Yves Citton, Frédéric Lordon, “Un devenir spinoziste des sciences sociales?” (em *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, org. de Yves Citton, Frédéric Lordon, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, especialmente pp. 18-19). Remetemos também ao final de nosso texto “Gramática da língua e gramática da Escritura. Necessidade e contingência na Gramática hebraica espinosana” (em *Necessidade e contingência na modernidade*, org. Luís César Oliva, São Paulo, Barcarolla, 2009), que busca aproximar Espinosa e o programa de Lévi-Strauss para a constituição de uma ciência humana rigorosa, “galilaica”.

<sup>31</sup> Só para demonstrar a pertinência da questão, alargando um pouco os nossos horizontes, vale observar que estamos diante do mesmo problema que enfrenta um Freud quando, sem embargo da tese da completa determinação dos fenômenos psíquicos, fala em “escolha de neurose” (*Neurosenwahl*) ou “escolha de objeto” (*Objetwahl*). Freud aí “alude a uma certa participação do sujeito” (Renato Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*, São Paulo, Perspectiva, 1987, p. 58, nota 84) que é problemática, mas que tem o mérito de pôr a claro que determinismo não é sinônimo de fatalismo. Ora, é exatamente essa “decisão freudiana” ou “escolha no sentido psicanalítico” que Merleau-Ponty dá como paradigmática para se pensar a ação humana que institui algo novo de um modo que não é jamais nem fatal nem *ex-nihilo*, e que para lá da dualidade entre determinação e indeterminação, passividade a atividade, possibilita pensar com rigor a historicidade dos fatos (*L'institution, La passivité. Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*, Paris, Belin, 2003).

<sup>32</sup> Carta 58: “eu não ponho a liberdade no livre decreto, mas na livre necessidade”.

<sup>27</sup> *Tratado da emenda do intelecto*, § 1: “decidi (*constitui*) finalmente indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro”.

<sup>28</sup> Trata-se lá de mostrar que, embora tudo seja determinado, toda lei depende de uma decisão humana (“*ex hominum placito*”), já que a potência que institui a lei é a do homem, que é a divina. É toda uma interpretação do cap. IV do *Teológico-político* que se faria aqui necessária.

<sup>29</sup> Falamos em problema “real” por oposição a um problema puramente teórico, no mesmo sentido em que o *Tratado da emenda*, § 77, opõe “dúvida verdadeira” e uma simples dúvida teórica, verbal, como seria a cartesiana. Ver abaixo, nota 36.

Chegados aqui e de posse dos elementos esboçados, podemos finalmente retornar a Negri, cuja obra e sua matriz espinosana constituem deram nosso ponto de partida.

A certa altura de *Multidão*, Hardt e Negri afirmam: “o que precisa ser compreendido, e é este com efeito o ponto central, é como a multidão pode chegar a uma decisão.”<sup>33</sup> Não é difícil entender o porquê da centralidade desse tema para os autores de *Multidão* e outros pensadores que participam de um mesmo debate atual acerca das possibilidades de transformação social.<sup>34</sup> Várias das críticas a Negri insistem que, com sua concepção de Império, dá-se o declínio de todo espaço independente, de qualquer fora do sistema, a partir do qual se pudesse questionar e transformar o presente estado de coisas;<sup>35</sup> para piorar, a filosofia de Negri recusa a validade de uma abordagem dialética que trabalhasse com a idéia de contradições internas que pusessem o sistema a perder-se a partir do desenvolvimento de sua própria lógica.<sup>36</sup> Perspectiva, por exemplo,

<sup>33</sup> Antonio Negri, Michael Hardt, *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*, trad. Clóvis Marques, Rio de Janeiro, Record, 2005, p. 424. Para a discussão desse ponto, é fundamental: Negri, *Fabbrica di porcellana*, ob. cit., cap. 9: “Decisione e organizzazione”.

<sup>34</sup> Ver, como exemplo, P. Virno, *Motto di spirito e azione innovativa*, especialmente parte II: “Decisione, norma, normalità”, em que a decisão é analisada como um dos elementos fundamentais de um “diagrama da ação inovadora”.

<sup>35</sup> Ver, como exemplo, as ácidas críticas de Atilio A. Boron, *Império & Imperialismo. Uma leitura crítica de Michael Hardt e Antonio Negri*, Buenos Aires, CLACSO, 2002, pp. 105-106, 128-129. O mesmo argumento, só que mais nuançado, encontra-se em: Néstor Kohan, *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, Buenos Aires, Campo de ideas, 2005; Rodnei Nascimento, “Força de trabalho e biopolítica”, em *Questões de filosofia contemporânea*, org. Anderson Gonçalves et alii, São Paulo & Curitiba, Discurso Editorial & UFPR, 2006.

<sup>36</sup> Perspectiva, por exemplo, de Robert Kurz, *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, trad. Karen E. Barbosa, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992. A fim de evitar confusões, já que nós mesmos falamos atrás de contradição, distingamos aqui entre uma contradição interna à própria lógica do sistema e uma contradição vivida no nosso relacionamento com esse sistema. Foi a esta segunda — a única que pode erguer um problema vital e real — que nos referimos. A este respeito, lembremos Negri: “Não é a dialética que permite a vida, mas a vida que coloca a dialética. A dialética não funda a vida, mas nela se realiza” (*Jó. A força do escravo*, p. 45). De como isso (**Continua**)

de Robert Kurz, *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, trad. Karen E. Barbosa, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992. A fim de evitar confusões, já que nós mesmos falamos atrás de contradição, distingamos aqui entre uma contradição interna à própria lógica do sistema e uma contradição vivida no nosso relacionamento com esse sistema. Foi a esta segunda — a única que pode erguer um problema vital e real — que nos referimos. A este respeito, lembremos Negri: “Não é a dialética que permite a vida, mas a vida que coloca a dialética. A dialética não funda a vida, mas nela se realiza” (*Jó. A força do escravo*, p. 45). De como isso se opõe à leitura hegeliana do *Livro de Jó* e apresenta toda a problemática da visão negriana da dialética, ver Ted Stolze, “Marxist wisdom: Antonio Negri on the Book of Job”, em *The philosophy of Antonio Negri*, org. T. S. Murphy, A. Mustapha, vol. I.

Nessas circunstâncias, o que tornaria plausível cogitar ainda possibilidades de mudança, portanto uma história não acabada? Num sentido trivial do termo, podemos dizer que sempre é possível qualquer coisa, contanto que não seja contraditória; todavia, como sugerido atrás, num sentido relevante para nossas questões, só é possível mudar quando se decide fazê-lo. Mas como se decide isso, construindo, apesar das determinações em contrário, o novo

**(Continuação da Nota 36)** se opõe à leitura hegeliana do *Livro de Jó* e apresenta toda a problemática da visão negriana da dialética, ver Ted Stolze, “Marxist wisdom: Antonio Negri on the Book of Job”, em *The philosophy of Antonio Negri*, org. T. S. Murphy, A. Mustapha, vol. I.

Insistimos nesse ponto porque cremos também importante demarcar aqui o horizonte crítico espinosano ou negriano e o de uma crítica “cínica”, segundo a qual é preciso levar ao limite o “desespero conceitual” e dissolver todas as respostas possíveis a perguntas do tipo “que fazer?": “O verdadeiro desespero conceitual produz uma ação que satisfaz à urgência. Se ainda não há ação que satisfaça a urgência é porque não fomos suficientemente longe com nosso desespero” (Vladimir Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, São Paulo, Boitempo, 2008, p. 204). Em poucas palavras, diremos que de fato a filosofia não pode responder à pergunta “que fazer?"; contudo, o que cumpre a ela é sempre nos lembrar que é possível fazer algo, isto é, é possível responder praticamente à pergunta “que fazer?", desde que isso seja necessário, não por um desespero do conceito, mas por uma urgência da vida.

ou pelo menos abrindo tal possibilidade? Daí para Negri o tema do possível, ao lado do da decisão e do resgate da noção de sujeito,<sup>37</sup> tornar-se uma questão maior, uma vez que, no seu entender, o constituinte absoluto que é a multidão responde pela constituição de suas próprias possibilidades e a efetivação destas.<sup>38</sup>

Como isso se dá? Aí vêm certas dificuldades sobre que gostaríamos de insistir. A multidão cria o possível; o processo constituinte é um processo criador que se poria em movimento a partir de uma livre decisão.<sup>39</sup> Curiosamente, a problemática da possibilidade de transformação em Negri parece assentar-se sobre um modelo de decisão e ação que está mais próximo do Deus cartesiano que cria ou escolhe livremente as verdades eternas que do Deus espinosano. Não será à toa que um partidário do italiano, portanto sem nenhuma má vontade, possa enxergar aí traços de uma “posição criacionista”<sup>40</sup> e que o próprio filósofo insista, ao tratar do assunto, na ação criadora de um “não-ser” que é o novo,<sup>41</sup> no “vazio da decisão”<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Acerca desse ponto, que não tratamos diretamente aqui, ver a crítica de Negri ao estruturalismo: “o nosso estruturalismo não pode chegar à indiferença do ‘processo sem sujeito’” (*Fine secolo, Un’interpretazione del Novecento*, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 112).

<sup>38</sup> “Só a multidão, pela experiência prática, oferecerá os modelos e determinará quando e como o possível se torna real.” (Negri, Hardt, *Império*, trad. Berilo Vargas, Rio de Janeiro, Record, 2005, p. 435)

<sup>39</sup> “A decisão comum é sempre uma livre invenção, um verdadeiro *clinamen*” (*Fabbrica di porcellana*, ob. cit., p. 136).

<sup>40</sup> Altamira, *Marxismos de hoje*, ob. cit., p. 397, nota: “Negri, em seu compromisso ontológico spinoziano, situa a noção do poder constituinte em uma posição criacionista, à semelhança de uma autêntica *natura naturans*.” Se nos fosse permitida uma síntese brevíssima das razões deste texto, diríamos que se trata de mostrar a incoerência teórica da afirmação de Altamira: a “posição criacionista” e o espinosismo são, pura e simplesmente, incompatíveis; a começar pela idéia estranha de que o modo possa ter o poder de uma “autêntica *natura naturans*”. Interessa-nos, sim, pensar as possibilidades de ação do modo finito humano, mas nunca como se ele pudesse, a despeito da literalidade da *Ética*, assumir o ser da substância; noutros termos, desejamos pensar a ação de uma *natura naturata naturans*.

<sup>41</sup> “A ontologia constitutiva abre-se aqui sob a margem do não ser — este tende para aquele novo real que não é ainda” (*Fine secolo*, ob. cit., p. 139).

<sup>42</sup> *Fabbrica di porcellana*, ob. cit., p. 134.

ou na ausência de memória como condição da mudança.<sup>43</sup>

É impossível não estranhar o fato de que o espinosista Negri faça recurso a um temário tão pouco condizente com o espinosismo. De fato, o que o filósofo italiano entende por “possível”, ao menos segundo a leitura aqui esboçada, assemelhar-se-ia bem mais ao contingente e à arbitrariedade de uma criação miraculosa. É preciso repetir que isso não é um problema porque Negri devesse seguir alguma ortodoxia espinosana; o é, sim, porque, sem embargo de seus méritos (que não são pequenos), a filosofia negriana parece radicar-se numa espécie de ativismo, em certo voluntarismo aos quais falta o que poderíamos designar como uma consideração da *natura naturata* e seus meios de tornar-se *naturans*, ou seja, falta-lhe uma teoria da passividade;<sup>44</sup> noutros termos, ela não consegue tomar a sério as determinações, de forma a poder pensar a ação humana, e suas possibilidades, na completude do universo da *Ética*, sem o privilégio ou o escamoteio de qualquer de suas “fundações”. Nossa suspeita é que o ponto de vista de Negri — e não menos o de Hardt — economiza demais nas tensões; todo o problema é que essas tensões são reais, e se Espinosa as mantém, dando margem inclusive a que se

<sup>43</sup> “Transição comunista é falta de memória” (“Erkenntnistheorie: elogio dell’assenza di memoria”, *Metropoli*, n° 5, 1981, apud Steve Wright, *L’assalto al cielo. Per una storia dell’operismo*, trad. Willer Montefusco. Roma, Edizioni Alegre, 2002, p. 226). Não desconsideramos o fato de se tratar de um texto polêmico, um ajuste de contas com a tradição do operismo; se o invocamos mesmo assim é porque, a nosso ver, resume perfeitamente um traço importante presente em toda a obra Negri. Ademais, só para entroncar com o já dito, não custa lembrar que a ausência de memória é, para Espinosa, uma das condições da crença em milagres: nada de novo acontece na natureza; se algo parece novo, é só porque não há recordação disso (cf. *Teológico-político*, cap. VI, p. 95, trad. p. 204).

<sup>44</sup> Ao falarmos em passividade, neste contexto, inspiramos-nos em Merleau-Ponty, *L’institution, La passivité*, ob. cit., que nos parece abrir perspectivas que são do maior interesse para aproximarmos do espinosismo. Na medida em que isso não constitui o foco de nosso projeto, para justificar tal aproximação limitamo-nos a reenviar a nosso texto “Espinosa e Merleau-Ponty: convergências?”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, vol. 27, n° 1, 2004, disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732004000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732004000100002&lng=en&nrm=iso)

propalem fundações diversas, podemos bem suspeitar que isso não se deve ao acaso. Para retomar a nossas linhas iniciais, talvez essas tensões constituam justamente o próprio núcleo do que chamamos de história e, especialmente, de uma história viva e aberta às transformações humanas.





## DINÂMICA DA NATUREZA, DE DEUS E DA LIBERDADE EM SCHELLING \*

KLEBER AMORA \*\*

Schelling funda seu pensamento sobre as bases da dialética de Fichte, dialética que, por sua vez, formou-se sob inspiração e crítica da solução kantiana para o problema do conhecimento. Na Analítica Transcendental, Kant mostrara que o autêntico conhecimento tem como fonte um *eu penso* epistêmico produtor de esquemas e funções lógicas, cuja aplicação empírica produziria os objetos. Com um campo de ação puramente mecanicista, este *eu* não poderia jamais extrapolar os limites de sua capacidade originária de sintetizar representações, quer dizer, de *imaginar* produtivamente objetos em função das intuições puras do espaço e do tempo e das categorias do entendimento.

A originalidade de Fichte residirá na tese de que este *eu* kantiano seria apenas um *eu* derivado, um *eu* inteligente separado em definitivo do mundo dos fenômenos, dependente ainda de um *eu* absoluto, ou seja, um *eu* que “põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser”.<sup>1</sup>

Este primeiro princípio incondicionado tanto do ponto de vista da forma quanto do conteúdo e totalmente prático, é a unidade fundante ativa de toda a realidade. Porém, nenhuma realidade seria efetiva sem a admissão de um segundo princípio que reza: “[A]o *eu* é oposto pura e simplesmente um não-*eu*”.<sup>2</sup> Este segundo princípio é incondicionado do ponto de vista da forma, porém, condicionado do ponto de vista do conteúdo. Ou seja, a idéia de uma oposição originária (da mesma forma, prática)

tem também de ser assumida a fim de se obter uma determinação da realidade do *eu*, sem o que não haveria um mundo. Este *opor* originário não quer dizer a existência de um não-*eu* fora do *eu*. O *eu* é o princípio fundamental e toda realidade vem apenas dele mesmo. Na verdade, é a própria atividade do *eu* que põe uma atividade contrária, ou seja, uma passividade. O *eu* não poderia ser afirmado caso se identificasse apenas com pura atividade, ou seja, não portasse em si a necessidade de sua própria determinação. Daí que o terceiro princípio da *Doutrina da Ciência*, condicionado formalmente pelos outros dois princípios, seja: “Eu oponho, no *eu*, ao *eu* divisível, um não-*eu* divisível”.<sup>3</sup> O *eu* é ilimitado e opõe a si um não-*eu* ilimitado, porém, isto não elimina a necessidade ontológica da determinação, ou seja, da limitação de ambos por uma mesma dinâmica. É evidente que é o *eu* limitado (derivado) que é capaz de sentir, imaginar e pensar o não-*eu*, ou seja, o mundo exterior, como no interior dele mesmo, mundo que, entretanto, não é apenas subjetivo, mas, ao mesmo tempo, objetivo. Esta limitação mútua resolveria, segundo Fichte, a contradição deixada em aberto por Kant entre o prático e o teórico. Se, em Kant, a atividade cognoscitiva se ancorava apenas no *eu penso* epistêmico e a atividade prática em idéias reguladoras, ambas as atividades passam a receber, em Fichte, sua justificativa a partir de uma única síntese ou equação dialética: a primeira atividade se funda, agora, na determinação do *eu* pelo não-*eu* e a segunda do não-*eu* pelo *eu*.

Schelling seguirá, desde cedo, o programa de Fichte. É comum se falar de uma fase ou origem fichtiana de Schelling, precursora de outra marcada por uma filosofia da natureza.

\* Conferência apresentada no II COLÓQUIO INTERNACIONAL BENEDICTUS DE SPINOZA, em Novembro de 2009, Fortaleza/Ce – UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

\*\* Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC.

<sup>1</sup> FICHTE, J.F. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997, p.18.

<sup>2</sup> Id., op. cit., p. 24.

<sup>3</sup> Id., op. cit., p. 30.

Tal fase não deve, entretanto, ser tomada como superada pela seguinte. O período da filosofia da natureza, bem como do idealismo transcendental e da filosofia da identidade, preservam as mesmas bases traçadas pelo filósofo na sua produção juvenil. O que caracteriza a fase fichtiana de Schelling é o tratamento substancialmente lógico da dialética da Doutrina da Ciência, diferenciando-se, assim, da etapa posterior em que ocorrerá uma aplicação daqueles princípios no âmbito da realidade natural. Isto não quer dizer que a re-exposição feita por ele dos elementos centrais da obra de Fichte seja uma mera repetição. É interessante notar como aí Schelling faz um diálogo fecundo com o pensamento de Spinoza, o que faltava a Fichte. Diálogo que, como veremos, baseia-se em uma tensão entre aceitação incondicional e crítica contundente do grande filósofo.<sup>4</sup>

Em *Sobre a Possibilidade de uma Forma da Filosofia em geral (1794)*,<sup>5</sup> *Do Eu como Princípio da Filosofia ou sobre o Incondicionado no Saber Humano (1795)*<sup>6</sup> e *Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo (1795)*,<sup>7</sup> obras da fase fichtiana, Schelling acentua que a filosofia é uma ciência que se assenta em um princípio absolutamente incondicionado que unifica forma e conteúdo, ser e conhecer, sujeito e objeto, unificação que constitui, neste sentido, um ponto originário, um fundamento último da *realidade* de todo o *saber*. Enquanto tal, este princípio não pode ser alcançado nem através de outro externo ou superior, nem vagando de sentença em sentença, de condição em condição, até aportar em um princípio último. Tal princípio – se é

absolutamente incondicionado – deve ser posto por si mesmo, ou seja, pelo ato espontâneo de absoluta causalidade que traz em si. Isto significa que o que é posto é o mesmo que o ponente. Este ponente só pode ser o eu que originariamente se põe através de tal forma de causalidade: ele é posto não porque é posto, mas porque põe a si e a todo conteúdo. O absoluto só pode ser posto pelo próprio absoluto, sendo, portanto, produto não de uma demonstração conceitual, mas de uma consciência ou intuição imediata que o eu tem de si mesmo. Schelling diz: “Eu sou! Meu eu contém um ser que é anterior a todo pensar e a toda representação”<sup>8</sup>. Seguindo a mesma estratégia da dialética de Fichte, Schelling retoma não só o primeiro, mas também o segundo e o terceiro princípios originários da Doutrina da Ciência. Não apenas a realidade efetiva, mas o próprio pensar só se põe como determinações postas pelo próprio eu. Somente estes princípios possibilitam fundar uma teoria da consciência e da representação. Daí Schelling afirmar que “o próprio objeto só é determinável originariamente em oposição ao eu absoluto, ou seja, como simplesmente o oposto ao eu, como não-eu: e os conceitos de sujeito e de objeto são eles mesmos fiadores do eu absoluto e incondicionado”<sup>9</sup>.

Não reconhecer esta dialética, ou seja, conceber uma anterioridade absoluta ao eu ou ao não-eu é cair nos extremos do criticismo ou do dogmatismo respectivamente. O princípio do criticismo consiste em pôr o eu antes do não-eu, como a instância epistêmica que produz a realidade, como se dá, por exemplo, em Kant. Os objetos detêm aí uma objetividade que, em última instância, é subjetiva. Já o princípio do dogmatismo consiste em pôr o não-eu antes do eu, quando o incondicionado é tomado como uma coisa-em-si independente do sujeito. Os exemplos mais evidentes desta segunda tendência são fornecidos pela ontologia tradicional. Schelling tomou o caso de Spinoza<sup>10</sup> em diversos momentos de sua obra porque o seu

<sup>4</sup> Como obras sempre importantes sobre as influências de Kant e Fichte sobre o jovem Schelling, cf. FRANK, M. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995; SANDKAULEN-BOCK, B. *Ausgang vom Unbedingten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990; SCHMIED-KOWARZIK, W. *Von der wirklichen, von der seyenden Natur*. Stuttgart-bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1996.

<sup>5</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J. “Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794)”. In: Schelling, K.F.A. (Org.). *Sämmtliche Werke*. 14 Bdn. 1 Abt. I-X; 2 Abt. I-IV, Stuttgart/Augsburg: Cotta, 1856-1861, I,1.

<sup>6</sup> Cf. Id., “Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen”. Loc. cit., I,1. Abreviação: *Do Eu*.

<sup>7</sup> Cf. Id., “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus”. Loc. cit., I,1. Abreviação: *Cartas*.

<sup>8</sup> Id. *Do Eu*, I,1,167.

<sup>9</sup> Id. op.cit., I,1,170.

<sup>10</sup> Para compreender a recepção de Spinoza por Schelling desde a fase juvenil até à tardia, cf. IBER, C. “Schellings Spinoza-Rezeption. Von der Begründung von Freiheit durch Vernunft zur Begründung von Vernunft durch Freiheit”. In: COOK, J.T.; RICE, L., *Spinoza on (Continua)*

dogmatismo sempre lhe pareceu o mais conseqüente de todos.<sup>11</sup> Este aspecto positivo estava no fato de Spinoza ser “o primeiro que considerou o espírito e a matéria com plena consciência como idênticos, o pensamento e a extensão apenas como modificações do mesmo princípio”.<sup>12</sup> Ou ainda:

Parece que desde muito cedo, Spinoza se preocupou com a conexão entre as nossas idéias e as coisas fora de nós e não podia suportar a separação que se fundou entre ambas. Ele percebeu que, na nossa natureza, o ideal e o real (o pensamento e o objeto) estão intimamente unificados [...]. Conceitos e coisas, pensamento e extensão, eram, para ele, pois, uma mesma coisa, ou seja, apenas modificações de uma mesma natureza ideal.<sup>13</sup>

O problema em Spinoza, segundo Schelling, é que apesar de defender tal união íntima entre ideal e real, eu e não-eu, ele dá prioridade ontológica a este último. A identidade entre ordem ideal e ordem real e a mútua determinação entre os atributos não eliminam o fato da substância (Deus) ter de ser tomada como um não-eu, como a instância que se antecipa ao eu; o eu é apenas um dos atributos, algo derivado e que só pode se manifestar absorvido na substância. Apesar do caráter dialético e imanente de seu pensamento, Spinoza permanece refém da velha ontologia: há um fundamento objetivo independente da consciência e que esta tem de apenas apreender intelectualmente. Seria preciso esperar por Kant

**(Continuação da Nota 10)** *Mind and Body*, Studia Spinozana, Vol. 14, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. Cf. também acerca da influência de Spinoza sobre Schelling a pesquisa de grande importância de GRÜN, K.-J. *Das Erwachen der Materie. Studie über die spinozistischen Gehalte der Naturphilosophie Schellings*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1993.

<sup>11</sup> Esta é também a avaliação de Fichte: o dogmatismo, quando conseqüente, tem o spinozismo como seu produto mais autêntico. Isso se dá apesar de Spinoza adotar como conceito superior uma coisa – a substância –, contrariamente ao sistema crítico que toma o eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e independente de qualquer outro fundamento (Cf. FICHTE, J.F. op. cit., p.120).

<sup>12</sup> SCHELLING, F.W.J. “Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft” (Einleitung). Loc cit., I/2,20. Abreviação: *Idéias*.

<sup>13</sup> Id., op. cit., I,2,35 et seq.

para que a sua crítica abalasse as pretensões deste programa.

Entretanto, Schelling era da opinião de que apesar disso Spinoza havia “elevado o próprio não-eu ao eu”<sup>14</sup> na medida em que se servira não de um conceito ou intuição sensível, mas de uma intuição intelectual para admitir a substância única e infinita. Apenas a intuição intelectual possibilita a afirmação de algo como um fato (Tatsache) da consciência, um ato de pura liberdade do eu, uma experiência imediata, na qual está em jogo, neste sentido, um princípio eminentemente prático. Sem o saber, Spinoza acabara por fazer uso do eu como instância definidora e produtora da própria substância. Assim é que em vez de ser vista só de fora e anterior à consciência, a substância deveria ser tomada, segundo Schelling, também como interna ao eu. Schelling diz:

Spinoza objetivou essa intuição de si mesmo. Na medida em que intuía em si o intelectual, o Absoluto não era mais, para ele, um objeto. Isso era *experiência*, a qual permitia duas interpretações: ou ele se tornara idêntico ao Absoluto, ou o Absoluto a ele. Neste último caso, a intuição intelectual era intuição de si mesmo; já no primeiro caso, intuição de um *objeto* absoluto. Spinoza preferiu a última possibilidade. Acreditou que ele próprio era idêntico ao objeto absoluto e que tinha se perdido em sua infinitude.<sup>15</sup>

Embora se servindo do eu como instrumento, ou seja, apesar de ter elevado o não-eu ao eu, Spinoza, segundo Schelling, optara por reduzir este àquele.<sup>16</sup> O eu, portanto, perde-se no absoluto e no infinito. No lugar de penetrar a consciência e ver como surgem as duas esferas, a saber, o real e o ideal e, assim, compreender como é que o infinito e o finito estão unificados originariamente no próprio eu, Spinoza substantivou o infinito e nele depositou os atributos e as sucessões finitas como suas meras modificações, entretanto, sem ter clareza como isto era possível. Como o próprio Schelling diz, “[...] como é que eu próprio, porém, tornava-me consciente destas sucessões, Spinoza não conseguia tornar compreensível”.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Id., *Do Eu*, I,1,171.

<sup>15</sup> Id., *Cartas*, I,1,319.

<sup>16</sup> Cf. Id., *Do Eu*, I,1,171.

<sup>17</sup> Id., *Idéias (Introdução)*, I,2,36.

Esta incompreensão tem como resultado a ausência de uma passagem do infinito para o finito, como mostra a gradação estanque entre substância, atributos e modos, apresentada na *Ética*. Isto fica reforçado com a aversão de Spinoza por toda forma de causalidade transitiva e de teleologia. Veremos, então, como a concepção de uma natureza que transita de forma em forma, das menos às mais complexas, guiada pela idéia regulativa de uma finalidade que a organiza em todas as suas partes, visa expressar, em Schelling, a passagem mediada do Absoluto aos modos finitos.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Esta crítica de Schelling é também compartilhada por Hegel, cuja exigência de demonstrar a passagem de todos os conceitos não se reduz apenas à Lógica, mas se estende à natureza e ao espírito, sendo, portanto, mais radical que Schelling neste aspecto. A sua *História da Filosofia*, na seção sobre Spinoza, toma este aspecto como central em sua crítica do autor da *Ética*. Vejamos algumas passagens da obra, onde ele afirma que Spinoza “não trata da natureza como extensão e movimento, mas transita logo de Deus para o espírito, para a dimensão ética” (p.160). “O princípio da subjetividade, ou seja, da individualidade e da personalidade, não se encontra no spinozismo, porque a negação é entendida, nesse sentido, apenas de modo unilateral [...]. O entendimento tem determinações que não se contradizem. A negação é simples determinidade. A negação da negação é contradição, ela nega a negação; assim, ela é afirmação e igualmente, porém, negação em geral. O entendimento não pode sustentar a contradição; ele é o racional. Este ponto falta a Spinoza. Esta é a sua deficiência. O sistema de Spinoza é o panteísmo absoluto elevado ao pensamento e monoteísmo. A substância absoluta de Spinoza não é nada de finito, não é um mundo natural. [...] Nós dispomos de duas determinações, o universal que existe em si e para si e a determinação do particular e individual, a individualidade. Não é, pois, difícil de mostrar que o particular, o individual, é algo limitado em geral, que seu conceito em geral depende de outro, que ele é dependente, não existe verdadeiramente para si mesmo, portanto, não é efetivamente verdadeiro [...]. A alma, o espírito, é uma coisa individual, é, enquanto tal, limitado; aquilo segundo o qual ele é uma coisa individual é uma negação e ele não tem, assim, efetividade verdadeira. (p.164 et seq.) Caso se permaneça nesta substância, não se alcança nenhum progresso, nenhuma espiritualidade, atividade. Sua filosofia é apenas substância rígida, não ainda espírito [...] (p.166). Pois se trata de rígida ausência de movimento, cuja única atividade é jogar tudo no abismo da substância, no qual tudo se desvanece e deteriora [...]. Porém, de onde vêm estas categorias que aqui aparecem como definições? Nós as encontramos em nós, na formação científica. Não são desenvolvidas a partir da substância infinita [...] (p. 167). O entendimento (**Continua**)

Porém, faz-se ainda necessário observar que a reivindicação de Schelling, a saber, de que a única substância a ser admitida seria o eu, dado que tudo que existe só existe nele mesmo e nada há fora dele,<sup>19</sup> ou de que o eu é a causa do ser,<sup>20</sup> não está em contradição com a exigência de uma filosofia que visa expressar a natureza em sua objetividade. O novo em Schelling (e nisso ele é herdeiro não só de Fichte, mas também de Kant) está no fato de que toda objetividade só pode ser admitida no jogo dialético que se traça na e pela própria consciência, cujos objetos pertencem não apenas a ela mesma, mas à própria efetividade. Como ocorre este jogo no interior da consciência?

Como não se trata do *ser* pura e simplesmente, o qual poderia ser posto como conceito, porém, de *atividade* enquanto princípio de tudo, o *começo* tem que se dar via intuição intelectual. Apenas esta idéia de atividade é produto efetivo de tal forma de intuição, o que envolve, na verdade, o trabalho da razão prática. Todavia, pensar esta atividade como prosseguindo ao infinito, ou seja, em *devir* eterno, é tarefa da imaginação produtora, mesmo porque tal movimento indefinido só pode ser “sentido” graças a uma tendência contrária, isto é, o frear constante daquela atividade. A imaginação só age em virtude de uma oposição latente na

---

(**Continuação da Nota 18**) exprime a substância na forma de atributos. Porém, onde a substância transita para o atributo nada é dito. (p.169) [...]. Toda a filosofia spinozista está contida nestas definições; elas são, porém, determinações gerais e formais em sua totalidade. O defeito reside nisto, que ele inicia com definições. Na matemática é válido que as definições sejam pressuposições; ponto e linha são pressupostos. Na filosofia, o conteúdo deve ser reconhecido como o verdadeiro em si e para si. Isto não fez Spinoza. Ele formulou definições que esclarecem este pensamento simples e o apresenta como concreto. Porém, a exigência seria investigar se este conteúdo seria verdadeiro. Aparentemente é fornecido apenas esclarecimento das palavras; porém, o conteúdo que aí reside é o que vale. Todos os outros conteúdos são apenas a ele reduzidos. (p.172) Assim tudo apenas entra e nada sai; as determinações não são desenvolvidas a partir da substância e elas não se decidem por transitar para os atributos “(p.173). (Cf. HEGEL, G.W.F. “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III”, *Werke* in 20 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).

<sup>19</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J. *Do Eu*, I,1,192.

<sup>20</sup> Cf. Id., op. cit., I,1,195.

própria consciência. O sentimento de uma tendência infinita *em nós* só brota graças a um sentimento simultâneo de *limitação*.<sup>21</sup>

É a faculdade da imaginação que aponta para o princípio fundamental de que a natureza é movida por uma atividade absoluta que se manifesta como freada ao infinito. É ela, da mesma forma, que faz concluir que este conflito existente em seu interior não é um simples jogo subjetivo de forças, mas é o mesmo que ocorre na própria realidade exterior; ou, dito de outra forma, em sendo ela o meio através do qual o corpo (o próprio corpo do sujeito transcendental) se sente como parte da natureza, é que torna possível assegurar que o originário da consciência é também objetivo. O papel da razão é de, nesse sentido, fazer uma intervenção quando se fizer necessária no progresso infinito, a fim de determinar os resultados obtidos. Estes resultados, tirados, por assim dizer, da atividade infinita, são postos para o entendimento para serem julgados. A diferença entre *intuição* e *reflexão* reside, portanto, no fato de através da primeira ser posta atividade continua absoluta e da segunda algo separado, sem continuidade. É um fato, entretanto, que sem a separação e a fixação dos produtos, não pode haver reflexão e julgamento, portanto, não pode haver experimento e ciência. O problema do mecanismo é que ele se detém apenas nesta consideração unilateral e não avança para o incondicionado e o absoluto.

Construir a natureza significa, então, pôr em ação a faculdade de imaginação que, com auxílio da razão e do entendimento, é capaz de deduzir os conceitos que a constituem de uma forma tal que os seus princípios fundamentais sejam estabelecidos de modo *a priori* e que o material colhido da experiência pareçam ter origem nesses princípios mesmos. Portanto, só pode haver construção da natureza com intuição e reflexão, ou seja, imaginação e entendimento.

A construção da natureza em sua dinâmica interna não se baseia, portanto, apenas na fixação de seus produtos, mas na admissão,

<sup>21</sup> Cf. Id. "Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (Primeiro projeto de um sistema da filosofia da natureza). Loc cit., I,3,15. Abreviação: *Primeiro projeto*.

ao mesmo tempo, da idéia de uma produtividade universal da mesma,<sup>22</sup> o que, na linguagem spinozista, quer dizer reconhecê-la tanto como *natura naturata* quanto como *natura naturans*.<sup>23</sup> Construir o mecânico, o químico e o orgânico, que é o programa de Schelling, só tem sentido se, munidos das leis naturais que regem estas esferas, formos capazes de tirá-las da passividade e isolamento que mantêm umas com as outras no âmbito do mundo empírico e lhes imprimir o devir que é o seu caráter absoluto. O resultado desta construção universal é uma seqüência de graus crescentes de individuação dos fenômenos e que se explicita na forma de polaridades físicas, químicas e orgânicas.

Essa construção se inicia com a da matéria em geral através de duas forças originárias de atração e repulsão. A sua primeira manifestação física é a luz, a qual, por sua vez, detém o caráter dual de ser material e imaterial ao mesmo tempo. A luz implica combustão e calor; luz e calor não são, em si, fenômenos diferentes, já que calor é modificação da luz, é luz, por assim dizer, presa, e luz, por sua vez, é calor liberado. A própria combustão envolve uma dualidade natural; ela surge de uma afinidade entre o oxigênio do ar e o corpo. Entretanto, a decomposição do ar atmosférico e a afinidade com o oxigênio não geram apenas a combustão, o calor e a luz, mas também a eletricidade; o que torna um corpo passível de queima é o mesmo que o torna negativamente elétrico, ou seja, o oxigênio; o fogo é a decomposição total (química) e a eletricidade uma decomposição parcial do ar. O fenômeno da eletricidade, por sua vez, está intimamente associado ao fenômeno do magnetismo; as forças de atração e repulsão existentes entre os materiais magnéticos revelam que os estímulos que os causam são os mesmos

<sup>22</sup> Cf. HEUSER-Keàler, M-L. *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*. Berlin: Duncker & Humbolt, 1986.

<sup>23</sup> Este vínculo de Schelling com Spinoza o leva a denominar sua filosofia da natureza de "spinozismo da Física". Sobre isso, cf. SCHELLING, F.W.J. "Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der speculativen Physik" (*Introdução a um projeto de um sistema da filosofia da natureza ou sobre o conceito da física especulativa*). Loc cit. I,3,273. Abreviação: *Introdução*.

da eletricidade. O que os diferencia é o fato do magnetismo atuar na forma de uma linha e a eletricidade de uma superfície; o processo químico, da mesma forma, ocorre também em função de polaridades e significa apenas uma intensificação do magnetismo e da eletricidade, envolvendo inúmeras qualidades e interações entre as forças fundamentais de dois corpos heterogêneos, como relações quantitativas inversas, dissolução, elasticidade, absorção, afinidades eletivas, cristalizações, precipitação, solitação, identidade entre ação e reação e grau intensivo nas ligações. O orgânico é um fenômeno de maior qualidade e individuação que o químico, mas necessita deste último para produzir os fenômenos da irritabilidade, da sensibilidade e do impulso formador. Isto não quer dizer que o químico explique o orgânico. A verdadeira causa, o fundamento da vida, está fora da matéria animal, em um princípio superior, sendo os fatores do próprio corpo apenas condições. Estas formam o princípio negativo e aquele superior o positivo, o qual está disseminado por toda a criação, penetrando todos os corpos como a própria respiração da natureza.<sup>24</sup> Esta relação entre o princípio positivo e as condições ligadas ao corpo é apenas a dialética mais geral; porém as condições negativas implicam também um conjunto de polaridades, seja no reino vegetal, seja no reino animal, que envolvem relações dinâmicas entre redução e oxidação, irritabilidade e sensibilidade, produzindo, de modo contínuo, quebra e restabelecimento do equilíbrio do organismo, mecanismo este que garante a produção e a reprodução da própria vida.

Esta apresentação sumária da construção da natureza baseada em uma seqüência de polaridades dialéticas, formando uma cadeia que se inicia com a síntese da unidade absoluta com a diversidade material desde o nível do mecânico até o orgânico, ou seja, do infinito para o finito, revelando uma dinâmica, um devir, no interior da mesma, é o que, segundo Schelling, está ausente em Spinoza. Já mostramos que, apesar

de Spinoza ver uma identidade entre necessidade e liberdade, entre natureza e espírito, falta-lhe tal devir, principalmente porque não concebe a idéia de uma teleológica na ordem natural.<sup>25</sup>

A posição de Schelling era de que somente com tal exposição dinâmica da realidade é que se poderia falar de uma passagem do infinito para o finito. Entre a substância, os atributos e os modos, há lacunas que, para Schelling, só poderiam ser preenchidos com apoio dos conceitos fornecidos pelas ciências da natureza e mediante a construção de todos os fenômenos. Daí que filosofia é, para o filósofo, filosofia da natureza. Nada é possível ser pensado fora dela. O absoluto não é um poder anterior a e fora do mundo. Não é ser ou pessoa, mas simples atividade que atravessa todas as coisas. Natureza não é apenas algo físico e a liberdade, separada dela, um reino autônomo, como foi sempre pensado pela tradição e reforçado pelo idealismo de Kant, o defensor mais intransigente de uma liberdade meramente formal.<sup>26</sup> Nisto Schelling está em perfeito acordo com Spinoza. O sistema

<sup>25</sup> Segundo Kant, a substância spinozista garante apenas a unidade ontológica da natureza. Como não admite uma conexão teleológica entre ambas as instâncias, tal unidade acaba se tornando uma unidade necessitarista e negadora das contingências. A idéia de teleologia é necessária a Kant para que se possa pensar uma ponte reguladora entre natureza e liberdade. Segundo ele, o sistema não tem sentido sem tal exigência. Vê-se, aqui, como o projeto de Schelling preserva e desenvolve esse elemento básico inserido por Kant na filosofia moderna. (Cf. KANT, I. "Kritik der Urteilskraft". In: *Kants Werke – Akademie-Textausgabe*, Band V, Berlin; Walter de Gruyter, 1968, p.325-328. Para um resumo bem elaborado do conceito de teleologia em Kant e seu desdobramento no pensamento de Schelling, cf. Düsing, K. „Teleologie der Natur. Eine Kant-Interpretation mit Ausblicken auf Schelling". In: Heckmann, R.; Krings, H.; Meyer, R.W. (Orgs.). *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1985, p. 187-210.

<sup>26</sup> Isso quer dizer que a natureza é a própria base e a fonte do espírito. O espírito é produto não apenas da história, mas da própria natureza; isto porque a gênese e o desdobramento progressivo da natureza se confunde com a gênese e o desdobramento do espírito. O espírito é, nesse sentido, apenas uma nova e superior manifestação de um meso processo que, em um nível meramente orgânico e inorgânico, aparecia como que totalmente subjugado à matéria. Cf., sobre isso, LAWRENCE, J. P. *Schellings philosophie des ewigen Anfangs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.

<sup>24</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J. "Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus" (Da alma do mundo, uma hipótese explicativa da Física superior para o organismo universal). Loc cit., I, 2, 503.

de Spinoza – que Schelling classificou de panteísmo – não é um fatalismo e não nega a liberdade. O panteísmo não significa nem que há uma identidade das coisas com Deus, nem que Deus é tudo e as coisas nada. O dependente, o derivado, é também autônomo e a unidade última de todas as coisas pode ser também assumida como criadora.<sup>27</sup> O problema de Spinoza é que, justamente em função daquela ausência de uma dinâmica em seu sistema, tanto as coisas quanto a própria substância são tomadas como coisas, ou seja, com certo caráter de exterioridade e cisão, o que se revelaria com a forma abstrata e pobre com que Spinoza define os conceitos.<sup>28</sup>

A renovação do spinozismo passa, assim, para Schelling, por submeter tudo ao princípio da gênese e do movimento. Nada é eterno, tudo, até mesmo Deus, é força, dinâmica, ação. A criação não é um ato, a produção de tudo por uma inteligência acabada, mas atividade incessante e infinita. Deus é vida<sup>29</sup> e, enquanto tal, ele produz a si mesmo no embate com o seu outro, com um fundamento de onde ele próprio veio.<sup>30</sup> É necessário que Deus, que é luz, defronte-se com aquilo que o nega, mas que somente em função de tal conflito pode ser luz, sentido e ordem. A luz só existe porque existe a obscuridade, o sentido e a ordem porque há vontade cega e caos. Esta vontade é o que há de mais originário no sentido cósmico e que, lutando para sair de si e tornar-se consciente, acaba por ganhar entendimento e tornar-se luz, o princípio do bem e do amor, ou seja, Deus. O desejo originário inconsciente e cego (o mal) permanece como um resíduo ativo que ameaça fazer com que tudo regreda ao caos e ao império das trevas.<sup>31</sup> Mas ele é necessário, porque sem o mesmo não haveria a possibilidade da revelação do bem.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J. “Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände”. Loc. cit., I/7,338 et seq. e 343. Abreviação: *Escritos da liberdade*.

<sup>28</sup> Cf. Id., op. cit., p.348 et seq..

<sup>29</sup> Cf. Id., op. cit., p.404.

<sup>30</sup> Cf. Id., op. cit., I,7, 396.

<sup>31</sup> Cf. Id., op. cit., I,7, 359 et seq.

<sup>32</sup> Cf. Id., op. cit., I,7, 373 et seq.. Cf. para uma discussão detalhada sobre o problema do mal em Schelling: SAFRANSKI, R. *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, 4º Cap., p.63-79; SCHULTE, C. *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: (Continua)

Assim, bem e mal são expressões de uma dialética originária naquele magma primitivo e informe que é, portanto, anterior à cisão entre os homens.<sup>33</sup> Bem e mal pertencem à vida, pois esta não é possível sem o motor do conflito e da oposição. “Onde não há luta não há vida”<sup>34</sup>, assinala Schelling. Deus, neste sentido, não é responsável pela existência do mal,<sup>35</sup> mas está em constante luta com ele, visando bani-lo e encerrá-lo “eternamente na obscuridade, para que permaneça, enquanto fundamento eterno e obscuro da ipseidade, enquanto *caput mortum* de seu processo vital e enquanto potência, como resíduo que jamais pode se atualizar”.<sup>36</sup>

Como já dissemos, a posição de Schelling se afasta bastante da posição idealista que identifica o bem com a expressão de uma vontade pura e o mal com a corrupção do bem. Em Kant, o exercício da moralidade através da liberdade só ocorre quando o indivíduo se cinde do mundo sensível e assume tal exercício como um progresso inteligível, uma melhora *in infinitum* da alma, cujo coroamento não seria a própria felicidade, mas a condição de ser digno dela. Na base de tal posição está a idéia de uma separação absoluta entre corpo e alma, espírito e natureza, felicidade e moralidade, o que significa, enfim, a própria negação da vida. Schelling diz, nas Cartas:

A felicidade é um estado de passividade: quanto mais *felizes* somos, tanto mais nos comportamos passivamente em relação ao mundo objetivo. Quanto mais nos tornamos livres, quanto mais nos aproximamos da conformidade com a razão, tanto menos necessitamos da felicidade, ou seja, de uma bem-aventurança que não devemos a nós mesmos, mas à *sorte* [...]. Toda idéia de uma

(**Continuação da Nota 32**) Wilhelm Fink Verlag, 1991, 6º Cap., p. 195-246; MARX, Werner. “Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung”. In: Hasler, L. *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1981, p.49-69; TILLIETE, X. “Die Freiheitsschrift”. In: Baumgartner, H.M. (Org.) *Schelling*. Freiburg/München: verlag karl Alber, p. 95-107.

<sup>33</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J. *Escritos da liberdade*, I,7,387.

<sup>34</sup> Id., op. cit., p. 400.

<sup>35</sup> Cf. Id., op. cit., p. 400.

<sup>36</sup> Id., op. cit., p. 408.

felicidade a ser recompensada – que é isso senão uma ilusão moral – seria um título com o qual se compra de ti, homem empírico, teus prazeres sensíveis atuais, mas que só se deve pagar quando tu mesmo não necessitas mais do pagamento. [...] Progridas e concluirás estupefato que *aquela* felicidade que esperavas como recompensa de teu sacrifício, mesmo para ti, não tem mais nenhum valor.<sup>37</sup>

A crítica não se dirigia apenas à idéia kantiana de recompensa da moralidade, mas, da mesma forma, à idéia spinozista de uma beatitude que é a própria virtude e não uma recompensa da mesma. Spinoza vai de encontro, assim, à exigência de Kant que precisa assumir um conflito eterno entre felicidade e moralidade, sensibilidade e razão, mas a sua própria posição levaria também à mera passividade da alma humana em virtude da ingerência da razão. Sobre isto, Schelling diz:

Naquele estado intelectual [da bem aventurança], que ele [Spinoza] apresentou a partir da intuição de si mesmo, deveria desaparecer todo conflito em nós, toda luta, mesmo a mais nobre, a saber, a da moralidade, e ser destruída toda contradição que a sensibilidade e a razão produzem inevitavelmente entre a moralidade e a felicidade.<sup>38</sup>

Vê-se, assim, como Schelling não está também de acordo com os resultados da *Ética* de Spinoza. A conclusão da proposição XLII da *Ética* V<sup>39</sup> de que não gozamos da felicidade por refrearmos as paixões, mas por podermos refreá-las, entra em choque com o ideário de Schelling de tomar a natureza como uma espécie de revelação não escrita para o homem. Viver sob a direção da razão, mesmo sem jamais deixar de reconhecer a vigência ontológica das paixões, seria negar o próprio sentido da vida que se dá tão somente em meio à contradição e à ação incessante. Subjugar as paixões seria destruir a dinâmica que dá sentido a tudo; seria lutar por uma lógica da morte e não da vida. Esta é a condição humana e tal como no homem trágico

grego, ela só acontece porque, de uma forma ou de outra, aceitamos lutar contra um destino que nos é absolutamente superior, mesmo com a convicção de que sucumbiremos inevitavelmente a seus pés.<sup>40</sup>



<sup>37</sup> Id., *Cartas*, I,1,322 et seq.

<sup>38</sup> Id., *Cartas*, I/1, 322.

<sup>39</sup> Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Edição bilíngüe: latim-português. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007, p. 409.

<sup>40</sup> Cf. SCHELLING, *Cartas*, I/1, 336 et. Seq.



# LE «RETOUR AUX PRINCIPES» DE L'ÉTAT DE MOÏSE

## ÉLÉMENTS POUR UNE LECTURE POLITIQUE ET MATÉRIALISTE DE L'ENSEIGNEMENT DU CHRIST CHEZ SPINOZA \*

LAURENT BOVE \*\*

En 1974, Fernando Belo publiait une *Lecture Matérialiste de l'Évangile de Marc* dont «l'enjeu dernier», écrivait-il, est de «rendre possible la confrontation entre une pratique politique se voulant révolutionnaire et une pratique chrétienne ne se voulant plus religieuse»<sup>1</sup>. L'auteur tissait pour cela une triple problématique : 1°) d'exégèse et d'histoire biblique; 2°) d'articulation théorique de *récit, pratique, idéologie*; 3°) d'*ecclesiologie matérialiste*, permettant de changer les termes de la question initiale des rapports entre pratique politique révolutionnaire et pratique chrétienne.<sup>2</sup> Cet excellent livre cite Spinoza une seule fois, et indirectement, en évoquant *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze :

Pour introduire la philosophie du corps de Nietzsche, Deleuze cite Spinoza ouvrant «aux sciences et à la philosophie une voie nouvelle : nous ne savons même pas ce que *peut* un corps, disait-il». L'argumentation de Spinoza

\* Publié en France dans **MATERIA ACTUOSA. MÉLANGES EN L'HONNEUR D'OLIVIER BLOCH**, édition H. Champion 2000 p. 343-358 ; et en traduction italienne dans le numéro 1 de la **REVUE POSSE** (avril 2000) sous le titre "L'État des Hébreux et l'Empire. Éléments pour une lecture politique et matérialiste de l'enseignement du Christ chez Spinoza" (p. 24-38).

\*\* Philosophe. Professeur à l'Université d'Amiens. Ses travaux portent sur le spinozisme, les moralistes français, l'éthique et la politique à l'Age classique. Il a notamment publié, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (Vrin, 1996), Vauvenargues. Philosophie de la force active. Critique et anthropologie (dir. éd. Champion 2000), et une nouvelle édition de Spinoza, *Traité politique* (Livre de Poche, classiques de la philosophie, 2002). Il travaille à l'édition (collective) des Œuvres complètes de Vauvenargues. Membre du comité de rédaction transnational de *Multitudes*.

<sup>1</sup> F. Belo, *Lecture Matérialiste de l'Évangile de Marc. Récit-Pratique-Ideologie*, éd. du Cerf, 2e éd. revue 1975, p. 13 (415 p.).

<sup>2</sup> *Op. cit.* p. 18.

est que l'expérience qu'on a du corps est très limitée, que l'on «ne connaît si exactement la structure du corps que (l'on) ait pu en expliquer toutes les fonctions», et d'invoquer le comportement souvent étonnant des bêtes et «ce que font très souvent les somnambules, pendant le sommeil, qu'ils n'oseraient pas pendant la veille»; et de conclure que «cela montre assez que le corps *peut*, par les seules lois de sa nature, beaucoup de choses qui causent à son âme de l'étonnement» (...) Notre expérience du corps, du fait de sa répression par les appareils de classe notamment, est ainsi très limitée et personne ne peut *prédire d'avance* (le prétendre relèverait du théologique!) quelles forces actives seront libérées le jour où une formation sociale radicalement communiste aura lieu.<sup>3</sup>

Les textes de Spinoza, concernant plus particulièrement le Christ et son enseignement dans la Palestine du 1er siècle, peuvent-ils, par eux-mêmes, nous aider à éclairer cette perspective politique, matérialiste et révolutionnaire, que - pour sa part, et en dehors de Spinoza - F. Belo lit à partir de l'Évangile de Marc ? Que le *Traité Théologico-politique* et certaines Lettres offrent des pistes pour une telle lecture, c'est ce que nous souhaiterions montrer, comme l'indication d'un parcours d'interprétation possible de la politique spinoziste à partir de l'enseignement du Christ.

### LA DISSOLUTION DE L'ÉTAT HÉBREU : LES DEUX VOIES DE RÉSISTANCE

Nous trouvons tout d'abord, chez Spinoza, des informations sur la situation politique dans laquelle va intervenir l'enseignement du Christ.

Sous la domination de l'Empire romain, l'État juif a conservé une relative autonomie qui

<sup>3</sup> *Op. cit.* partie IV, *Essai d'ecclesiologie matérialiste*, p. 390-391.

a permis à la Loi juive de demeurer en place. Spinoza affirme, en effet, qu'à l'époque du Christ,

Les Pharisiens pensaient que pour vivre dans la béatitude il suffisait d'observer les règles juridiques de l'Etat, c'est-à-dire la Loi de Moïse.<sup>4</sup>

C'est donc que cette Loi, selon Spinoza, était toujours en vigueur dans la Palestine du premier siècle. Cependant beaucoup de Juifs avaient quitté Israël et l'existence de l'Etat hébreu était précaire. Dans le second Empire, en effet, les Pontifes eurent l'autorité de rendre des décrets et de traiter des affaires de l'Etat; et afin que cette autorité fut éternelle ils usurpèrent le droit du Prince, et finirent par se faire attribuer le titre de Roi. Afin d'illustrer leur nom, ils créèrent aussi de nouveaux décrets sur les cérémonies, la foi, et sur tous les points, en leur attribuant l'autorité d'une tradition établie depuis les temps anciens; décrets,

auxquels ils ne voulaient pas qu'on attribuât un caractère moins sacré et une autorité moindre qu'aux lois de Moïse; il arriva par là que la religion dégénéra en une superstition funeste et que le sens vrai et l'interprétation des lois se corrompirent.<sup>5</sup>

Mais cette prise de pouvoir ne fut possible, «dans un premier temps», que par beaucoup de complaisances à l'égard de la foule que les prêtres manipulaient avec habileté. C'est ainsi que furent «trompés» les Pharisiens et que naquirent différentes sectes en luttes perpétuelles. Les luttes idéologiques étaient en effet permanentes : les Pharisiens «pour la plupart du bas peuple»,<sup>6</sup> s'opposent aux Sadducéens «plus éclairés» sur les agissements des Pontifes et qui s'en tiennent au texte même de la Torah,<sup>7</sup> et nient la résurrection des morts.<sup>8</sup> Spinoza met l'accent sur le fait que cette lutte idéologique, dans le domaine religieux, lutte entre «sectes», n'était en fait que l'occasion d'une lutte d'intérêt. C'est,

pour dépouiller les plus riches de leurs dignités <que> les Pharisiens commencèrent d'inquiéter des gens au sujet de la Religion et d'accuser les Sadducéens d'impiété.<sup>9</sup>

Luttes de classes certes - pour les Pharisiens d'origine populaire contre l'aristocratie sadducéenne - mais où le peuple est manipulé, «trompé» dit Spinoza, sur son véritable intérêt, par les Pontifes avides de pouvoir, et de faux prophètes voulant complaire aux Rois ou, au contraire, les renverser.<sup>10</sup> Ces luttes, loin d'être libératrices, ne peuvent en fait et nécessairement que déboucher sur l'instauration d'un nouveau tyran.<sup>11</sup> D'autre part, ces luttes trouvent le plus souvent comme boucs émissaires ceux dont justement la vie est irréprochable et qui pourraient servir d'exemple aux ignorants :

A l'exemple des Pharisiens, les pires hypocrites, animés de la même rage ont partout persécuté des hommes d'une probité insigne et d'une vertu éclatante, odieux par là même à la foule, en dénonçant leurs opinions comme abominables et en enflammant contre eux la multitude féroce.<sup>12</sup>

Tel fut, selon Spinoza, le sort du Christ que Pilate fit crucifier alors qu'il le savait innocent, afin de complaire à la colère des Pharisiens.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> TTP XVIII, G. III p. 221 et 225, A. II p. 299 et 307. Dans sa deuxième partie («Le mode de production de la Palestine biblique»), chapitre 1 («L'ordre symbolique de l'ancien Israël»), F. Belo écrit : «la visée du système de la dette était l'égalité sociale (...) : "qu'il n'y ait pas de pauvres chez toi" (Dt. 15, 4); il tendait précisément à éviter un système de classes, une monarchie subsaharienne (...). Si l'on faisait l'exégèse des textes prophétiques, je crois que l'on confirmerait aisément la conclusion brutale qui déjà se dégage et que les exégètes bourgeois évitent systématiquement : le régime de classes instauré par David, l'exploitation du frère par le frère, c'est cela la malédiction qui est tombée sur Israël et l'a amené à la désolation et à l'exil (...). Ce n'est évidemment pas la lecture qu'en fait la classe sacerdotale, d'abord liée à la cour monarchique et, après l'exil, la remplaçant» (*op. cit.* p. 87-88; cf. aussi p. 120 sq. sur «La lutte de classes en Palestine»).

<sup>11</sup> TTP XVII, G. III p. 221, A. II p. 289.

<sup>12</sup> TTP XVIII, G. III p. 225, A. II p. 307.

<sup>13</sup> TTP XVIII, G. III p. 225, A. II p. 307. L'interprétation spinoziste de la mort du Christ est donc politique, non théologique. Le Christ n'est pas mort afin de sauver les péchés du monde mais victime de «la furieuse passion populaire» au service d'obscurs intérêts politiques et de luttes de tendances. Sur le «meurtre de Jésus : là où la puissance s'est mesurée avec le pouvoir, celui-ci triomphe...», cf. F. Belo, *op. cit.* p. 369-371 et p. 376-377. Cf. aussi Henri Laux qui nous invite à lire la passion du Christ «dans le processus de la *fortitudo* qui qualifie cette vie», *Imagination et Religion chez Spinoza. La potentia dans l'Histoire*, Vrin 1993, p. 276.

<sup>4</sup> TTP V, Gebhardt III p. 71, trad. Appuhn II GF p. 103.

<sup>5</sup> TTP XVIII, G. III p. 222, A. II p. 304.

<sup>6</sup> TTP XVIII, G. III p. 223, A. II p. 305.

<sup>7</sup> TTP XVIII, G. III p. 223, A. II p. 305.

<sup>8</sup> TTP X, G. III p. 150, A. II p. 201.

<sup>9</sup> TTP XVIII, G. III p. 225, A. II p. 307.

Devant cette décadence et cette dissolution de l'Etat juif qui va favoriser (et que va accélérer) l'invasion des troupes romaines, deux attitudes religieuses et politiques semblent possibles :

- refuser cette dissolution, vécue comme un procès négatif, et par conséquent désirer une reterritorialisation des anciennes valeurs;

- affirmer stratégiquement cette dissolution afin d'en faire le moyen d'une transvaluation de toutes les anciennes valeurs : cette seconde voie sera celle choisie par le Christ.

1°) Refuser cette dissolution signifie ne pas pactiser avec l'ennemi puisque cela est un péché. Il s'agit alors de défendre, à tout prix, l'ordre symbolique juif centré sur le Temple de Jérusalem.

L'Etat qui suivit la restauration du Temple (et qui fut à peine l'ombre du premier, les Pontifes ayant usurpé le droit des chefs) put difficilement être détruit par les Romains. Tacite lui-même l'atteste dans le livre II des *Histoires* : *Vespasien avait achevé la guerre des Juifs sauf qu'il n'avait pas encore forcé Jérusalem, entreprise rendue plus dure et plus ardue par la complexion de cette race et son fanatisme irréductible, que par les forces restées aux assiégés pour faire face aux nécessités de la situation.*<sup>14</sup>

Les Zélotes (Spinoza ne les nomme pas explicitement mais c'est bien d'eux dont il s'agit ici), Pharisiens par leur idéologie religieuse, défendirent le Temple, centre vital du champ symbolique juif, avec acharnement durant toute la guerre et particulièrement dans son dernier épisode (contre Titus) où ils périrent tous. Le Temple fut entièrement détruit et, avec lui, l'Etat d'Israël.

2°) Cette disparition définitive (de 70) le Christ, selon Spinoza, l'avait prévue. Un cinquantaine d'années avant l'effondrement définitif de l'Etat hébreu, il enseignait une seconde attitude (religieuse "et" politique) face à la dissolution de l'ordre symbolique juif et à l'invasion romaine. Cette seconde manière est fondée sur le paradoxe : elle enseigne l'obéissance aux pouvoirs établis. Mais cette obéissance est très singulière puisqu'elle s'accompagne d'une *désacralisation*

nécessaire de tout pouvoir établi particulier. Le Christ enseigne l'obéissance à la loi de l'Etat (de Moïse ou de César) parce qu'elle est la loi; parce que toute loi politique qui permet le rapport entre les hommes a, en elle-même, une positivité vitale, en tant qu'elle sauve les hommes de la misère absolue qu'engendre la solitude de l'état de nature. Mais alors que dans toute libre République le contenu de la loi peut être modifié par la souveraine puissance, lorsque le salut du peuple l'exige,<sup>15</sup> le sort même de l'Etat hébreu, sous la domination romaine et selon sa singularité historique, rend *impossible* toute initiative de réforme ou de rébellion. C'est pour cela que le Christ recommande aussi la pratique de non-résistance à l'injustice. Dans ces conditions particulières se soumettre à la loi c'est désirer que se maintienne le lien social, que la société ne sombre pas dans le chaos. Dans son aspect universel, l'enseignement du Christ, en opérant la distinction entre la fonction nécessaire et vitale de la loi et son contenu circonstanciel, découvrait la nature paradoxale du lien symbolique.<sup>16</sup> Cette distinction, le Christ l'opère explicitement en démarquant son enseignement, essentiellement éthique, de toute collusion politique *particulière*. *C'est le lien social qui est sacré*, la communauté des hommes en elle-même, et non la loi de tel ou tel Etat particulier fût-il un Etat religieux. A travers cette démarcation, le Christ conserve cependant l'essentiel de la loi de Moïse, c'est-à-dire l'esprit de fraternité entre Juifs, qu'enseignait cet Etat. Mais la fraternité est à présent enseignée pour tous les hommes sans exception. En extrayant l'esprit de fraternité de son contexte historique et politique particuliers (la théocratie hébraïque), le Christ démarque certes son enseignement de toute politique particulière et du nationalisme juif sur lequel s'appuie alors la résistance zélote, mais cet enseignement, qui constitue dans l'amour du prochain le ciment le plus fort de toute vie commune, *reste inséparable de l'idéal politique d'égalité sociale, de fraternité et de liberté collective*,

<sup>15</sup> TTP XX, G. III p. 241-242, A. II p. 330; *Traité politique* IV, 6.

<sup>16</sup> Nous avons étudié cette distinction, et le lien paradoxal qu'elle ouvrait nécessairement, dans le chapitre VII § 1 de notre ouvrage, *La stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza*, Vrin 1996.

<sup>14</sup> TTP XVII, G. III p. 215, A. II p. 293.

qui lui a donné naissance et dont il porte toujours avec lui la promesse.<sup>17</sup> Ce qu'enseigne en effet le Christ c'est, dans une situation historique qui est, selon lui, sans issue politique pour l'Etat hébreu, un retour aux principes de cet Etat. Or ce retour enveloppe paradoxalement non pas le salut de l'Etat hébreu mais sa disparition. Cependant, cette disparition de l'Etat, dans le dépassement de sa particularité théocratique liée à ses origines barbares, se fait au profit de la réalisation universelle des principes démocratiques de cet Etat, adaptés à des hommes déjà engagés dans le processus de civilisation. Car le «retour aux principes» est ici retour aux principes mêmes de la socialité.

L'Etat hébreu était en effet parfait pour un peuple barbare vivant en autarcie économique, politique et idéologique. Il devient une absurdité historique pour des hommes civilisés, ouverts au commerce (tant des idées que des marchandises) avec le monde extérieur, comme c'est le cas sous l'empire romain. Dans ces conditions, l'esprit de la démarche "politique" du Christ a quelque chose de machiavélien. Confronté à la mutation radicale imposée par la fortune romaine, il s'agit certes d'abandonner provisoirement le lieu figé du pouvoir mais c'est pour susciter la résistance/soulèvement de la puissance de la vie pour une appropriation d'un

temps et d'un espace historiques collectifs hors des rapports de domination. Contrairement à l'illusion zélote, le retour aux principes ne peut donc pas être une reterritorialisation nationaliste, mais ne peut être, à l'inverse, qu'une universalisation ou une internationalisation des principes qui ont présidé à la naissance de cet Etat... et, il faut ajouter, de tout Etat.

Dans le chapitre XVI du *TTP*<sup>18</sup> Spinoza a posé, en effet, les quatre principes de consentement mutuel qu'il considère comme nécessairement enveloppés dans une promesse au principe de toute vie commune : 1°) agir selon les commandements de la raison ; 2°) réfréner sa convoitise ; 3°) ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous fit ; 4°) défendre le droit d'autrui comme s'il s'agissait de son propre droit. On peut certes lire, dans ces préceptes, l'écho hobbesien d'une problématique de la loi naturelle. Il est cependant possible d'y lire, aussi, dans une acception plus proprement spinoziste, car plus proche des thèses de *l'Ethique*, l'expression des lois naturelles, non de la raison mais des affects - à condition de lire ces préceptes à partir des lois de l'imitation que supposent les points 3 et 4, à partir desquels s'expliquent 1 et 2, comme effets de rationalité et formation d'une «Humanité».<sup>19</sup> Quiconque enfreignant un des termes de la promesse devenant par son acte même, «inhumain», ennemi du lien commun qui est le «bien commun». Dans ce fondement éthique de la société, Spinoza nous inciterait donc à reconnaître la socialité même, en son essence, avant sa constitution politique dans des lois particulières et sous la détermination d'un pouvoir particulier. C'est alors le *conatus* du corps

<sup>17</sup> «La part de terre et de champs possédée par chacun d'eux était égale à celle du chef et ils en étaient maîtres pour l'éternité, car si l'un d'eux, contraint par la pauvreté, avait vendu son fonds ou son champ, au moment du jubilé, la propriété devait lui en être restituée (...). Ce qui, en outre, avec le plus d'efficacité, non seulement les attachait au sol de la patrie, mais aussi les engageait à éviter les guerres civiles et à écarter les causes de la discorde, c'était que nul n'avait pour maître son semblable, mais Dieu seul, et que l'amour du concitoyen, la charité envers lui, passaient pour la forme la plus élevée de la piété», *TTP* XVII, G. III p. 216, A. II p. 293-294. F. Belo écrit : «Le droit de rachat sur les terres vendues à cause de la disette ("la terre ne sera pas vendue avec perte de tout droit, car la terre m'appartient et vous <Israélites> n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes", Lv. 25,23) se complète par l'année jubilaire (de 50 en 50 ans), pendant laquelle la terre et la propriété rurale reviennent à l'ancien propriétaire (Lv. 25, 23-55). Bien que cela, selon de Vaux, n'ait jamais été mis à exécution (et pour cause) le principe de l'extension y est manifeste, de même que son but, la justice, l'égalité sociale : "il n'exploitera pas son prochain ni son frère" (Dt. 15, 2) ou "qu'il n'y ait donc pas de pauvre chez toi" (Dt. 15, 4).» (*op. cit.* partie II ch. 1 p. 72).

<sup>18</sup> *TTP* XVI, G. III p. 191, A. II p. 264.

<sup>19</sup> Avant toute organisation et toute coercition politiques, c'est l'amour de soi, mais aussi la compassion, la bienveillance, la miséricorde, voire l'indignation (cette «haine envers quelqu'un qui a fait du mal à un autre», *Eth.* déf. 20 des Affects) qui conduisent les hommes à ne pas faire à leurs semblables ce qu'ils ne voudraient pas qu'il leur fût fait et à défendre le droit d'autrui (c'est-à-dire la vie même de l'autre semblable) comme s'il s'agissait de leur propre droit (cf. *Eth.* III, 27 scolie et corollaires, 29 et scolie). Nous résumons dans tout le passage qui suit l'analyse déjà développée dans notre article : «Enseignement du Christ et résistance dans le *Traité Théologico-politique* de Spinoza», in *La Bible et ses raisons. Diffusion et distorsions du discours religieux (XIV<sup>e</sup> siècle-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1996.

collectif qui est à lire dans la promesse, soit la persévérance en un être qui est le lien social lui-même sous la forme, d'abord, d'un lien naturel des affects constitutif de l'humanité des hommes par là même capables d'agir selon les commandements de la raison, de réfréner leur convoitise... La promesse, dit alors clairement la vérité éternelle enveloppée dans le désir de vivre ensemble : la promesse n'exige aucune obéissance à des lois particulières mais elle *sacralise le lien social lui-même*, le désir de vivre et de décider ensemble. Car le désir de société enveloppe une aspiration radicale à la démocratie;

pour vivre dans la sécurité et le mieux possible, les hommes ont dû nécessairement aspirer à s'unir en un corps et ont fait par là que le droit que chacun avait de Nature sur toutes choses appartint à la collectivité et fût déterminé non plus par la force et l'appétit de l'individu, mais par la puissance et la volonté de tous ensemble<sup>20</sup>

Et c'est cette aspiration de vivre selon la «volonté de tous ensemble» qui s'exprime dans l'«établissement très ferme» de la promesse. Comme le dit Antonio Negri, cette affirmation d'un «pouvoir» qui est «volonté de tous» apparaît à la fois «comme un écho (...) de la pensée républicaine de l'humanisme aux monarchomaques protestants», et comme «une virulente polémique anticipée contre la “volonté générale”»,<sup>21</sup>

La puissance sociale de la promesse c'est ainsi la puissance même du corps collectif, du désir de société comme puissance continue de constitution politique. Mais c'est aussi l'affirmation d'une volonté collective de résistance, «de tous ensemble», à toute logique de domination politique qui tendrait à briser le lien social, à renvoyer les individus à la solitude et à transformer la société en désert. Aussi faut-il aussi défendre le droit d'autrui comme son propre droit : *jusque denique alterius tanquam suum defendere*; c'est le principe de résistance inhérent à la promesse, déjà agissant en creux dans le précepte : «de ne faire à personne ce qu'(on) ne voudrait pas qui (nous) fût fait». Or tout l'enseignement du Christ repose dans ce précepte «tout ce que vous voulez

que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux; car c'est la Loi et les Prophètes» (Matthieu, ch. VII v. 12).<sup>22</sup> Ce qui apparaît sous forme seulement négative lors du pacte social originel devient précepte positif dans l'enseignement du Christ. Le désir de société enveloppe ainsi une éthique du désir qui, en acte, est «religion vraie» : la laïcisation de la religion est alors corrélative de la sacralisation du lien social comme être même du collectif.

La loi de Moïse et des Prophètes, pour le Christ, se résume donc positivement en une règle du don qui appelle l'égalité de l'échange, base positive et rationnelle de la persévérance commune, dont l'épanouissement intégral n'existe qu'en démocratie. L'enseignement du Christ tend donc à réaliser le principe même de la vie collective, à savoir son *conatus* démocratique, et l'esprit démocratique d'égalité sociale, de fraternité et de liberté collective, au principe de l'Etat de Moïse, trouve son expression adéquate dans l'enseignement du Christ.<sup>23</sup>

#### LA FOI, COMME PRATIQUE, ET LA RÉSURRECTION COLLECTIVE DES CORPS

Dans la clôture politique de la Palestine du premier siècle, cet enseignement, qui a extrait l'essentiel d'une culture juive dégénérée en de funestes superstitions afin de l'universaliser, peut

<sup>22</sup> Dans le ch. XV du *TTP*, Spinoza renvoie le lecteur au «Sermon sur la Montagne» tel que le restitue l'Évangile selon Matthieu, ch. VII v. 12, et qui contiendrait toute «la doctrine du Christ».

<sup>23</sup> C'est en ce sens que Spinoza peut écrire en *Traité Politique* VII, 30, que se comporter «véritablement (...) en vicaire du Christ» c'est, en politique, comme le fit de manière exemplaire le pontife romain à la demande des Aragonais, défendre toujours et premièrement - pour une multitude libre du choix de son gouvernement - l'institution explicite de l'«imperium» populaire contre l'élection d'un monarque. Et si, malgré ce sage conseil, la multitude choisit quand même la monarchie, défendre l'établissement «d'usages équitables» dans la continuité des coutumes propres «au génie de la nation» considérée, et surtout l'établissement juridico-politique d'une force de résistance de fait aux actions du monarque selon laquelle pourra s'affirmer, sous la forme d'une «assemblée populaire», la puissance politique que possède le peuple de manière inaliénable. En politique donc, être fidèle à l'enseignement du Christ c'est être machiavélien si, comme le dit Spinoza, le projet fondamental du «très perspicace florentin» a été de «montrer combien une libre république doit se garder de confier totalement son salut à un seul homme» (*TP* V, 7).

<sup>20</sup> *TTP* XVI, G. III p. 191, A. II p. 264.

<sup>21</sup> A. Negri, *L'Anomalie Sauvage. Puissance et Pouvoir chez Spinoza*, PUF 1982 p. 191-192.

apparaître alors comme essentiellement subversif. Le Christ enseigne un nouvel ordre symbolique, qui rompt avec le nationalisme dont la stratégie de résistance est suicidaire, et ouvre sur un nouveau champ symbolique qui déborde les frontières de l'Etat d'Israël pour s'étendre au monde entier. Cette religion nouvelle (au sens cicéronien d'une nouvelle manière pour les hommes de se «relier»), n'est rien d'autre que cette instance du symbolique universel par laquelle la puissance de la multitude peut enfin, dans le lien intrinsèque qui rattache chaque être à la communauté de tous les hommes, se déployer et trouver son salut. L'enseignement du Christ c'est, pour tous les hommes, le support symbolique au service du salut collectif. «Révéler l'humanité à elle-même en lui dévoilant ses vrais besoins, telle était, semble-t-il, la stratégie conçue par le Christ», écrit Alexandre Matheron;<sup>24</sup> et cette stratégie subvertit les frontières d'Israël et son champ symbolique :

Ce que le Christ dit de plus grand de lui-même, c'est qu'il est le temple de Dieu, et cela parce que Dieu, comme je l'ai montré, s'est manifesté principalement dans le Christ.<sup>25</sup>

Le Christ, en se substituant au temple, est ainsi le producteur du nouvel espace du «Fils de l'homme collectif», hors des rapports de domination.<sup>26</sup> Car ce qui est projeté, c'est l'extension et l'expansion illimitées de la puissance du corps social en dehors du fétichisme des codes superstitieux et des logiques de pouvoir : c'est la résurrection collective des corps.

Le Christ, dit Spinoza, «tire ses disciples d'entre les morts pour autant qu'ils suivent son exemple»,<sup>27</sup> c'est-à-dire pour autant qu'ils entrent dans cette pratique puissante de justice et de charité, constitutive de fraternité, d'égalité et de plaisir de vivre ensemble, qui est la dynamique même de leur résurrection. C'est dire que la

bénédition des corps, déjà en partie libérés de la fascination de l'argent et des honneurs, libérés de la superstition de la Loi et de la crainte de la mort, est immédiate et matérielle : c'est «en possession de l'éternité»,<sup>28</sup> la jouissance même de la liberté collective dans l'amour du prochain. Ce qu'enseigne le Christ, c'est bien une pratique de la puissance des corps, du soulèvement collectif de la vie, contre les logiques mortifères de la domination. Le Christ (la puissance de la parole devenue «chair») est donc le nouveau Temple, le nouveau centre symbolique, la nouvelle loi qui, transgressant toutes les frontières, enseigne cette fraternité universelle que les Hébreux, se croyant les seuls élus de Dieu, avaient jalousement (selon Spinoza) réservés pour eux-mêmes. Le nouveau centre est donc partout et nulle part de manière privilégiée, mais là seulement où règne effectivement «l'esprit du Christ», c'est-à-dire où sont les *pratiques* puissantes de Justice et de Charité<sup>29</sup> et où l'on peut dire ce que Jean dit pour le Christ, là où «le Verbe s'est fait chair»<sup>30</sup> - c'est-à-dire pratiques communes de libération.

La Loi de Moïse avait certes «seulement en vue le bien public et l'intérêt de l'Etat» (soit le besoin du corps individuel et du corps collectif), alors que l'enseignement du Christ concerne lui non seulement l'action extérieure mais aussi «le consentement même de l'âme» (*animi consensus*).<sup>31</sup> Mais cela ne signifie pas que l'opposition des bienfaits corporels/politiques, dans l'Etat hébreu (le bien-être matériel des sujets), et les bienfaits «spirituels» de l'enseignement du Christ, soit l'opposition entre le corps et l'esprit. Bien au contraire. C'est parce que la bénédiction attendue de la foi est éminemment matérielle, qu'elle concerne *tout le désir* - et par là même nécessairement aussi la puissance des corps - qu'elle peut être profondément «spirituelle». Ce qui doit être alors opposé, c'est seulement l'extériorité des bienfaits matériels (dans le plaisir de la consommation) liés aux codes politiques, économiques et idéologiques d'une époque, et la plénitude, matérielle, qui est

<sup>24</sup> Alexandre Matheron *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier-Montaigne 1971, p. 62.

<sup>25</sup> Lettre 75 à Henri Oldenburg, G. IV p. 316, A. IV p. 340.

<sup>26</sup> «Ce mouvement du *messianique* du cercle BAS <basiléique : de *basilea* = royaume> en extension géographique *proclame* le Fils de l'homme collectif ; cette stratégie politique vers la table mondiale du rassasiement a, elle aussi, un nom dans la tradition messianique : c'est *l'espérance*», F. Belo, *op. cit.* IV chapitre 3 p. 336-337.

<sup>27</sup> Lettre 75 à Oldenburg, G. IV p. 315, A. IV p. 340.

<sup>28</sup> *Id. ibid.*

<sup>29</sup> Lettre 76 à Albert Burgh, G. IV p. 318, A. IV p. 342.

<sup>30</sup> Lettre 75 à H. Oldenburg, G. IV p. 316, A. IV p. 340.

<sup>31</sup> *TTP V*, G. III p. 70, A. II p. 103.

simultanément celle de l'esprit (c'est la «même chose» dit Spinoza)<sup>32</sup>, en deçà de la détermination de ces codes.

La foi provoque, en effet, un véritable déplacement de l'objet du désir, elle suscite une conversion. Et c'est du lieu matérialiste de cette conversion qu'il faut comprendre la pratique puissante de libération qu'enveloppe l'enseignement du Christ. Car cette conversion est aussi un retour au principe même de la vie dans son affirmation, par-delà toutes les perversions subies. Qu'est-ce que, pour Spinoza, le fondement même de la foi - en deçà des croyances dans lesquelles elle se cristallise - sinon, dans le rapport à soi, la confiance intrinsèque en la vie que chaque être exprime dans et par la persévérance en son être qui est persévérance en et par Dieu : *conatus* ? Dans l'*acquiescentia in se ipso* du sage ou l'*animi consensum* du fidèle, en deçà de toute croyance et de toute représentation, la foi c'est la pratique puissante et commune de la vie en son affirmation. Que cette affirmation ait besoin paradoxalement de la médiation de la représentation, voire de la croyance pour se déployer, c'est ce que Spinoza enseigne aussi. Et nous retrouvons une réponse à ce besoin de la nature humaine avec l'élaboration des sept dogmes de foi universels - il faudrait dire de croyance - proposés par Spinoza aux désirs des ignorants. Entre la foi et la croyance il y a un lien paradoxal et une véritable tension. En effet, ce que demande le Christ, pour accéder à la «vraie manière de vivre»,<sup>33</sup> c'est le désinvestissement des valeurs ordinaires tant sociales (honneurs, richesses, plaisirs), que religieuses-superstitieuses (les cérémonies, les cultes...). Or l'abandon des formes religieuses-superstitieuses ne peut être que paradoxal et tendantiel, puisque le Christ - conscient de la nécessité des conditions concrètes de possibilité de la réception de son message - ne peut pas recommander explicitement cette rupture. Il enseigne même par la médiation de ce support : c'est dans et par la continuité des coutumes et des habitudes qu'il travaille à la désacralisation et au désinvestissement des formes

superstitieuses qui les constituent.<sup>34</sup> Et c'est la pratique collective de la justice et de la charité qui doit rendre de plus en plus inessentiels (et par là même tendantiellement inutiles) les formes historiques religieuses-superstitieuses à travers lesquelles cette pratique s'est tout d'abord développée, avant que ces formes n'apparaissent explicitement comme celles du pouvoir et de la fortune et, par là même, comme les véritables obstacles à l'épanouissement collectif de la vie. Car c'est bien du pouvoir de ces superstitions sociales et religieuses, qui maintiennent les âmes et les corps dans la tristesse et dans la crainte, dont il faut se libérer afin de progressivement accéder à cette béatitude du fidèle, que rend possible la seule pratique puissante et collective de vie vraie, de justice et de charité, dans le plein consentement de l'âme.

#### UNE PRATIQUE TENDANTIELLE DE RUPTURE AVEC LES CODES SOCIOLOGIQUES, POLITIQUES ET ÉCONOMIQUES DOMINANTS

La vie éternelle nécessite, selon l'enseignement du Christ, une rupture avec ce que le vulgaire appelle «les biens terrestres». Cela est manifeste par Marc ch. X, verset 21, auquel nous renvoie la note marginale V du ch. III du *TTP*. Le passage fait allusion aux paroles du Christ à un homme riche qui affirme avoir observé tous les commandements de la Loi de Moïse depuis son enfance et demande ce qu'il lui faut faire encore pour avoir la vie éternelle : «Une seule chose te manque, lui répond Jésus : va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor au ciel ; puis viens, suis-moi». A ceux qui observent la Loi, Moïse promettait «la sécurité de la vie et des avantages matériels» ;<sup>35</sup> mais que cela ne suffise pas pour obtenir la vie éternelle, c'est ce qu'affirme le récit de Marc. Le passage porte sur la contradiction entre la possession de biens matériels et le désir de parvenir à la vie éternelle. Or, il s'agit là d'une vérité pratique spinoziste. Le début du *Traité de la Réforme de*

<sup>32</sup> «L'Âme et le Corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue», *Eth.* III 2 scolie.

<sup>33</sup> *TTP* XII, G. III p. 162, A. II p. 221.

<sup>34</sup> Cf., à ce propos, le chapitre 1 de notre étude «Les raisons de l'échec de l'enseignement du Christ et la constitution du christianisme dans le *Traité Théologico-politique* de Spinoza» in *Les Fruits de la dissension religieuse. Fin XVe-Début XVIIe siècle*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1998.

<sup>35</sup> *TTP* III, G. III p. 47-48, A. II p. 73.

*l'Entendement* détermine en effet les trois codes sociologiques dominants, fascinants pour le désir : la richesse, les honneurs, le plaisir.<sup>36</sup> Dans le passage de Marc, Jésus enseigne que sauver sa vie c'est, avant tout, perdre ses biens (la vente des biens est ici le moyen du don et du partage "à chacun selon ses besoins"). Le véritable disciple c'est donc celui qui rompt avec les codes sociologiques, économiques et idéologiques dominants, pour suivre le Christ, c'est-à-dire pour prendre le chemin du salut ou du «royaume de Dieu».<sup>37</sup> Dans *l'Ethique* il est plusieurs fois question de l'aliénation qu'engendre la richesse. Par exemple, Spinoza écrit :

L'argent est devenu l'instrument par lequel on se procure vraiment toutes choses et le résumé des richesses, si bien que son image occupe d'ordinaire plus qu'aucune chose l'Ame du vulgaire ; on ne peut guère en effet imaginer aucune sorte de Joie sinon avec l'accompagnement comme cause, de l'idée de la monnaie.<sup>38</sup>

Chez l'homme ordinaire, l'image de l'argent domine en permanence son esprit car :

plus il y a de choses auxquelles se rapporte une image, plus elle est fréquente, c'est-à-dire plus souvent elle devient vive et occupe l'esprit.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Il s'agit de fait, pour Spinoza, d'une rupture avec la matrice même de la croyance. Mais le simple fidèle a encore, pour cela, un très long chemin à parcourir... en réalité, la rupture est, pour lui, graduée et tendentielle. Elle suppose qu'aux valeurs superstitieuses se substituent les seules valeurs constituantes de la socialité : la fraternité, l'amour de la liberté commune, l'amour de l'égalité. Le début du *Traité de la Réforme de l'Entendement* exprime, quant à lui, l'effondrement d'une vision du monde dominée par la crainte (et, secondairement, l'espoir qui lui est corrélatif). C'est l'effacement d'un certain sens et d'une certaine valeur illusoirement attribués à l'existence ordinaire : soit la fin d'une croyance. Mais la croyance en la valeur des valeurs ordinaires et la croyance au Dieu de la superstition ne procèdent elles pas du même procès désirant de l'homme ignorant et impuissant ? Pour Spinoza, en effet, les croyants sont des athées qui s'ignorent (*TTP* préface, G. III p. 8, A. II p. 22-23) tandis que les athées sont des croyants qui s'ignorent («Les athées ont coutume de rechercher sans mesure les honneurs et les richesses...», Lettre 43 à J. Osten, G. IV p. 219, A. IV p. 272).

<sup>37</sup> Cf. la lecture que F. Belo donne de ce passage, *op. cit.* III ch. 2 p. 233-237 et IV ch. 3 p. 334.

<sup>38</sup> *Ethique* IV appendice ch. 28;

<sup>39</sup> *Ethique* V proposition 11. Cf. aussi la proposition 13.

Chez le philosophe (comme chez le vrai fidèle), l'âme fera en sorte que toutes les affections du corps, c'est-à-dire toutes les images des choses, se rapportent à l'idée (ou à la représentation juste) de Dieu.<sup>40</sup> Pour l'homme ordinaire, c'est au contraire l'image de l'argent qui occupe la place de l'idée de Dieu. L'argent est devenu Dieu c'est-à-dire tout ou le principe même de toutes choses. Tel est le processus de fétichisation qu'opère l'avare qui fait, d'un objet partiel, l'objet total de son désir.<sup>41</sup> L'affirmation de l'idée de Dieu est donc incompatible avec l'image dominante de l'argent. Le vrai fidèle, comme le philosophe, vivent pauvrement. De ce point de vue, la pauvreté comme choix est aussi le chemin de la vertu (et/ou de la puissance); elle est déjà, par elle-même gage de piété. C'est ainsi que les «pauvres» sont identifiés aux «pieux», et opposés à la superbe des dominants qui, *en tant que tels*, ne peuvent pas être sauvés.<sup>42</sup> L'élection qui gratifie «la vertu véritable», apparaît alors concerner, en premier lieu, les «pauvres». Et la pratique puissante de justice et de charité apparaît ainsi, de fait, comme une pratique de libération relevant directement des masses dominées.

Le sens de cette pauvreté n'est cependant pas l'ascétisme ;<sup>43</sup> ce sont au contraire ceux qui sont dominés par l'image de l'argent, qui réduisent la vie du corps :

Ils donnent bien au Corps sa pâture selon la coutume, mais en cherchant à épargner, parce qu'ils croient perdue toute partie de leur avoir dépensé pour la conservation du Corps. Pour ceux qui savent le vrai usage de la monnaie et règlent leur richesse sur le besoin seulement, ils vivent contents de peu.<sup>44</sup>

C'est déjà la critique du type d'homme de l'idéal ascétique que produit le capitalisme. Cependant l'argent n'est pas en lui-même un vice; il n'est,

un vice que chez ceux qui sont en quête d'argent, non par besoin ni pour pourvoir aux nécessités de la vie, mais parce qu'ils ont appris l'art varié de s'enrichir et se font honneur de le posséder.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> *Ethique* V proposition 14.

<sup>41</sup> *Ethique* IV scolie de la proposition 44.

<sup>42</sup> *TTP* III, G. III p. 56, A. II p. 80, qui cite Sophonie, chapitre III verset 12-13.

<sup>43</sup> Cf. la lettre 44 à Jarig Jelles, G. IV p. 228-229, A. IV p. 277.

<sup>44</sup> *Ethique* IV, appendice ch. 29.

<sup>45</sup> *Ethique* IV, appendice ch. 29.



Comme l'enseigne le Christ à l'homme riche, il faut savoir abandonner ses biens afin de sauver sa vie. L'homme riche, stupéfait du conseil du Christ, s'enfuit.<sup>46</sup> Et sans doute, pour Spinoza la communauté des disciples du Christ développe-t-elle, en acte, l'idée d'un communisme réel mais embryonnaire, du corps social, qui s'efforce de devenir celui de l'humanité entière.<sup>47</sup>

En 1671, dans une lettre à Jarig Jelles, commentant un livre intitulé *Homo politicus*, qui place le souverain bien dans «les honneurs et les richesses» et qui explique le «moyen d'y parvenir» en rejetant «toute religion intérieure», Spinoza y oppose le «mépris généreux des richesses» de Thalès de Milet qui enseignait :

toutes choses sont communes entre amis, les Sages sont les amis des Dieux, toutes choses appartiennent aux Dieux, donc toutes appartiennent aux Sages.<sup>48</sup>

La «religion intérieure» du fidèle, comme la religion du sage (à laquelle Spinoza ramène «tous les désirs et toutes les actions dont nous

sommes cause en tant que nous avons l'idée de Dieu ou en tant que nous connaissons Dieu») <sup>49</sup> contribuent à cet «établissement de l'amitié», dont l'*Ethique* nous dit qu'elle est aux «fondements de la cité», <sup>50</sup> soulignant ainsi, parallèlement au *TTP*, le sens et la valeur éthico-économique du désir de société et de la «promesse» qu'il exprime, au principe de toute vie commune. Si «le désir insatiable doit amener, et en fait a amené la ruine des Etats», <sup>51</sup> le désir d'égalité - de mettre toutes choses en commun - est au contraire, dans l'amitié (comme politique à l'état pur étendue à la multitude entière) intrinsèque au *conatus* du corps collectif.

Or l'enseignement du Christ tend à effectivement réaliser le sens et la valeur économique-politiques de la promesse. Ainsi, ce que la puissance de la raison pourrait logiquement actualiser pour la vie commune de quelques uns, la puissance pratique de la foi ne pourrait-elle pas, en effet aussi, le rendre politiquement et institutionnellement possible pour tous ? <sup>52</sup> Le Christ, a qui ont été révélées «les décisions de Dieu qui conduisent les hommes au salut» <sup>53</sup> n'a-t-il pas pu rationnellement et

<sup>46</sup> «Alors Jésus regardant autour de lui, dit à ses disciples : Comme il sera difficile à ceux qui ont des richesses d'entrer dans le Royaume de Dieu !», Marc X verset 23.

<sup>47</sup> Au sein du mouvement des Collégiants - que Spinoza a fréquenté de 1660 à 1663 à Rijnsburg - Pierre Balling (qui est un des correspondants de Spinoza), préconise, dans la mesure du possible, le communisme des biens. Les Collégiants affirment que le christianisme est une nouvelle façon de vivre et de sentir plutôt qu'une croyance en des dogmes intangibles. Comme le dit L. Kolakowski, «le mouvement des Collégiants incarne le maximum social de conscience religieuse non exclusive» (*Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse dans le lien confessionnel au XVIIIe siècle*, Gallimard 1987). En effet, au sein des collèges, la conscience religieuse est quasiment réduite à la conscience laïque du lien à autrui constitutif de l'humanité de chacun comme du corps social primitif. Ainsi, les Collégiants retrouvaient-ils pratiquement le sens et la valeur de la promesse au principe de la vie sociale et, d'un point de vue biblique, le droit qu'avait chaque Hébreu de «prophétiser» dans la démocratie originaire du premier pacte passé avec Dieu (*TTP XVII*, G. III p. 206, A. II p. 283). Pourtant les Collégiants sont impuissants à tirer les conséquences politiques, socialement transformatrices, de leur prise de position subversive dans le champ religieux. C'est la limite idéologique du mouvement.

<sup>48</sup> Lettre 44, G. IV p. 228-229, A. IV p. 277. Cf. à ce propos A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*; éd. Minuit 1969 p. 612, ainsi que, du même auteur, «Spinoza et la propriété» in *Anthropologie et politique au XVIIIe siècle*, Vrin reprise 1986.

<sup>49</sup> *Ethique* IV, scolie 1 de la proposition 37.

<sup>50</sup> *Id. ibid.*

<sup>51</sup> Cf. lettre 44, G. IV p. 228-229, A. IV p. 277.

<sup>52</sup> Il serait totalement illusoire de croire qu'en politique l'enseignement seul de la fraternité suffit. Cet enseignement est voué à la perversion et à l'échec s'il ne trouve pas des relais institutionnels. Spinoza pense même qu'il doit être soutenu, dans son action, par la force de l'ensemble constitutionnel de l'Etat, comme ce fut le cas dans l'Etat hébreu (*TTP XVII*, G. III p. 212, A. II p. 290). Or, comme l'écrit F. Belo, si «le but STR <stratégique> du messianique et de l'*ecclesia* est la transformation de la F.S. <formation sociale> (...), dans la situation d'impuissance politique qui est celle des classes dominées de l'empire romain», ce but est historiquement irréalisable (*op. cit.* p. 385). «Que dans une situation d'impuissance économique et politique, le messianique ne puisse pas assurer la transformation du M.P.E. <mode de production esclavagiste>, ceci implique qu'il n'est opératoire que dans la mesure où la F.S. lui fournit des codes, des moyens économiques, politiques et idéologiques pour qu'il devienne une pratique révolutionnaire : le messianique *de lui-même* n'en a pas, il n'est pas révolutionnaire» (*Ibid.* p. 381). Sur ce qu'en pense Spinoza, *pour son temps*, cf. la partie 3 de notre article (*op. cit.* 1996) qui traite de la convergence problématique de la religion vraie et du désir de démocratie dans la libre République des Provinces Unies.

<sup>53</sup> *TTP I*, G. III p. 21, A. II p. 37.

politiquement concevoir (et par là même pratiquement anticiper) cette perspective historique «absolue» d'un communisme mondial, actualisé par la multitude dans l'affirmation «entièrement absolue»<sup>54</sup> de son Droit ? Dix-sept siècles plus tard, Spinoza, devant ce qui n'est encore qu'une utopie confrontée aux pouvoirs constitués et aux effets contre-productifs des lois réelles des passions humaines, laisse cependant - à cause de la productivité même de son ontologie de la puissance - la question historiquement ouverte.

Laurent BOVE (Université d'Amiens)



---

<sup>54</sup> *Omnino absolutum*, dit le *Traité politique* ch. XI, 1, pour désigner le caractère radical de l'auto-organisation (autonome) de la multitude en démocratie.

## ESPINOSA E A RELAÇÃO TODO/PARTES

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA \*

### “DEUS SEU NATURA”

A profunda influência cartesiana na formação da mentalidade seiscentista leva a representações da Natureza que a consideram exterior ao homem, algo que se lhe opõe de um modo contrastante, desafiando o seu engenho e apelando à sua criatividade. E se é abusivo interpretar dogmaticamente a modernidade, como se todos os filósofos dos séculos XVII e XVIII funcionassem em uníssono no que se refere ao conceito de Natureza, a verdade é que, de um modo geral, separam o sujeito do objecto e consideram o real físico como uma instância extrínseca que o homem deverá dominar pelo conhecimento e pela acção.

Hoje vivemos num paradigma diferente onde a integração sobreleva a cisão. Daí algumas reservas que as actuais Filosofias da Natureza manifestam perante o mecanicismo, uma das correntes filosóficas dominantes na modernidade. A posição de Espinosa é desviante nesta mundividência pois defende a naturalização do homem e a reintegração deste na Natureza, enquanto sua parte. Daí a simpatia com que de um modo geral é acolhido por diferentes correntes ecológicas dos nossos tempos.

A expressão “Deus seu Natura” talvez seja a que melhor identifica globalmente o pensamento espinosano. Do mesmo modo que o “Cogito ergo sum” nos lembra Descartes, “Deus ou a Natureza” aparece-nos como a imagem de marca de Espinosa, colocando-nos no cerne da sua filosofia imanentista. Na verdade, a grande preocupação deste pensador foi não só perceber a maneira como todas as coisas se integram no Todo mas

também descobrir qual o lugar que o homem nele ocupa.

A identificação de Deus e da Natureza, expressa através da conjunção “ou” (“seu”) é típica de um estilo no qual é comum a equivalência de conceitos para melhor os explicar<sup>1</sup>. No entanto, na obra magistral que é a *Ética*, a expressão Deus ou a Natureza surge a assinalar o termo de um processo, no qual esta tese já tinha sido trabalhada mas para a qual ainda não se tinha encontrado uma designação suficientemente pregnante. Ela surge pela primeira vez no prefácio do livro IV da *Ética*, onde por duas vezes o filósofo a usa:

“(…) aquele ente eterno ou infinito a que chamamos Deus ou Natureza...

(...) portanto a razão ou a causa pela qual Deus ou Natureza age...” *Ética*, IV, Prefácio<sup>2</sup>.

O filosofema “Deus” é amplamente trabalhado no livro I, percebendo-se logo nas definições iniciais o seu estatuto de “causa sui” (definição I) e de Substância (definição VI). Neste livro ficamos cientes da originalidade do conceito de Deus tal como o filósofo o entende. É uma maneira muito diferente da concepção que recebemos da tradição teológica judeo-cristã. Trata-se de uma entidade imanente, absolutamente necessária, identificável com a totalidade das coisas existentes, sejam elas materiais ou imateriais. É um Deus impassível, impessoal, extenso. Constituem-no infinitos atributos, dos quais o

<sup>1</sup> Como preciosa ajuda para o levantamento das equivalências feitas por Espinosa, consulte-se Arne Naess, *Equivalent Terms and Notions in Spinoza's Ethics*, Oslo, Inquiry, Filosfisk Institutt Universitet i Oslo, s.d.

<sup>2</sup> “(...) aeternum namque illud et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus...”

“Ratio, igitur, seu causa, cur Deus seu Natura agit...” Et. IV, Praef., G.II, p. 206.

\* Professora associada (com agregação) da FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA onde leciona FILOSOFIA MODERNA, DIDÁTICA DA FILOSOFIA e FILOSOFIA DA NATUREZA E DO AMBIENTE.

homem, devido a limitações constitutivas, apenas capta dois – a extensão e o pensamento. A expressão de cada um desses atributos, é-nos acessível através dos seus modos, respectivamente os corpos e as ideias. Enquanto corpo podemos ser compreendidos / lidos / estudados pelo atributo extensão. Mas como este modo de explicação não esgota o real, há sempre a possibilidade de recorrermos a uma outra leitura, que nos encara como mentes que também somos. Tudo quanto existe é susceptível de ser por nós captado através destas duas instâncias.

A Natureza como totalidade não se identifica com o mundo nem com o universo pois esgota toda a realidade, mental e física. É nessa realidade que o homem se integra, suportando-lhe as determinações e sujeitando-se inevitavelmente às suas leis. No prefácio do livro III da *Ética* o tema da Natureza aparece confrontado com o da natureza humana, apresentando o filósofo uma ética naturalista que o demarca dos seus contemporâneos, nomeadamente de Descartes:

“A maior parte daqueles que escreveram sobre os afectos e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza...” *Et. III, Prefácio* <sup>3</sup>.

A natureza humana, perpassada pela força dos afectos, é expressão ou manifestação de uma Natureza maior que a comanda. A tese essencial defendida neste prefácio é a de que o homem se deve estudar como um elemento do Todo, sendo destituído de qualquer superioridade ou poder particular. De facto ele não é um “império num império”<sup>4</sup> pois segue a ordem da Natureza:

“Com efeito acreditam que o homem perturba a ordem da Natureza mais do que a segue e que tem sobre os seus actos um poder absoluto e não é determinado por mais nada do que por si mesmo.” *Ibidem* <sup>5</sup>.

<sup>3</sup> “Plerique, qui de Affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communis naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra natura sunt, agere”. *Et. III, Praef.*, G. II, p. 137.

<sup>4</sup> “(...) imperium in imperio”. *Ibidem*.

<sup>5</sup> “Nam hominem Naturae ordinem magis perturbare quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde quam a se ipso determinari credunt.”. *Ibidem*.

O prefácio desenvolve esta linha argumentativa, censurando não só os que defendem as pretensões humanas a uma posição de superioridade sobre a Natureza, como os que têm do homem uma visão negativista por entenderem que a sua natureza é viciosa e má. O “celebérrimo Descartes”<sup>6</sup> não fica imune a críticas, devido à tese que sustenta quanto ao poder absoluto que detemos sobre as paixões, tese aliás que o autor da *Ética* considera pouco conseguida, por nada ter conseguido explicar. Mas é sobretudo contra os moralistas que o filósofo desenvolve a sua acção iconoclasta, demonstrando que a Natureza é imune aos valores de bem e de mal, não podendo, conseqüentemente, ser considerada viciosa:

“Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza com efeito é sempre a mesma.” *Ibidem* <sup>7</sup>.

Para Espinosa a Natureza é constante, regida por leis universais que atestam a sua profunda racionalidade. Ela é essencialmente potência ou força, que se expressa em modos - as suas modificações ou afecções. A captação dos elementos (modos) da Natureza, sejam eles de carácter físico ou psicológico, deverá portanto efectuar-se pelo recurso a uma mesma metodologia científica, que a tudo se aplica como “se tratasse de linhas, de superfícies ou de corpos”<sup>8</sup>. Percebemos também neste texto como a Natureza é constituída por um encadeamento de causas e de efeitos que a tornam absolutamente determinada. A necessidade que a rege não deve ser lida como impotência mas sim como sinal de completude e de perfeição.

O tema da perfeição é abordado no prefácio do livro IV da *Ética*, confrontando-se a perfeição do Todo, inerente à sua essência, com o conceito de perfeição usado pelo vulgo, que a entende como maior ou menor aproximação a um modelo pré-estabelecido:

“Mas depois que os homens começaram a formar ideias universais, a cogitar modelos de casas, de edifícios, torres, etc., e a preferir uns

<sup>6</sup> “Scio equidem celeberrimum Cartesium...”. *Ibidem*.

<sup>7</sup> “Nihil in Natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque Natura semper eadem...”. *Ibidem*, p. 138.

<sup>8</sup> “(...) ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset.”. *Ibidem*.

modelos de coisas a outros, aconteceu que cada um chamou perfeito àquilo que via estar de acordo com a ideia universal deste género de coisas.” Et. IV, Prefácio <sup>9</sup>.

É por analogia que o homem comum chama perfeitas e imperfeitas às realidades naturais. Na definição VI do livro II da *Ética*, o filósofo faz equivaler realidade e perfeição, tese que reitera no prefácio do livro IV da mesma obra. Aqui classifica de procedimento preconceituoso a atitude daqueles que permanentemente valorizam ou desvalorizam as ocorrências naturais. Retoma o Apêndice do livro I da *Ética*, um texto fundamental para percebermos o conceito espinosano de Deus. No Apêndice, Espinosa debruça-se longamente sobre dois erros maiores relativos à concepção da divindade – o antropomorfismo e o finalismo. Pelo primeiro os homens imaginam um Deus no qual projectam qualidades humanas, pensando-o como uma pessoa, dotada de vontade e de sentimentos. Pelo segundo, continuam no registo projectivo e falsamente postulam a existência de um plano divino para o mundo e para as coisas, recorrendo à acção de Deus para explicar todas as ocorrências. Ora, no dizer do filósofo, a vontade divina é “um asilo de ignorância”<sup>10</sup>

O livro IV encontra a expressão mais adequada para definir Deus, identificando-o com a Natureza. “Deus seu Natura” é um Ser eterno e infinito que age necessariamente:

“É que aquele Ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza age em virtude da mesma necessidade pela qual existe.” Et. IV, Praef.<sup>11</sup>.

A natureza deste Deus/Natureza é ser uma essência actuante, uma força, ou potência ou vida, que necessariamente se expande, modificando-se nos modos. Estes, enquanto sua manifestação, relacionam-se intimamente com o

<sup>9</sup> “Sed postquam homines ideas universales formare, et domuum, aedificiorum, turrium, etc., exemplaria excogitare, et alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret convenire.” Et. IV, Praef., G. II., p. 206.

<sup>10</sup> “ignorantiae asyllum”. Et. I, Praef., G. II, p. 81.

<sup>11</sup> “(...) aeternum namque illud et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.” Et. IV, Praef., G. II, p. 206.

Todo, comungando desse dinamismo vivificante e, como tal, mantendo-se no ser. Deles podemos dizer que são, e podemos ainda perceber como são, mas não tem sentido classificá-los emitindo juízos de valor. As coisas não têm falhas, nem pecam, não são boas nem más. Só as podemos avaliar deste modo quando tomamos como referência a relação que têm conosco. Mas se as referirmos à Substância (ou Deus ou Natureza), elas colocam-se noutra registo onde se revelam como absolutamente necessárias:

“No que diz respeito ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas, nem são outra coisa além de modos de pensar ou razões, que formamos por compararmos as coisas umas com as outras.” Ibidem <sup>12</sup>.

A identificação de Deus com a Natureza foi das teses mais criticadas pelos contemporâneos do filósofo, que o acusavam de panteísta e consequentemente de ateu. De facto, o monismo e imanentismo espinosanos são irrecusáveis. O seu Deus nada tem a ver com o Deus providência dos judeus e dos cristãos, o que nos leva a perguntar: ao aceitar a necessidade da Natureza e de todas as coisas que a constituem não estaremos a negar ao homem a possibilidade de ser livre? Ao admitir a imanência divina não estaremos a divinizar o real? Será que podemos continuar a falar de Deus quando nos referimos a Espinosa?

O filósofo defrontou-se com todas estas questões. Fê-lo de um modo mais solto e acessível ao longo da correspondência. Mas as respostas desenvolvem-se e sistematizam-se na *Ética*. É logo no livro I que vemos um texto que nos possibilita resolver a acusação de panteísta – o escólio da proposição XXIX. Nele o filósofo apresenta duas noções diferentes: a “natura naturans” (natureza naturante) e a “natura naturata” (natureza naturada)<sup>13</sup>. Com elas percebemos que embora as coisas (modos) tenham o seu ser em Deus, elas não são divinas pois Ele não faz parte da sua natureza ou essência. Há uma fronteira nítida entre a natureza naturante

<sup>12</sup> “Bonum et malum quot attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Ibidem, p. 208.

<sup>13</sup> Et. I, prop. XXIX, schol, G. II, p. 71.

- Deus enquanto potência que necessariamente se manifesta - e a natureza naturada - Deus como manifestação ou concretização nos modos existentes. No primeiro caso temos uma Natureza infinita que não podendo deixar de produzir efeitos, não está no entanto dependente deles. A Substância e os seus infinitos atributos são Natureza naturante. Os modos, sejam eles finitos ou infinitos são natureza naturada. Todo o modo é um “Deus quatenus”, é a Natureza expressa de um modo concreto e circunscrito. A Natureza naturante é causa de si mesma (“causa sui”) e como tal é livre. A natureza naturada é resultado da necessidade divina, tendo nesta o seu fundamento dinâmico e criativo. Se no caso do homem podemos falar de liberdade, esta é algo que se conquista, concretizando-se no seio do determinismo estrito em que se desenrola. A ordem presente na realidade modal é o reflexo da ordem existente na Substância. Esta revela-se pelo estabelecimento de relações de causa e de efeito que constituem o tecido do real. Deus suporta cada modo com a sua potência. Os modos são parcelas da potência divina, potência essa presente em cada ser, de um modo concretamente determinado. Como que a assinalar a diferença ontológica entre Deus e os modos, o filósofo reserva o termo “potentia” para o primeiro, enquanto que os segundos são definidos como “conatus”. O “conatus” é a essência comum de todas as coisas.

### **O HOMEM COMO SER DESEJANTE**

A Natureza em Espinosa é um Todo sendo cada parte única e essencial. Mas o termo “natureza” escrito com minúscula, é usado com o sentido de essência. Todos os existentes partilham de uma essência comum - aquilo que os faz perseverar no ser, mantendo-os íntegros e capazes de resistir à destruição. Essa natureza afirma-se como um princípio de vida, algo que implica que tudo quanto existe, por mais ínfimo que seja, tende a conservar a existência, orientando todas as suas forças para a aumentar:

“Cada coisa, tanto quanto dela depende, esforça-se para perseverar no seu ser.” Et. III, prop. VI<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> “Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.” Et. III, prop. VI, G. II, p. 146.

A destruição ou morte dos seres não depende deles mas sim de causas exteriores. A definição das coisas faz-se pela positiva pois a essência de uma coisa é afirmativa, não contendo elementos negativos que a possam vir a contrariar. Nada há num ser que nos permita postular ou antever a sua destruição. Esta resulta sempre do cruzamento de causas que lhe são adversas e que determinam o seu aniquilamento. Daí a tese que Espinosa defende quanto aos suicidas. Para ele só se mata quem a tal for obrigado, ou então quem momentaneamente se encontre privado de razão<sup>15</sup>.

No livro I da *Ética* o filósofo determina a natureza dinâmica da Natureza naturante, quando na proposição XVI nos mostra a necessidade actuante de Deus:

“Da necessidade da natureza divina devem seguir-se, de uma maneira infinita, infinitos modos (quer dizer, tudo o que pode caber sob um intelecto infinito).” Et. I, prop. XVI<sup>16</sup>.

Na proposição XXXVI do mesmo livro este dinamismo divino é desenvolvido, colocando-se agora no registo dos modos. Assim como Deus ou a Natureza age necessariamente, também os modos o fazem pois:

“Nada existe de cuja natureza não se siga algum efeito.” Et. I, prop. XXXVI<sup>17</sup>.

A concatenação de causas e de efeitos que constitui a trama do real suporta uma Natureza cuja potência é o cruzamento de infinitas potências individuais, ou seja, dos esforços que constituem a essência das coisas:

“O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser nada mais é do que a essência actual da própria coisa.” Et. III, prop. VII<sup>18</sup>.

A demonstração desta proposição é importante pois nela o filósofo faz equivaler duas noções: potência e esforço - “potentia sive

<sup>15</sup> Vj. Et. IV, props. XVIII e XX.

<sup>16</sup> “Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.” Et. I, prop. XVI, G. II, p. 60.

<sup>17</sup> “Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur.” Et. I, prop. XXXVI, G. II, p. 77.

<sup>18</sup> “Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.” Et. III, prop. VII, G. II, p. 46.

conatus” - ficando patente que o esforço que individualiza cada ser se integra no dinamismo da Substância. Daí o facto de se colocar fora do tempo. O tempo não faz parte da essência dos modos pois não há um tempo limitado para a sua duração. A essência de algo envolve um tempo indefinido, o que implica que a morte só ocorre devido a uma causa exterior. No que respeita ao homem o “conatus” pode tornar-se consciente. A auto-consciência que temos do esforço que somos constitui a nossa essência. No escólio da proposição IX do mesmo livro, Espinosa chama-lhe desejo (“cupiditas”) e não tem grande preocupação em o distinguir do apetite (“appetitus”):

“(…) Portanto não há nenhuma diferença entre o Apetite e o Desejo, a não ser que o Desejo se refere geralmente aos homens, enquanto têm consciência dos seus apetites e, portanto, pode definir-se assim: o Desejo é o Apetite com consciência de si mesmo.” Et. III, prop. IX, schol.<sup>19</sup>.

Este escólio é importante pela clarificação que nele se faz de uma série de conceitos muito próximos, todos eles derivados do “conatus” e apenas diferenciados por pequenos cambiantes. O filósofo admite mesmo que, na prática, alguns deles nem se distinguem, como é o caso do apetite e do desejo. Assim, aparece aqui o termo vontade (“voluntas”) que sabemos não corresponder em Espinosa a nenhuma faculdade determinada dado que ele nega ao homem um poder autónomo de escolha. As nossas opções justificam-se por razões quer de ordem afectiva quer de ordem racional. É neste caso que ele admite o conceito de “vontade”, correspondendo este ao “conatus” enquanto encarado do ponto de vista da mente. As ideias da nossa mente não são mudas, não são quadros fixos pois têm uma força que as impele a agir. Para designar essa força que se situa exclusivamente no registo intelectual, Espinosa admite o uso do vocábulo “vontade” (“voluntas”) conotando-o no entanto diferentemente da sua utilização comum. A essência do homem pode ser

<sup>19</sup> “(…) Deinde inter Appetitum et Cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii et propterea sic definiripotest, nempe Cupiditas est Appetitus cum ejusdem conscientia.” Et. III, prop. IX, schol., G. II, p. 148.

dada a conhecer em dois registos – o do corpo e o da mente; só conseguimos captar o real a partir destas duas instâncias. Por isso este escólio define a essência humana quer como apetite quer como desejo. No primeiro caso, assinalando a nossa semelhança com todos os modos. No segundo, relevando aquilo que é especificamente humano: a capacidade de consciência e de auto-consciência:

“O Desejo é a própria essência do homem...” Et. III, Aff. Def., I<sup>20</sup>.

A tese espinosana que encara o homem como ser desejante é desenvolvida no decorrer do livro III, atendendo-se sobretudo ao papel das paixões de alegria e de tristeza. Estas contribuem respectivamente para o incremento e para a diminuição do ser próprio. Os nossos juízos de valor e, conseqüentemente a ética, decorrem do desejo pois, como lembra o filósofo:

“(…) não nos esforçamos, não queremos, não apeteçamos nem desejamos aquilo que julgamos bom; mas pelo contrário, julgamos que uma coisa é boa porque nos esforçamos para ela, a queremos, apeteçamos ou desejamos.” Et. III, prop. IX, schol.,<sup>21</sup>.

O livro IV consolida esta tese, considerando que a virtude e a suprema felicidade necessariamente assentam no desejo de ser, de agir e de viver, não podendo conceber-se nenhuma virtude anterior ao esforço de auto-conservação<sup>22</sup>. A razão corresponde à vivência plena do “conatus”. Não é uma faculdade autónoma mas algo que vamos adquirindo ao longo de um percurso gnosiológico, é um estádio ou estado que nos permite conhecer as coisas integradas no Todo, e simultaneamente nos impõe uma determinada maneira de agir. O sábio é necessariamente virtuoso pois o conhecimento impele-o à prática da virtude, trazendo-lhe felicidade. Há um cruzamento da racionalidade, da utilidade própria e do valor ético. O homem como ser desejante é dinâmico. Levado a agir para conservar o ser próprio, vai

<sup>20</sup> “Cupiditas est ipsa hominis essentia...” Et. III, Affectuum Definitiones, I, G. II, p. 190.

<sup>21</sup> “(…) nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra, nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, vultus, appetimus, atque cupimus.” Et. III, prop. IX, schol., G. II, p. 148.

<sup>22</sup> Et. IV, props. XXI e XXII.

paulatinamente compreendendo que aquilo que lhe é útil contribui para a sua realização e, como tal, é bom. Ora o que mais convém ao homem, pelo poder que lhe confere, é o conhecimento. Ao conhecer-se o homem vai também conhecendo o Todo no qual está inserido. O “conatus” coloca-se como uma mediação para Deus pois é a plataforma de que partimos para conhecer e agir. Enquanto dotados de “conatus” comungamos com todos os modos existentes, podendo dizer-se que os homens são meros modos entre modos. Mas estes distinguem-se pela diferente proporção de movimento e de repouso que os constitui, bem como pelas ideias correspondentes a essa entidade dinâmica. Se podemos aproximar uma pedra, um pássaro e um homem, unidos por um mesmo estatuto modal, há diferenças que derivam da complexidade das relações constitutivas de cada “conatus”. E o “conatus” humano, aspirando como todos os outros à realização plena, encontra-a no grau supremo de conhecimento, a ciência intuitiva. Neste género cognitivo, aquele que nos trará a beatitude, identificamo-nos com “Deus sive Natura”, sendo-nos possível pensar como Deus pensa. Não “extensive”, abarcando tudo o que Ele abarca, mas “intensive”, partilhamos a Sua perspectiva relativamente a determinados aspectos do real. Deles podemos dizer que os conhecemos como Deus os conhece pois é Deus que se pensa através das nossas ideias. A união ao Todo coloca-se como o culminar do nosso desejo. A realização do homem como ser desejante consiste em compreender-se a si mesmo, aos modos e a Deus, como integrados num todo comum<sup>23</sup>. Salvamo-nos quando tomamos consciência de que somos “partes inter partes”, necessariamente interactuantes e acusando positiva ou negativamente essa interacção. É ela que nos faz padecer mas é também ela que nos permite um sentido de pertença à Natureza, da qual somos manifestações pois:

“Padecemos enquanto somos parte da Natureza, que não pode conceber-se por si sem as outras partes.” Espinosa, *Ética* IV, prop. II<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Et. V, prop. XLII, schol.

<sup>24</sup> “Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.” Et. IV, prop. II, G. II, p. 212.

## **A INDIVISIBILIDADE DA SUBSTÂNCIA – O PROBLEMA DAS PARTES**

Assente que o homem é uma parte da Natureza estreitamente relacionado com ela pela dialéctica “conatus” “potentia”, assente também que essa Natureza é por ele identificada com a “Causa sui”, com a Substância e com Deus, imediatamente se levantam questões: Como compatibilizar uma Substância infinita, imutável e eterna e os modos finitos, mutáveis e perecíveis? Como conciliar o infinito, ou seja a totalidade do real, e os seres particulares que o exprimem e concretizam? Se esse infinito é um todo homogéneo, como se distinguem os indivíduos que o compõem? Se é eterno como se integram nele o tempo e a duração? Que legitimidade temos para dele falar em termos espaciais?

Espinosa afirma a indivisibilidade da Substância e identifica esta com Deus e com a Natureza. Simultaneamente usa a expressão “partes da Natureza”, o que nos leva a perguntar: então Deus tem partes?

Uma resposta possível à questão levantada seria aceitá-la como uma inconsistência que o próprio Espinosa não teria conseguido ultrapassar. É o que faz Marx W. Wartofsky num longo artigo onde explica esta aparente contradição subvertendo a ordem da *Ética* e sustentando que o seu ponto de partida não é Deus mas o homem. Habitado por um desejo de libertação o homem consegue alcançá-la pelo conhecimento de Deus. A estrutura da *Ética* e o desenrolar das suas teses teriam como início o livro V e não o I. A ontologia espinosana seria secundária relativamente à sua antropologia e o método teria um papel predominante na compreensão do sistema, traçando um percurso que vai do homem a Deus. Alcançar Deus pelo conhecimento corresponde à realização total do modo humano e assim Deus aparece como resposta ao desejo que temos de o conhecer<sup>25</sup>.

Outra solução curiosa, pelas suas implicações, é a de Arne Naess que aceita como consequente a ideia de um Deus no qual podemos considerar partes. Para este defensor da “deep ecology” não interessa entender Espinosa tal

<sup>25</sup> Marx W. Wartofsky, “Nature, Number and Individuals: Motive and Method in Spinoza’s Philosophy”, *Inquiry*, 20 (1977), pp. 457-79 (pp. 457 ou 460).



como o faria um seu contemporâneo mas sim mostrar a possível actualidade e aplicabilidade do seu pensamento ao nosso tempo. Por isso considera que o Deus do livro I não deve servir de modelo para toda a *Ética*. Há que não esquecer o livro V onde o assento é colocado nos modos humanos e onde Deus se reveste de aspectos não tratados nos livros anteriores. Deus tanto deverá ser considerado em si mesmo como na relação que estabelece com os modos – um Deus “quatenus”. Este Deus “enquanto que” seria finito, formado pelo conjunto de todas as coisas que existem e que constituem o verdadeiro ser da Substância. A Substância depende delas pois se não existissem também não existiria. É essa relação necessária dos modos com Deus, que os torna intrinsecamente bons exigindo que os homens os preservem, estimem e respeitem. Os homens não são mais que uma espécie determinada de modos. Para Naess Espinosa apresenta-se como patrono dos ecologistas e precursor das suas teses. Como tal, aconselha-nos a ler a *Ética* substituindo o termo Deus pelo vocábulo Natureza, a única maneira de sermos fiéis às teses espinosanas sobre o real existente e sobre o modo como nos deveremos relacionar com ele <sup>26</sup>.

Se fizermos uma pesquisa na literatura espinosana verificamos que os grandes comentadores se debruçaram sobre este tema, sublinhando a sua dificuldade. De facto, quer o consideremos inconsistente, quer encontremos uma resposta satisfatória, não conseguimos fugir à aparente contradição e não conciliação de três teses simultaneamente defendidas pelo filósofo: a equivalência dos conceitos Deus, Substância e Natureza; a imutabilidade e indivisibilidade da Substância; a existência de partes da Natureza.

Por muito que alguns reclamem contra a legitimidade de utilizar uma linguagem espacial quando trabalhamos os textos de Espinosa, é inegável que ele fala de “partes da natureza”. Admitindo que este conceito foi ganhando conotações diferentes à medida que o seu

<sup>26</sup> Para ulteriores desenvolvimentos desta tese vj. Arne Naess, “Spinoza’s Finite God”, *Revue Internationale de Philosophie*, 35, n° 135 (1981), pp. 120 e 126, bem como Arne Naess, “Limited definiteness of “God” in Spinoza’s System”, *Neue Z. Syst. Theol. Relig.*, 18, (1986) 3, pp. 275-283.

pensamento se desenvolve, a verdade é que a expressão aparece logo nos primeiros textos, mantendo-se ao longo de toda a obra <sup>27</sup>. Assim, num dos seus primeiros escritos, as *Cogitações Metafísicas*, Espinosa apresenta uma tese que lhe é particularmente cara e que irá posteriormente desenvolver – a sintonia entre os homens e a Natureza, da qual são parte: “O homem é uma parte da natureza e deve ser coerente com as outras partes.” <sup>28</sup>. É por essa “coerência” ou adequação que somos impulsionados para alcançar Deus, tentando conhecê-lo. Mas é também porque não nos identificamos totalmente com a Substância que somos levados a errar. Quando no *Tratado da Reforma do Entendimento* Espinosa analisa as capacidades intelectuais humanas, tentando explicar a causa das ideias inadequadas, justifica o erro por sermos apenas uma parte. É-nos possível alcançar alguns dos pensamentos de Deus visto que constituem a nossa mente. Mas como parte que somos desse ser pensante não nos é dado pensar como ele pensa, “extensive”, ou seja, não nos é possível abarcar a totalidade das suas ideias <sup>29</sup>. Por isso nos enganamos.

Uma tentação frequente é interpretar o próprio Deus à maneira humana, subordinando-o às leis que nos regem. Acontece, como é dito no *Tratado Teológico Político*, que as leis das partes não são as leis do Todo. Assim a Natureza obedece a leis que nos ultrapassam. Enquanto partes (o termo latino usado é “particula”, acentuando o seu carácter ínfimo) não podemos pretender conhecê-las na totalidade:

“(…) a natureza não se confina às leis da razão humana, as quais só visam aquilo que é verdadeiramente útil e a conservação dos homens; inclui também uma infinidade de outras leis, as quais contemplam a ordem eterna

<sup>27</sup> Para uma pesquisa exaustiva sobre as vezes que Espinosa usa esta expressão nos seus textos latinos veja-se a entrada “pars” em Emília Giancotti-Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, La Haye, M. Nijhoff, 1970, t. II, pp. 794-798.

<sup>28</sup> “(…) hominem partem esse naturae, quae cum caeteris cohaerere debet.” *Cogitata Metaphysica*, II, cap. IX, G. I, p. 267.

<sup>29</sup> “(…) pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.” *TIE*, G.II, p. 33.

de toda a natureza, de que o homem é uma pequena parte.” *Tratado Teológico Político*<sup>30</sup>.

O *Tratado Político* continua a usar esta expressão reiterando o estatuto do homem como parte (T.P. II, §§ 5 a 8) mas é sem dúvida na *Ética* que a tese tem maior desenvolvimento. É nesta obra que se aprofunda o conceito de modos, considerando-os ordenados e concatenados no tecido do real, necessariamente estruturado. É nela que percebemos que quando fala de “Deus sive Natura” o filósofo está a referir-se à “Natura Naturans”, o fundamento dinâmico de todos os objectos naturais, o princípio geral de vida e de ordem. A “Natura Naturata” diz respeito à totalidade das coisas e é nela que podemos considerar partes, elementos, modos. Ao conjunto de tais partes chama Espinosa a “facies totius Universi”, numa resposta a Schuller que lhe pedia a exemplificação dos modos infinitos (*Ep. LXIV a Schuller*). Todos os modos, sejam eles finitos ou infinitos, são “Deus quatenus”, portanto Deus modificado e expresso:

“As coisas particulares nada mais são do que afecções dos atributos de Deus, ou modos, pelos quais os atributos de Deus são expressos de uma maneira certa e determinada.” *Et. I, prop. XXV, corol.*<sup>31</sup>.

A Natureza Naturada está no seio da Naturante, resultando da sua explicação e explicitação. A relação entre Deus e as coisas singulares não é de total separação nem de total identificação. Ao falarmos da Natureza Naturante pensamos em Deus, como potência infinita e indeterminada. Quando nos referimos à Natureza Naturada estamos a mencionar uma concretização exaustivamente determinada. Ontologicamente o infinito indeterminado e o infinito determinado são diferenciados. A Substância tem prioridade relativamente aos seus modos. Estes, quer sejam perspectivados

<sup>30</sup> “Nec mirum, nam natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile, et conservationem intendunt, intercluditur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt.” *T.T.P.*, cap. XVI, G. III, p. 190.

<sup>31</sup> “Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimentur.” *Et. I, prop. XXV, cor., G.II, p. 68.*

como essências eternas, quer sejam encarados sob o ponto de vista do tempo, situando-se na duração, são referidos pelo filósofo por meio de uma linguagem espacial:

“As coisas são concebidas por nós como actuais de duas maneiras: ou enquanto concebemos a sua existência com relação a um tempo e a um lugar determinados, ou enquanto as concebemos contidas em Deus e como seguindo da necessidade da natureza divina.” *Et. V, prop. XXIX, scol.*<sup>32</sup>.

Cada parte individual focaliza o Todo. Este é imanente em cada uma das partes. Os modos, mesmo quando infinitos, não constituem a essência de Deus, que deles não depende para ser. Deus /Natureza, identificando-se com a “Natura Naturans”, é fundamento enquanto que os modos são fundamentados<sup>33</sup>. Constituído por uma infinidade de atributos, Deus produz uma infinidade de coisas numa infinidade de maneiras. Daí só ele ser absolutamente infinito. E do infinito absoluto não podemos dizer que tem partes.

#### UMA MATÉRIA SEM PARTES?

A linha divisória que se traça entre Substância e modos e o contraste entre a multiplicidade e divisibilidade destes com a unidade, homogeneidade e indivisibilidade daquela, levanta-nos um novo problema. A Substância é constituída por uma infinidade de atributos dos quais conhecemos apenas dois – o pensamento e a extensão. Tendo concluído que na “Natura naturans” não há partes e sabendo que a matéria integra a essência divina, como aceitar uma matéria indivisível?

Espinosa foi apelidado de ateu por ter admitido um Deus corpóreo. Para além desta crítica, os contemporâneos também o acusaram de ilogismo pelo facto de admitir a divisão no indivisível. O escólio da proposição XV do livro I da *Ética* é um texto esclarecedor onde podemos encontrar resposta para qualquer destas

<sup>32</sup> “Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri.” *Et. V, prop. XXIX, scl., G. II, p. 298.*

<sup>33</sup> Vj a este respeito Hermann De Dijn, “The Articulation of Nature on the relation God-Modes in Spinoza”, *Giornale Critico de Filosofia Italiana*, 3-4 (1977), pp. 334-344.

questões. Em primeiro lugar porque admitindo que Deus é extenso nega que ele tenha um corpo. Um Deus com corpo seria pensado à semelhança do homem, provido de dimensões e de uma determinada figura. Para quem, como Espinosa, combate as concepções antropomórficas da divindade tal tese é “a coisa mais absurda que se possa dizer de Deus, um ente absolutamente infinito”<sup>34</sup>. Esta aparente concordância com a ortodoxia religiosa é imediatamente posta em causa pela tese de que a extensão é um atributo de Deus, constituindo a sua essência. É então que o filósofo revela o modo próprio como entende a extensão, demarcando-se daqueles que admitem a sua divisibilidade e conseqüentemente a sua finitude, imprópria de um Deus. À primeira vista Espinosa parece concordar com os seus detractores mas na verdade acaba por refutá-los. De facto, também ele contesta a divisibilidade da Substância, reiterando argumentos que já defendera em proposições anteriores<sup>35</sup>. Para o filósofo a Substância inclui na sua essência uma matéria ou extensão infinita que, devido a tal infinitude, não pode ser mensurável nem composta de partes finitas. A sua convicção é que a Substância corpórea é infinita, única e indivisível. Aceita no entanto que a maneira mais comum de entender a quantidade ou extensão é a perspectivação da mesma de um modo abstracto. É uma concepção que não nos conduz à essência da matéria, antes corresponde a uma visão fácil e superficial da mesma, induzindo-nos em erro. Considerar a extensão como “finita, divisível e composta por partes” corresponde a um conhecimento inadequado. Trata-se de um conhecimento parcial pois não atende à dimensão ontológica da matéria, impossível de alcançar pela imaginação. Só é verdadeiro o conhecimento racional. No seu nível mais alto, implica o esforço empreendido pelo nosso entendimento de ver as coisas “em Deus”, pela ciência intuitiva. É certamente a este nível cognitivo que Espinosa se refere quando diz no escólio da proposição

<sup>34</sup> “(...) quo nihil absurdus de Deo, ente scilicet absolute infinito, dici potest.”. *Et. I*, prop. XV, scl., G.II, p. 57.

<sup>35</sup> “Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.”. *Et. I*, prop. XII, G.II, p. 55.

“Substantia absolute infinita est indivisibilia.”. *Et. I*, prop. XIII, G. II, p. 55.

XV que estamos perante algo extremamente difícil (“difficillime sit”). É nessa perspectiva que o sábio se coloca. Este tem da matéria uma percepção diferente, compreendendo que ela não tem partes. Quando falamos delas estamos a considerá-las modalmente e não realmente. A Substância tem afecções que não a alteram, apenas a explicitam. Na sua essência a extensão ou matéria é imutável e impassível. Compara-se à água, que nunca deixa de o ser apesar de nela podermos distinguir gotas.

A mesma questão é levantada na correspondência. De particular importância para este tema é a carta sobre o infinito (Ep. XII), a Ludwig Meyer. Aqui os conceitos de Substância, modo, eternidade e duração são abordados de uma maneira menos contida pois não há a preocupação de os cingir a um escólio explicativo. Contudo os argumentos, posto que mais desenvolvidos, mantêm-se idênticos.

O objectivo central desta missiva é sintetizado pelo filósofo, quase no fim da mesma:

“Há certas coisas que são na sua natureza infinitas e não podem de modo algum ser concebidas como finitas; enquanto que há outras coisas, infinitas em virtude da causa da qual derivam, que podem, quando concebidas abstractamente, ser divididas em partes e entendidas como finitas”. *Ep. XII* a Ludwig Meyer<sup>36</sup>.

As dificuldades em compreender a Substância, nomeadamente no reconhecimento da sua materialidade e na assunção da sua indivisibilidade resultam, segundo Espinosa, da confusão entre diferentes tipos de infinito. Há que distinguir entre o que é infinito devido à sua essência – “por consequência da sua natureza ou em virtude da sua definição” - e aquilo cuja infinitude não se deve à própria essência mas à sua causa produtora. Há o infinito ilimitado e o infinito que embora admita um máximo e um mínimo não pode ser representado por meio de

<sup>36</sup> “Ex omnibus jam dictis clare videtur est, quaedam sua natura esse infinita, nec ullo modo finita concipi potesse, quaedam vero vi causae cui inhaerant, quae tamen, ubi abstracte concipiuntur, in partes possunt divisi, et finita considerari.”. *Ep. XII* a Ludwig Meyer, G. IV, p. 61.

Lembramos a excelente interpretação desta carta feita por Martial Guéroult, *Spinoza I*, Dieu, Paris, Aubier, 1968, (Appendice 9) pp. 500-528.

números. Há um infinito que apenas nos é acessível pelo entendimento e há outro a que acedemos pela imaginação. Por isso, com Sylvain Zac, diríamos que em Espinosa o termo infinito tem três entradas possíveis – metafísica, física e geométrica<sup>37</sup>. Ao usar o conceito é essencial termos presente em que acepção o estamos a entender.

Quando falamos da Substância e a consideramos infinita estamos a pensar no infinito em acto, colocando-se com todas as suas determinações, na continuidade expressiva que resulta da sua potência e que a obriga a manifestar-se. Abusivamente tentamos dividi-la para a compreender mas entre a Substância e os modos que a exprimem há uma relação de imanência e não de transitividade. Daí a indivisibilidade da Substância. Ela corresponde à Natureza enquanto dotada de necessidade e de eternidade. Em si mesma, independentemente dos modos em que se exprime, a Substância infinita não é susceptível de divisão, não tem partes. A matéria está presente em cada um dos seus modos. Por isso Espinosa sustenta numa outra sua carta que “Se uma parte da matéria fosse aniquilada toda a extensão desapareceria”<sup>38</sup>. A extensão que constitui um dos atributos da substância apenas suporta uma divisibilidade modal e não real.

Há um passo da carta sobre o infinito que reproduz *ipsis verbis* a explicação dada em *Et. I* (prop. XV, scol.), lembrando que a maior parte das pessoas concebe a extensão de um modo imaginativo, partindo dos sentidos, ou seja, começando pelos objectos e deles inferindo a matéria. Por isso a entendem como divisível. No entanto, se nos colocarmos do ponto de vista da Substância (e não dos modos) concluímos pela indivisibilidade da primeira. Espinosa admite que é difícil fazê-lo, como admitirá ser difícil alcançar o terceiro género de conhecimento – a visão das coisas em Deus e em função dele. Daí serem poucos os que têm uma ideia adequada da extensão.

<sup>37</sup> Sylvain Zac, *L’Idée de Vie dans la Philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963, p. 65.

<sup>38</sup> “Verum hoc concluditur quod libenter etiam fateor, scilicet quod si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota Extensio evanesceret.”. *Ep. IV* a Oldenburg, G. IV, p. 14.

Medida, tempo e número são os instrumentos que usamos para falar da Substância mas são conceitos forjados por nós, aos quais recorreremos como auxiliares. A negação da infinitude da Substância resulta da confusão entre seres reais e seres de imaginação, como é o caso desses instrumentos forjados. Com eles podemos ainda identificar um outro tipo de extensão – a geométrica, abstracta e imaginativa. Tais auxiliares da imaginação permitem-nos uma compreensão superficial da Substância, aquela a que a maioria tem acesso. Lidamos com modos e separamo-los indevidamente da Substância em que se integram. Não há duas ordens de realidade, a da Substância e a dos modos.

Como compatibilizar toda esta informação com os conceitos de Natureza Naturante e Naturada que inicialmente tomámos como referência? A qual delas corresponde a extensão? A resposta seria a ambas, o que nos leva a considerar a extensão em três acepções: a extensão geométrica à qual chegamos mediante os seres de razão e que trabalhamos usando-os. É uma extensão destituída de realidade ontológica pois resulta de abstrações. Consideramos depois a extensão física, infinita, identificada com a Natureza Naturada; Espinosa chama-lhe a “*facies totius universi*”. Ela é divisível pois é constituída por corpos que entre si estabelecem relações de causalidade transitiva. Temos finalmente a extensão atributo de Deus e integrando de pleno direito a Natureza Naturante. Nela o finito liga-se indissolúvelmente ao infinito numa identidade de que ambos precisam. A extensão produz as coisas e mantém-nas no ser, é um poder de produção inerente a Deus, que por possuí-lo é necessariamente material. Dela podemos dizer que é um princípio de inteligibilidade e de produtividade. Mas não podemos afirmar que tenha partes.

#### **OS CORPOS COMO PARTES E COMO TOTALIDADES**

“No que respeita à relação do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo, sempre que a sua natureza se ajusta à das outras partes, de modo que haja, tanto quanto possível, acordo entre elas. Pelo contrário, todas as vezes que as coisas não se ajustam umas às outras, cada uma delas forma no nosso espírito uma ideia distinta e

em consequência deve ser considerada como um todo, não como uma parte.” Ep. XXXII a Oldenburg<sup>39</sup>.

Tendo ficado assente que a extensão atributo divino é um poder dinâmico, uma totalidade indivisível, falemos da extensão enquanto constitutiva das partes ou dos modos. Trata-se agora de uma estrutura delimitada, uma matéria com uma dada forma e proporção. Encaixada numa sequência modal, concatenada com outros corpos, não deixa de ser um todo quando considerada isoladamente. É um todo formado por partes, sendo estas todos quando consideramos os modos do ponto de vista da sua estrutura.

Espinosa fala do poder dos corpos, tanto maior quanto maior é a sua complexidade. A constituição geral dos corpos e a maneira como se individualizam e relacionam uns com os outros são temas trabalhados entre as proposições XIII e XIV do livro II da *Ética*. É um conjunto de sete lemas, uma espécie de mini-física onde o filósofo aborda o indivíduo, quer singularmente quer nas relações que estabelece com os outros indivíduos. Assim, releva o movimento e o repouso como indicadores da diferença entre os corpos que se distinguem consoante a velocidade ou lentidão que demonstram (lema I). Também lhe interessa evidenciar os pontos comuns entre todas as coisas que mutuamente se aproximam pelo facto de serem modos extensos, e de estarem em movimento ou em repouso (lema II). O movimento e repouso das coisas singulares deve-se à actuação de causas exteriores, de cuja acção dependem (lema III). Os corpos compostos são indivíduos pois embora sofram alterações mantêm uma estrutura orgânica que os leva a perdurar no ser (lemas IV e V). Embora não use o termo organismo cuja introdução no vocabulário filosófico se deve a Leibniz<sup>40</sup>, Espinosa tem em vista este conceito ao enfatizar a correlação constante que se mantém entre as partes de um todo, correlação

<sup>39</sup> “Circa totum et partes considero res eatenus, ut partes alicujus totius, quatenus earum natura invicem se accommodat, ut, quad fieri potest inter se consentiant, quatenus vero inter se discrepant, eatenus unaquaque ideam ab aliis distinctam in nostra Mente format, ac proinde, ut totum, non ut pars, consideratur.” Ep. XXXII a Oldenburg, G. IV, pp. 170-1.

<sup>40</sup> “A introdução do organismo no cerne da inteligibilidade natural é um feito assinalável cuja paternidade cabe a Leibniz.” Adelino Cardoso, *O Trabalho da Mediação no Pensamento Leibniziano*, Lisboa, Colibri, 2005, p. 196.

essa que assegura a manutenção da sua natureza, independentemente dos movimentos a que é submetido ou das relações que estabelece com os outros corpos (lemas VI e VII).

Os seis postulados que completam estas indicações sobre os corpos em geral contemplam o corpo humano. Este também é composto de muitos indivíduos, estabelecendo um intercâmbio com outros corpos dos quais necessita para uma permanente regeneração. Também ele é agente e agido, antecedente e consequente, causa e efeito. E embora não tenha uma acção directa e transitiva sobre a mente, ela depende dele pois inegavelmente que as suas capacidades são tanto maiores quanto mais aptidões tiver o seu corpo:

“(…) quanto mais um corpo, comparativamente a outros, é apto para realizar simultaneamente muitas coisas ou para as suportar, tanto mais a sua alma é apta, comparativamente às outras, para perceber simultaneamente muitas coisas;” Et. II, prop. XIII, scol.<sup>41</sup>

A mente humana é uma ideia que se define pelo seu corpo – o objecto que ela representa. As mentes individuais distinguem-se pelas diferentes ideias que as constituem pois para além de se relacionarem uns com os outros, todos os corpos se relacionam com ideias. O que leva Espinosa a afirmar no escólio da prop. XIII que todos os indivíduos são animados - “omnia animata sunt”<sup>42</sup>. Querirá isto dizer que há um animismo difuso em toda a Natureza? Que tudo tem alma? Terá o racionalismo espinosano sucumbido a tentações hilozoístas tão em voga no hermetismo do seu tempo?

Quaisquer interpretações nesse sentido são impedidas pelas próprias palavras do filósofo que imediatamente esclarece o significado da expressão. A correspondência entre corpos e ideias explica-se pelo recurso aos atributos. Como vimos, todos eles são simultaneamente constitutivos e expressivos da Substância, como tal, todos eles se

<sup>41</sup> “(…) quo Corpus aliquid reliquis aptius est ad plurima simul agendum vel patiendum, eo ejus Mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum;” Et. II, prop. XIII, schl., G. II, p. 97.

Quase ao terminar a *Ética* Espinosa volta a frisar que “Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars esta eterna.” Et. V, prop. XXXIX, G. II, p. 304.

<sup>42</sup> Et. II, prop. XIII, scl., G. II, p. 96.

correspondem, como se cada um mostrasse uma das suas “pregas”. A cada corpo que exprime o atributo extensão, corresponde uma ideia que igualmente o exprime do ponto de vista do pensamento. Dizer que tudo tem a sua ideia significa, como o filósofo reconhece, que:

“(…) de qualquer coisa existe necessariamente a ideia em Deus e Deus é a causa dessa ideia, da mesma maneira que é causa da ideia do corpo humano” *Et. II, prop. XIII, scol.*<sup>43</sup>.

#### **A COMPLEXIDADE DAS PARTES E A SIMPLICIDADE DO TODO**

Até agora temos privilegiado a relação todo / partes privilegiando o registo ontológico. Se quiséssemos referi-la em termos gnosiológicos diríamos que o todo se alcança pelo terceiro género de conhecimento ou ciência intuitiva. Um conhecimento adequado das partes ocorre quando percebemos os seus aspectos comuns, o que acontece no conhecimento do segundo género ou de razão. Este ao processar-se pelas “communes” permite-nos aceder às leis e constantes a que os modos obedecem. Enquanto partes da Natureza os modos são totalidades complexas que recebem da Substância simples o seu ser, dependendo de outras totalidades complexas para o seu existir.

É habitual quando falamos de todo e de partes entender o todo como algo mais complexo do que a parte. Quanto mais lato o todo mais complexo o consideramos. Ora em Espinosa tal não acontece pois a Substância como todo uno e único é no entanto simples, sendo complexas as suas partes, os modos.

O estatuto de modo é relacional pois cada um se define a afirma em função de outros, com os quais estabelece relações de antecedência e de consequência. William Sacksteder tem uma expressão feliz para designar esse relacionamento inter-actuante, apelidando os modos de “mid-region-beings”, devido ao estatuto variável de “partes” ou de “todos”, que assumem consoante a perspectiva em que nos colocamos<sup>44</sup>. É uma

situação que Espinosa trabalha na carta XXXII a Oldenburg. Este pedira-lhe que partilhasse as suas reflexões sobre a maneira como “cada parte da natureza está de acordo com o todo e de que maneira ela se liga com as outras partes”<sup>45</sup>. A resposta do filósofo enfatiza as limitações intelectuais dos seres humanos, que ele aceita serem também as suas. Admite que não conhece a Natureza na sua totalidade e que, conseqüentemente, não pode dar uma resposta à questão levantada. No entanto tem razões fortes que o levam a postular o encadeamento e a concatenação das partes umas com as outras. No que respeita à inter-actuação destas, sustenta que entre elas há coesão, ou seja, uma obediência a leis comuns que provocam o ajustamento recíproco das partes. É a inter-actuação e coesão entre os elementos que leva à formação de totalidades estruturadas ou indivíduos, possuidores de maior ou menor grau de complexidade. Inseridos nesse encadeamento infinito, os todos mudam de estatuto consoante o tipo de relação que estabelecem pois tal como englobam totalidades que neles se encaixam, também podem ser partes de totalidades mais complexas. O filósofo dá-nos dois exemplos significativos: o sangue e o verme. Os componentes do sangue como a linfa e o quilo são eles próprios compostos de pequenas partes. Confrontados com o sangue, estes componentes são partes mas relativamente às partículas que os constituem são todos.

O segundo exemplo é uma metáfora com a qual pretende explicar a nossa situação de seres humanos. Para o verme, a partícula de sangue na qual vive, é um todo pois nada conhece para além dela. Ignora as leis que regem o movimento do sangue, pelas quais ele integra de um modo harmonioso as partes que o constituem. E com mais razão ainda, ignora que o próprio sangue é sujeito a forças exteriores que nele actuam e das quais depende o seu curso.

Extravasando esta situação para toda a Natureza, o filósofo mostra-nos como ela é composta por partes, entre as quais se estabelece uma proporção de movimento e de repouso. Só que, diferentemente do sangue, ou de qualquer todo, a Natureza é infinita. Daí cada um dos seus

<sup>43</sup>“(…) cujuscunque rei datur necessario in Deo idea, cujus Deus est causa, eodem modo ac humani Corporis ideae.” *Ibidem*.

<sup>44</sup> William Sacksteder, “Simple Wholes and Complex Parts: Limiting Principles in Spinoza”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLV, 3 (1985), pp. 393-406 (pp. 393-4).

<sup>45</sup>“(…) unaquaque pars naturae cum suo toto conveniat.” *Ep. XXXII, G. IV, p. 167*.

elementos suportar, na relação que com ela sustenta, uma infinidade de modificações. Para além das relações que os modos estabelecem uns com os outros, cada um deles depende da Substância, princípio de movimento, origem de toda a mudança, causa imanente da multiplicidade das coisas.

A epístola XXXII não se limita a explicar em que medida os modos extensos são todos e partes e em que medida eles são partes da Natureza. Há um paralelismo entre o que ocorre na matéria e o que acontece no pensamento. Daí a carta continuar avançando com a consideração da mente humana, entendendo-a, a ela também, como parte e como todo. Como parte integra-se no pensamento divino, sendo uma ideia de Deus. Como todo é por sua vez composta por partes – as suas ideias e funções.

#### AS PARTES DA MENTE

Tal como se levantam problemas à aparente discrepância entre o conceito de Deus nos livros I e V da *Ética*, também surgem dificuldades quanto ao modo como o filósofo aborda a mente nos livros II e V que respectivamente a consideram do ponto de vista do corpo e de Deus. O livro II defende que a mente é perecível. O livro V realça a sua eternidade.

O livro II é explicitamente dedicado à mente, abordando a sua natureza e origem. O conjunto formado pela proposição XI, demonstração, corolário e escólio é determinante para a apresentação do conceito, situando-o no registo ontológico que lhe pertence, o das ideias, e simultaneamente definindo-o em função de dois pólos – o do corpo e o de Deus. É a partir deles que se colocam uma série de interrogações: Como aceitar que a mente, modo do pensamento, se defina pela referência a um corpo, modo da extensão? Se ela é apresentada na proposição XI como a ideia de um corpo, como conciliar esta definição com o facto de ela também ser entendida no corolário imediato, como “uma parte da inteligência de Deus”? (Et. II, prop. XI e corol.). Será que morre com o corpo, como parece ficar claro no livro II? Se assim é por que sustenta o filósofo no livro V que há uma parte da alma que é eterna? E que sentido tem falar em partes da alma?

Espinosa tem consciência da complexidade do tema e é o primeiro a reconhecer a legitimidade das dificuldades que os seus leitores lhe irão levantar. Por isso os aconselha, no escólio, a que avancem lentamente (“lento gradu”), suspendendo os seus juízos até que a totalidade da teoria sobre a mente tenha sido totalmente desenvolvida. Sem pretendermos acompanhá-lo nessa exposição, dela reteremos alguns aspectos que nos possam ajudar na questão das “partes da mente”.

Entender que a mente é a ideia do corpo não significa, à maneira aristotélica, que ela seja a sua forma ou organização. A mente não é exterior ao corpo nem o enforma, ela é sua representação o que quer dizer que é uma maneira de o exprimir noutra registo – o pensamento. Sendo o corpo um modo complexo há nele um dinamismo, uma constante alternância de movimento e de repouso, uma permanente modificação. De tudo o que se passa no corpo a alma deverá ter uma ideia. O que leva o filósofo a negar a simplicidade da mente, considerando que ela tem “partes”:

“A ideia que constitui o ser formal da Mente humana não é simples mas composta de um grande número de ideias.” *Et. II, prop. XV*<sup>46</sup>

A mente individual surge assim como um conjunto de partes/ideias, que reflectem um conjunto particular de modificações da Natureza, o corpo extenso ao qual corresponde. Não há mente extrínseca às suas ideias e estas reflectem as modificações do seu corpo. Por sua vez, o corpo é modificado (afectado) em função dos corpos que sobre ele agem. Não podemos no entanto esquecer que, no já referido corolário da proposição XI, Espinosa completa a definição de mente referindo-a ao intelecto infinito de Deus, no qual se integra:

“Daí se segue que a Mente humana é uma parte do entendimento infinito de Deus; e, conseqüentemente, quando dizemos que a Mente humana percebe tal ou tal coisa, não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto se exprime pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto

<sup>46</sup> “Idea, quae esse formale humanae Mentis constituit, non eest simplex, sede ex plurimis ideis compósita.” *Et. II, prop. XV, G. II, p. 103.*

constitui a essência da Mente humana, tem tal ou tal ideia.” *Et.* II, prop. XI, corol.<sup>47</sup>.

A mente humana constituída por partes, é por sua vez parte do entendimento (intelecto) divino. Não coincide com ele nem o esgota, é um enfoque do mesmo na medida em que ele contém a ideia de um determinado corpo. Cada uma das mentes representa um ângulo diferente do intelecto divino pois é Deus, não na sua totalidade mas um Deus modificado, um Deus “enquanto que” (“*quatenus*”), visto de uma determinada perspectiva. Nessa relação com Deus enquanto modo dele que é, a mente é eterna. Quando nos esforçamos por pensar as coisas em Deus, pensamos, embora de um modo circunscrito, como Deus pensa.

À mente individual não é estabelecido à partida um determinado grau de eternidade ou de finitude. Cada homem tem a possibilidade de gerir as suas ideias, procurando combater as falsas e transformá-las em adequadas, o que o leva a aumentar a sua parte de eternidade. Quando temos ideias falsas desconhecemos as causas reais das coisas e somos passivos. Situamo-nos no âmbito da sensação e da imaginação. Quando morremos deixamos de sentir e deixamos também de ser afectados pelas causas exteriores.

As teses defendidas no livro II levam-nos a concluir que a mente morre com o corpo mas o livro V diz-nos que há uma parte dela que perdura. Depois da morte não há progresso intelectual. O homem é individualmente responsável pela aquisição, neste mundo, da sua eternidade. Num percurso inicial que ocupa as primeiras vinte proposições do livro V, procede-se a uma terapia das paixões, as afecções das quais temos ideias inadequadas e que consequentemente nos dominam. O objectivo é que elas ocupem uma parte mínima da mente. O escólio da proposição XX abre uma outra perspectiva. Nela o filósofo propõe-se “passar

<sup>47</sup> “Hinc sequitur, Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus humane Mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam;” *Et.* II, prop. XI, corol., G. II, p. 94.

àquilo que diz respeito à duração da Mente sem relação com o corpo”<sup>48</sup>.

A proposição XXIII diz claramente que:

“A Mente humana não pode ser absolutamente destruída juntamente com o Corpo, mas alguma coisa dela permanece que é eterna.” *Et.* V, prop. XXIII<sup>49</sup>.

Somos constituídos por uma parte eterna e por outra perecível, cabendo-nos minimizar esta. A nossa salvação é um caminho árduo - a “*via per ardua*” de que nos fala o escólio final da *Ética*. Consiste em cultivar o conhecimento de razão e a ciência intuitiva, os géneros de conhecimento que nos libertam das paixões. Deste modo aumentaremos a parte de eternidade da nossa mente:

“(…) quanto mais coisas a Mente conhece pelo segundo e pelo terceiro género de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece e menos padece dos afectos.” *Et.* V, prop. XXXVIII, dem.<sup>50</sup>.

Sendo a mente uma ideia do corpo é importante que este se modifique positivamente para que ela o acompanhe nas suas metamorfoses. O corpo de um adulto é mais complexo do que o de uma criança. Por isso é capaz de estabelecer relações diversificadas com os outros corpos. Enquanto ideia do corpo, a mente reflecte os poderes do mesmo. Daí a afirmação de que:

“Quem tem um corpo apto para muitas coisas esse tem uma Mente cuja maior parte é eterna.” *Et.* V, prop. XXXIX<sup>51</sup>.

O desenvolvimento desses poderes passa por uma maior consciência de nós próprios, de Deus e das coisas, de modo a que as “partes” imaginativas da mente sejam substituídas por um

<sup>48</sup> “Tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad Mentis durationem sine relatione ad Corporis existentiam pertinet.” *Et.* V, prop. XX, scl., G. II, p. 294.

<sup>49</sup> “Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui, sed jus aliquid remanet, quod aeternum est.” *Et.* V, prop. XXIII, G. II, p. 295.

<sup>50</sup> “Quo itaque Mens plures res secundo et tertio cognitionis genere intelligit, eo major ejus pars illaesa manet, et consequenter minus ab affectibus patitur.” *Et.* V, prop. XXXVIII, dem., G. II, p. 304.

<sup>51</sup> “Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars esta eterna.” *Et.* V, prop. XXXIX, G. II, p. 304.



conhecimento intelectual. É ele que nos faz perceber que não há elementos soltos ou isolados e que os homens, como os restantes modos, são partes da Natureza.

### O HOMEM COMO PARTE DA NATUREZA

O modo humano, tal como os outros modos finitos tem um registo corpóreo e um registo mental. É um todo estruturado e organizado que, como acima afirmámos, se define por uma determinada proporção de movimento e de repouso – o seu “conatus” ou essência. Dotado de um corpo mais complexo e como tal susceptível de estabelecer múltiplas relações com os outros corpos, a sua mente é também mais complexa:

“A mente humana é apta a perceber um grande número de coisas, e é tanto mais apta quanto o seu corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras.” *Et. II, prop. XIV.*<sup>52</sup>

Para além de representar o seu corpo na unidade que ele é e nas partes que o constituem, a mente enquanto ideia tem capacidade de reflectir sobre essas representações, redobrandas como ideia da ideia (“idea ideae”)<sup>53</sup>. Se há uma aproximação do homem com todos os modos, podendo falar-se em descentração visto que ele não tem um papel privilegiado numa Natureza que não foi feita para ele, há também uma demarcação pois só dele podemos dizer que é possuidor de desejo. Enquanto indivíduos que pretendem preservar o seu ser e aumentá-lo tanto quanto possível, partilhámos com todos os modos do mesmo estatuto. Distinguimo-nos deles pela consciência reflexiva.

Aumentamos o nosso ser quando nos conhecemos e conhecemo-nos tanto melhor quanto mais percebemos que não somos substâncias mas sim modos entre outros modos, partes de totalidades nas quais nos integramos e com as quais formamos todos mais amplos. A grande tentação, que corresponde a um conhecimento inadequado de nós próprios e das coisas, é imaginarmo-nos auto-suficientes, considerando os outros modos como peças soltas

e autónomas. Um corpo isolado deixaria de existir. Os homens enquanto “conatus” precisam dos outros, humanos e não humanos, para se manterem no ser. Mesmo aquele que atingiu o nível mais alto de conhecimento não prescinde de um viver relacional. Sem os outros o recomeço seria permanente.

Tal como o verme no sangue (*Ep. XXXII*) temos muitas vezes um conhecimento errado do nós próprios e das relações que estabelecemos. Deixamo-nos levar por paixões, privilegiamos os modos particulares com os quais estabelecemos relações de dependência que nos fazem sofrer. Quando seleccionamos aspectos particulares do todo e com eles procuramos alcançar a felicidade suprema ficamos servos dos nossos afectos, padecemos e amarguramo-nos. Estamos no domínio das paixões tristes que contribuem para a degradação do ser próprio. Quando nos perspectivamos como seres isolados, esquecemos que somos elos ou malhas de um tecido infinito. A nossa realização exige um relacionamento com o todo e não com alguns dos seus segmentos. Espinosa convida-nos a procurar o fio que decifra a trama desse tecido. Diferentemente de Ariane é um fio que não nos permite escapar do labirinto mas sim clarificá-lo. O que implica anulá-lo. A expressão “um claro labirinto” que Jorge Luis Borges utiliza para classificar o pensamento espinosano é literariamente bela mas filosoficamente inconsistente<sup>54</sup>. O objectivo do filósofo não é sair do labirinto mas sim pôr à vista os seus caminhos secretos, transformando-o num tecido sem pregas, susceptível de ser geometricamente descrito. Tal acontece quando, diferentemente do verme que habita o sangue, percebemos que o todo que somos não é mais do que uma parte de um todo maior.

O homem está inserido na Natureza e a sua realização passa pela progressiva consciência da sua inter-relação e dependência relativamente aos outros seres. Diferentemente do eu cartesiano, orgulhoso na sua auto-suficiência, chegando a Deus a partir de si mesmo, o eu espinosano é solidário, procurando a sintonia com tudo o que nos envolve. Como parte da Natureza o homem não pode fugir do mundo,

<sup>52</sup> “Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo ejus Corpus pluribus modis disponi potest.” *Et. II, prop. XIV, G. II, p. 103.*

<sup>53</sup> *Et. II, props. XX a XXII.*

<sup>54</sup> Jorge Luís Borges, poema “Espinosa”, *Nova Antologia Pessoal*, trad. António Alçada Baptista, Lisboa, Difel, 1983, p. 37.

sendo sua pretensão integrar-se nele. Quer como modos da extensão através do nosso corpo, quer como modos do pensamento através da nossa mente, a felicidade suprema que nos é dado alcançar reside na consciência de que somos partes de Deus/Substância/Natureza, com quem pretendemos viver em harmonia:

“Padecemos enquanto somos parte da Natureza, que não pode conceber-se por si sem as outras partes” Espinosa, *Ética* IV, prop. II <sup>55</sup>.



---

<sup>55</sup> “Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.” *Et.* IV, prop. II, G. II, p. 212.

# CARTA<sup>1</sup> XVIII<sup>2</sup> (12 DE DEZEMBRO DE 1664)

AO ILUSTRÍSSIMO SENHOR B. D. S. DE WILLEN VAN BLIJENBERGH<sup>3</sup>

VERSIO<sup>4</sup>

TRADUÇÃO E NOTAS:

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

Meu senhor e amigo desconhecido,

**T**ive a honra de já ter folheado várias vezes com atenção seu *Tratado* e o *Apêndice*<sup>5</sup>, recentemente publicado. Melhor seria dizer a outros do que a Vossa Senhoria<sup>6</sup>, da grande solidez que nele encontrei e do prazer experimentado com isto. Mas eu não posso deixar de mencionar que quanto mais o releio com atenção, mais me agrada; e que continuamente observo alguma coisa que eu não tinha notado antes. Mas na verdade (para não parecer um bajulador) não expressarei nesta carta muita

admiração para com o autor: sei que os Deuses tudo vendem pelo labor. Mas, para não mantê-lo por muito tempo ignorando quem é o

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

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

<sup>1</sup> A correspondência entre Blijenbergh e Spinoza compreende oito cartas, quatro de cada um, no período compreendido entre dezembro de 1664 e junho de 1665. As cartas foram escritas originalmente em holandês.

Nossa tradução foi feita a partir da versão inglesa de A. Wolf [W]\*, cotejada termo a termo com a tradução francesa de Madeleine Francês [MF]\*\*, com a tradução espanhola de Atilano Dominguez [AD]\*\*\*, com a também versão espanhola de Florencio Noceti e Natascha Dockens [FN]\*\*\*\* e com o original holandês e a versão latina (*versio*) de Carl Gebhardt [CG]\*\*\*\*\*, que apresenta a *versio* e o original holandês na mesma página. Nas cartas enviadas por Blijenbergh, na parte de cima da página está o original em holandês e na parte de baixo, a *versio*. Para as cartas enviadas por Spinoza, ele inverte: em cima a *versio* e embaixo o original holandês. As páginas são numeradas como 79 (parte de cima) e 79b (parte de baixo).

\* **THE CORRESPONDENCE OF SPINOZA.** Translated and edited with introduction and annotations by A. Wolf. New York: Lincoln Mac Veagh, The Dial Press, 1927. Letter XVIII, p. 141-145.

\*\* **SPINOZA ŒUVRES COMPLÈTES.** Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francês et Robert Misrahi. Paris: Gallimard, 1954. Bibliothèque de la Pléiade. Correspondance, p. 1045-1303. Notes, p. 1511-1525. Lettre XVIII, p. 1118-1121.

\*\*\* **SPINOZA - CORRESPONDENCIA.** Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

\*\*\*\* **LAS CARTAS DEL MAL.** Correspondencia Spinoza-Blijenbergh. Comentario Gilles Deleuze. Com prólogo de Florencio Noceti. 1. ed. Traducido por Florencio Noceti e Natascha Dockens. Buenos Aires: Caja Negra, 2006.

\*\*\*\*\* **SPINOZA OPERA.** Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, v. IV, Epístola XVIII - Versão latina ou *versio* (p. 79b-85b) e original em holandês (p. 79-85).

<sup>2</sup> A Carta XVIII encontra-se na [OP]\* em latim (*versio*) e na [NS]\*\*, em sua versão original, em holandês. Van Vloten [VV]\*\*\*, em nota à versão latina desta Carta, assinala que a versão holandesa não possui a saudação em latim anotada à margem, fato este que levou os editores da OP a copiarem a saudação da Carta XX.

\* **B. D. S. OPERA POSTHUMA,** Quorum series post Praefationem exhibetur. [Amsterdã: J. Rieuwertsz], MDCLXXVII [1677]. Epistola XXXI, p. 473-477.

\*\* **DE NAGELATE SCHRIFTEN VAN B. D. S.** Als Zedekunst, Staatskunde, Verbetering van 't Verstant, Brieven en Antwoorden. Gedruk in 't Jaar MDCLXXVII [1677]. Eenendartigste Brief, p. 528-531.

\*\*\* **BENEDICTI DE SPINOZA OPERA QUOTQUOT REPERTA SUNT.** Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land. Editio Tertia. Hagae Comitum, apud M. Nijhoff, MCMXIV [1914], 4v. em 2v. Epistola XVIII (*versio*), Tomus Tertio, p. 58-61. (Nota 1, p. 58).

<sup>3</sup> Willen van Blijenbergh (1632-1696), nascido em Dordrecht, era comerciante de grãos, calvinista convicto e aficionado à filosofia. Como fica claro pelo teor de suas cartas e pelos livros que escreveu, subordinava a filosofia à teologia. Segundo [JGP]\*, Blijenbergh “[...] era um mercador abastado de Dordrecht, devotado à Teologia. A sua correspondência, prolixa, brutal, indiscreta e escrita com intenções bastante suspeitas, termina por cansar a inalterável paciência de Spinoza, que rompe qualquer comércio com ele. Blijenbergh vingou-se, publicando contra Spinoza um livro repleto de ofensas, intitulado *La Verité de la religion chrétienne*.”

\* **LETRES DE B. DE SPINOZA.** Inédites em français. Traduites et annotées par J.-G. Prat. 2. ed. Paris: C. Reinwald, 1885. (Nota 2, p. 25).

<sup>4</sup> Só tem na OP.

desconhecido que teve o atrevimento de escrever a Vossa Senhoria, direi já que é alguém que, impulsionado somente pelo desejo da verdade pura nesta vida curta e passageira quer fincar solidamente os pés no conhecimento até onde a razão humana [*menschelijk verstant*] permita; alguém que, para investigar a verdade, não fixou antes outro objetivo do que a própria verdade; alguém que, com a ciência não busca obter nem honras e nem riquezas, mas simplesmente a verdade e a tranquilidade que da verdade resulta; alguém que, entre todas as verdades e ciências, em nenhuma se deleita mais do que na *Metafísica* [*Metaphysica*], se não com toda ela, pelo menos com algumas de suas partes; e alguém para quem todo o prazer de sua vida está em dedicar-lhe as horas ociosas de que possa dispor. Mas imagino que a ninguém ela faz tão feliz, nem ninguém põe nela tanto esforço como Vossa Senhoria; e, por conseguinte, ninguém alcança o grau de perfeição que eu percebi em seu trabalho. Em uma palavra, é alguém que Vossa Senhoria poderá conhecer melhor, se acaso vos agrade estabelecer um vínculo para ajudá-lo a abrir e penetrar seus intrincados pensamentos.<sup>7</sup>

Mas volto ao *Tratado* de Vossa Senhoria. Assim como encontrei nele coisas deliciosas, também encontrei algumas que meu estômago não pode digerir muito bem. Não conhecendo Vossa Senhoria, não ficaria bem apresentá-las como objeções, já que ignoro se isto lhe agrada

<sup>5</sup> Spinoza publicou em vida somente duas obras: em 1663, o tratado a que se refere Blijenbergh, **RENATI DES CARTES PRINCIPIORUM PHILOSOPHIÆ PARS I & II, MORE GEOMETRICO DEMONSTRATAE PER BENEDICTUM DE SPINOZA AMSTELODAMENSEM. ACCESSERUNT EJUSDEM COGITATA METAPHYSICA IN QUIBUS DIFFICILIORES, QUE TAM IN PARTE METAPHYSICES GENERALI, QUAM SPECIALI OCCURUNT, QUÆSTIONES BREVITER EXPLICANTUR.** Amstelodami, Apud Johannem Riewerts, *in vico vulgo dicto*, de Dirk van Assen-Steeg, *sub signo Martyrologii*, 1663. (**PRINCÍPIOS DE FILOSOFIA CARTESIANA - PPC** com os **PENSAMENTOS METAFÍSICOS - CM** em apêndice) e o **Tractatus Theologico-Politicus** apud Henricum Künrath, Hamburgi (**TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO - TTP**), que foi publicado sem o nome do autor e com falso local de impressão em 1670.

<sup>6</sup> Visando manter o formalismo original empregado por Blijenbergh, optamos por traduzir por “Vossa Senhoria” a forma de tratamento formal empregada pelo missivista (UE. no original holandês).

<sup>7</sup> Adotamos o sistema de parágrafos da versão latina (*versio*) dada por Carl Gebhardt, que reproduz a *versio* da OP, por esta estar mais próxima da estrutura da língua portuguesa. Na versão em holandês, este ponto não é parágrafo.

ou desagradará. Esta é a razão pela qual lhe envio primeiro esta carta, rogando que a responda, se Vossa Senhoria, nestas noites de inverno, tiver tempo e vontade de ajudar-me com as dificuldades que me restam em seu livro. Permita-me então enviar algumas, mas com a condição de que não o impeça de fazer coisas mais necessárias ou mais agradáveis. Não desejo nada mais do que o cumprimento da promessa que Vossa senhoria fez em seu livro<sup>8</sup> de uma explicação mais aprofundada de suas opiniões. O que confio, por fim à pluma, teria dito verbalmente a Vossa Senhoria ao ir saudá-lo; mas, de início, pela ignorância<sup>9</sup> do local de seu domicílio, depois uma enfermidade contagiosa e por fim pelas minhas ocupações que me impediram, isto foi adiado repetidas vezes.

Contudo, para não deixar esta carta sem conteúdo e com a esperança de que isto agrade a Vossa Senhoria, proporei somente isto: repetidas vezes<sup>10</sup>, tanto nos **PRINCÍPIOS DE FILOSOFIA DE DESCARTES (PPC)** [*Principia*], quanto nos **PENSAMENTOS METAFÍSICOS (CM)** [*Cogit. Metaph*], seja como sua própria opinião, seja para aclarar a de Descartes, cuja filosofia ensina, Vossa Senhoria afirma que criar e conservar são uma e a mesma coisa (o que é em si tão claro para aqueles que dirigiram seus pensamentos a isto, que constitui um conhecimento fundamental), e que Deus não somente criou as substâncias, mas também o movimento nas substâncias; isto é, que Deus não só mantém as substâncias em seu estado mediante uma criação contínua, mas mantém também seus movimentos e seus esforços [holandês: *pooginge*; latim: *conatum*]. Por exemplo, Deus não somente faz com que a alma [holandês: *Ziel*; latim: *anima*]<sup>11</sup>

<sup>8</sup> A. Wolf (W, p. 405) assinala em nota que esta passagem refere-se ao *Prefácio* redigido por Louis Meyer aos PPC-CM e publicado em 1663.

<sup>9</sup> Cf nota de Madeleine Francès (MF, p. 1517), este termo está ausente do original holandês. Observe-se que na tradução espanhola do original holandês de Florencio Noceti e Natascha Dockens (FN, p. 21) este termo está ausente: “[...] *pero como en principio su domicilio, luego una enfermedad contagiosa, [...]*”.

<sup>10</sup> Wolf (W, p. 405) assinala em nota que esta passagem refere-se à proposição 12 da Parte I dos PPC e aos capítulos 7, 10 e 11 da Parte II dos CM.

<sup>11</sup> Traduziremos literalmente os termos “alma” e “mente”, colocando entre colchetes o termo em holandês e em latim empregado na *versio*.

continue existindo e persevere em seu ser, mediante sua vontade imediata ou sua ação (como queira chamar isto), mas também dirige desta mesma maneira os movimentos da alma [holandês: *Ziel*; latim: *animæ*]; isto é, assim como a criação contínua de Deus faz com que as coisas continuem existindo, assim também o esforço ou o movimento das coisas mantém-se por esta mesma causa, pois fora de Deus, não há nenhuma causa de movimento. Segue-se então que Deus não somente é a causa da substância da mente [holandês: *Ziel*; latim: *Mentis*], mas também de qualquer esforço [holandês: *pooginge*; latim: *conatûs*] ou movimento da mente [holandês: *Ziel*; latim: *Mentis*], ao qual denominamos “vontade”, como Vossa Senhoria afirma a cada passo<sup>12</sup>. Desta afirmação parece necessariamente seguir-se também que, ou não existe nada de mal no movimento ou na vontade da mente [holandês: *Ziel*; latim: *mentis*], ou o próprio Deus produz imediatamente esse mal. Porque também as coisas que nós chamamos más se realizam pela alma [holandês: *Ziel*; latim: *animam*] e, conseqüentemente, por meio da imediata influência e concurso imediato de Deus. Por exemplo, a alma [holandês: *Ziel*; latim: *animam*] de Adão quer comer o fruto proibido. Pelo que vimos acima, a vontade de Adão acontece por influência de Deus, não somente na medida em que ele quer, mas também, como mostraremos a seguir, na medida em que ele quer da maneira que quer. Assim, ou o ato proibido a Adão não é nenhum mal em si mesmo, na medida em que Deus não só movia sua vontade, mas a movia daquela maneira precisa, ou então o próprio Deus parece operar o que nós chamamos mal. E não me parece que nem Vossa Senhoria, nem o senhor Descartes tenham a intenção de desatar este nó dizendo que o mal é um *não ente*<sup>13</sup> [*non ens*], com o qual Deus não concorre<sup>14</sup>:

<sup>12</sup> Wolf (W, p. 405) relaciona esta afirmativa de Blijenbergh com o capítulo 3 da Parte I e o capítulo 11 da Parte II dos CM. Já Atilano Domínguez (AD, Nota 128, p. 164) a relaciona com as seguintes passagens das obras de Spinoza: PPC: capítulo 1, axioma 10 e proposição 12; CM: Parte I, capítulo 3, Parte II, capítulo 7, 9-11.

<sup>13</sup> Wolf (W, p. 405) remete ao CM, Parte II, capítulos 7, 9 e 11.

<sup>14</sup> Wolf (W, p. 405) escreve em nota acerca desta passagem: “Aqui e em outros lugares há uma referência implícita à concepção conhecida como *concursum Dei* ou *assistentia Dei*, a “co-operação de Deus”, através da (**Continua**)

pois, de onde procederia a vontade de comer ou a vontade do Diabo de tentar<sup>15</sup>? Porque, como a vontade (como Vossa Senhoria corretamente observa, não é algo diverso da própria mente [holandês: *Ziel*; latim: *Mente*]) é este ou aquele movimento ou esforço da mente [holandês: *pooginge van de Ziel*; latim: *Mentis conatus*], necessitando tanto num caso quanto no outro do concurso de Deus, que, segundo entendo do escrito de Vossa Senhoria, não é outra coisa que a determinação de um assunto por sua vontade. E daí se segue que Deus concorre, isto é, determina a vontade má enquanto é má, tanto como com a vontade boa. Porque a vontade de Deus, que é causa absoluta de tudo o que existe, tanto na substância quanto no esforço [holandês: *pooginge*; latim: *conatu*], parece então também ser a causa primeira da vontade má, enquanto tal. E neste caso, ou não se dá em nós nenhuma determinação da vontade que já não seja conhecida por Deus desde a eternidade, ou estamos pondo em Deus uma imperfeição. Mas de que outro modo a conhece Deus, senão pelos seus decretos? Então, seus decretos são as causas de nossas determinações; e assim, novamente, parece seguir-se: ou a vontade má não é nenhum mal, ou então Deus é a causa imediata deste mal. E não se pode aplicar aqui a distinção dos Teólogos entre o ato e o mal a ele inerente, porque Deus decretou não só o ato, mas também seu modo; isto é, Deus não só decidiu que Adão comesse, mas também que ele necessariamente o fizera contra sua ordem. Donde, parece seguir-se novamente, ou o comer de Adão contra o que lhe fora ordenado não é um mal, ou então o próprio Deus causa um mal.

Estimado Senhor, eis aí o que até o presente eu não pude compreender no *Tratado*

(**Continuação da Nota 14**) qual Descartes e os Ocasionistas tentaram justificar pela aparente interação entre corpo e alma, na execução da vontade particular, por exemplo. A concepção foi também empregada por Descartes e outros para explicar a contínua existência das coisas”.

<sup>15</sup> Esta passagem apresenta algumas variações: Em AD (Op. cit., p. 164) está: “[...] *la voluntad de soberbia em los ángeles?*”; na *versio*: “[...] *aut voluntas Diabolorum ad superbiam procedebat?*”; e no original holandês: “[...] *wil van de Duyvelen tot hooverdije van daen, [...]*” (Cf. CG, op. cit., p. 83 e 83b, respectivamente). Todos os grifos são nossos.

de Vossa Senhoria. Custa-me aceitar qualquer um dos dois extremos, mas quero esperar um veredicto entendível de Vossa Senhoria que me satisfaça, e a alegria que isto me trará, espero demonstrar a Vossa Senhoria no futuro. Estimado Senhor, esteja seguro de que eu não lhe peço isto por nenhum outro motivo que não seja o desejo pela verdade, e também de que meus interesses não estão em nenhum outro lugar, já que sou uma pessoa livre, que não depende de nenhuma profissão, mas que se sustenta do com negócios honestos e que dedica o resto do seu tempo a estes assuntos. Rogo-te humildemente que minhas inquietudes sejam agradáveis a Vossa senhoria e que quando deseje escrever, coisa que espero com o coração ansioso, escreva a [etc.]<sup>16</sup>

[W. v. B., etc.

Enquanto isso, eu sou e seguirei sendo,

Meu Senhor,

O fiel e seguro servidor de Vossa senhoria,]<sup>17</sup>

W. v. B.

Dordrecht, 12 de dezembro de 1664.



---

<sup>16</sup> Fim da *versio*.

<sup>17</sup> Este final só se encontra no original em holandês.

# RESUMOS DOS ARTIGOS

## IMAGINAÇÃO, VESTIGIA Y REPETICIÓN EN SPINOZA.

### REFERENCIAS POLÍTICAS

CECILIA ABDO FERREZ

### RESUMEN

El artículo se propone analizar la imaginación en la filosofía de Spinoza, tomándola como un proceso de absolutización de una “perspectiva” individual. Dada la complejidad de la concepción del individuo en el pensador, que no podría identificarse sin más con la noción de persona, la imaginación aparece como un proceso en el que las huellas corporales, los límites de las mismas y la interpretación aparecen en primer plano. Se analiza también el rol de la repetición en el proceso y su influencia política.

### PALABRAS CLAVE

Imaginación. Vestigia. Repetición. Perspectiva. Materialismo.

### RESUMO

O artigo propõe analisar a imaginação na filosofia de Spinoza, tomando-a como um processo de absolutização de uma “perspectiva” individual. Tendo em conta a complexidade do conceito de indivíduo no pensador, que não poderia ser identificado sem mais com a noção de pessoa, a imaginação aparece como um processo no qual os vestígios corporais, os limites destes últimos e a interpretação aparecem em primeiro plano. Analisa-se também o papel da repetição no processo e sua influência política.

### PALAVRAS-CHAVE

Imaginação. Vestígio. Repetição. Perspectiva. Materialismo.



## SPINOZA E A ARTE

DANIEL NOGUEIRA

### RESUMO

Spinoza não nos deixou nenhum texto a respeito da arte ou da experiência estética, apesar de certamente ter tido contato pessoal com o meio artístico de sua época. Isso significa uma desvalorização da arte ou poderia ela ter um papel positivo na filosofia prática do spinozismo? Sendo a arte fundada na imaginação, uma interpretação apressada condenar a arte ao primeiro gênero de conhecimento, entendido como constituído apenas de erro e falsidade. Queremos mostrar que a imaginação não é necessariamente falsa e que as

imagens podem, pelo contrário, auxiliar no caminho ético em direção à beatitude. Com isso, esperamos abrir o espaço para recolocar a questão da arte em Spinoza.

**PALAVRAS-CHAVE**

Arte. Estética. Beleza. Imagem. Imaginação

**ABSTRACT**

Spinoza has left us no text on the subject of art or aesthetical experience, despite having personal contacts within the artistic circle of his time. Would that mean a general devaluation of art or could it have a positive role on Spinoza's practical philosophy? Since art is based on imagination, a hasty interpretation would seem to relegate art to the first genre of knowledge, conceived as constituted only by error and falsehood. We want to show that imagination is not necessarily false, and that images can, quite contrarily, help in the ethical path towards beatitude. By doing so, we hope to open way to a new understanding of the problem of art in Spinoza.

**KEYWORDS**

Art. Aesthetics. Beauty. Image. Imagination.

**SPINOZA'S REJECTION OF TELEOLOGY**

EDWARD ANDREW GREETIS

**ABSTRACT**

The extent of Spinoza's rejection of teleology is highly contested. I argue, contra Martin Lin, that Spinoza rejects all forms of teleology, and contra Jonathan Bennett, that Spinoza is consistent in his rejection of teleology by showing that his concept of *conatus* is employed nonteleologically.

**KEYWORDS**

Spinoza. Teleology. Lin. Bennett. *Conatus*.

**RESUMO**

A extensão da rejeição de Spinoza à teleologia é fortemente contestada. Eu argumento contra Martin Lin, que Spinoza rejeita todas as formas de teleologia e contra Jonathan Bennett, que Spinoza é consistente em sua rejeição à teleologia demonstrando que seu conceito de *conatus* é empregado de forma não teleológica.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. Teleologia. Lin. Bennett. *Conatus*.

**A ÚLTIMA TENTAÇÃO DO PARALELISMO NA INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DE ESPINOSA**

ERICKA MARIE ITOKAZU

**RESUMO**

Há um certo cruzamento entre a história do paralelismo como ferramenta interpretativa da filosofia de Espinosa e a própria história do espinosismo, contudo, este artigo pretende apenas 1) analisar o seu período mais recente quando, no século XX, o paralelismo ganha lugar central nos estudos espinosistas sob um modelo bastante peculiar, a saber, o paralelismo psicofísico; 2) analisar



as consequências filosóficas nas pesquisas sobre a problemática relação corpo-mente; 3) verificar se existem outros paralelismos além do modelo psicofisiológico.

**PALAVRAS-CHAVE**

Espinosa. Paralelismo. Espinosismo. Atributos. Psicofisiologismo.

**ABSTRACT**

Considering the history of the parallelism as a interpretation instrument of Spinoza's philosophy and its intersection with the spinozism's history, this paper intends 1) to analyse a specific period of the parallelism, the 20<sup>th</sup> century, when it gains a peculiar place on the Spinoza's studies known as the psicophysiological parallelism; 2) to analyse its philosophical consequences on the Body-Mind Problem researches; 3) to verify the existence of any other model of the parallelism than the psicophysiological one.

**KEYWORDS**

Spinoza. Parallelism. Spinozism. Attributes. Psicophysiology.



**IMPOSSIBILIDADE DA VIOLÊNCIA NA DEMOCRACIA DE ESPINOSA**

FERNANDO DIAS ANDRADE

**RESUMO**

A democracia espinosana, expressão da necessidade ética do indivíduo, não se dá enquanto destruição do outro. É necessário preservar e aumentar o próprio *conatus* sem destruir esse que é igual ou semelhante a si, pelo que a conclusão da democracia jamais pode ser pela exclusão, a mais sutil forma política de violência.

**PALAVRAS-CHAVE**

Violência impossível. Democracia espinosana. Exclusão política enquanto forma de violência. Democracia enquanto essência da política. Fundação metafísica da política.

**ABSTRACT**

Spinoza's democracy, which is the expression of one's ethical need, does not entail the destruction of the other. While It's necessary to preserv and increase your own *conatus*, one must do it without causing any harm to other equal or similar to it in a way that the democratical concluion can't evolve through exclusion that is a political violence, albeit in a subtle way.

**KEYWORDS**

Impossible Violence. Spinoza's Democracy. Political exclusion as form of violence. Democracy as the essence of politics. Metaphysical basis of politics.



**A QUESTÃO DO POSSÍVEL NO ESPINOSISMO E SUAS IMPLICAÇÕES EM ANTONIO NEGRI**

HOMERO SANTIAGO

**RESUMO**

Muito da renovação recente do pensamento político se tem baseado numa retomada de categorias espinosanas. Um caso paradigmático desse movimento

de idéias é o do filósofo italiano Antonio Negri, cujas obras são atravessadas e declaradamente inspiradas pelo legado espinosano. Dado isso, perguntaríamos: como entender que um filósofo da determinação, e no qual a temática da história não é nada evidente, pode servir a pensadores que dão como tarefa principal do pensamento hodierno abrir novos horizontes de transformações possíveis? Partindo daí, desejamos propor algumas considerações acerca dos temas do possível e da ação transformadora no espinosismo e na obra negriana, indagando pela coerência teórica dos vínculos que se estabelecem entre essas filosofias.

**PALAVRAS-CHAVE**

Ação. Antonio Negri. Decisão. Espinosa. Possível.

**RÉSUMÉ**

Beaucoup de la rénovation récente du pensée politique relève d'une reprise de notions spinoziennes. Un cas paradigmatique de ce mouvement d'idées est celui du philosophe italien Antonio Negri, dont les oeuvres sont traversées pour l'héritage de Spinoza. Or, comment comprendre qu'un philosophe de la détermination, dans lequel le lieu de l'histoire n'est pas évident, peut-il être util à des penseurs qui prennent pour tâche première du pensée d'aujourd'hui l'ouverture de nouveaux espaces de transformations possibles? A partir de cette question, nous voudrions proposer quelques considérations touchant les sujets du possible et de l'action transformatrice chez le spinozisme et chez Negri, afin d'interroger la cohérence théorique des liens entre ces philosophies.

**MOT-CLÉS**

Action. Antonio Negri. Décision. Spinoza. Possible.

**DINÂMICA DA NATUREZA, DE DEUS E DA LIBERDADE EM SCHELLING**

KLEBER AMORA

**RESUMO**

O ensaio visa mostrar que a ontologia de Spinoza exerceu uma grande influência sobre o pensamento de Schelling. Entretanto, Schelling criticou Spinoza nos seguintes pontos: 1º) Spinoza apresenta a noção de substância como uma *coisa-em-si* sem vida e apenas pressuposta; 2º) Spinoza não demonstra como a substância transita para os modos. Isso conduz, 3º) À falta de uma dinâmica na natureza, o que impede de se estabelecer uma conexão mais efetiva entre natureza e espírito e, conseqüentemente, compromete a afirmação da liberdade humana.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. Schelling. Substância. Natureza. Liberdade.

**ABSTRACT**

The essay aims to show that the ontology of Spinoza strongly influenced Schelling's thinking. However, Schelling criticized Spinoza in the following points: 1) Spinoza presents the notion of substance as a *thing* itself, lifeless and merely presupposed; 2) Spinoza does not demonstrate how the substance evolves to its various modes. This lets to 3) the absence of a dynamic in the nature what

prevents a more effective connection between nature and spirit and consequently undermines the affirmation of human freedom.

**KEYWORDS**

Spinoza. Schelling. Substance. Nature. Freedom.



**LE «RETOUR AUX PRINCIPES» DE L'ÉTAT DE MOÏSE  
ÉLÉMENTS POUR UNE LECTURE POLITIQUE ET MATÉRIALISTE DE L'ENSEIGNEMENT DU  
CHRIST CHEZ SPINOZA**

LAURENT BOVE

**RÉSUMÉ**

L'article interroge la possibilité d'éclaircir une perspective politique, matérialiste et révolutionnaire du Christ. Il s'agit de savoir si le *TTP* et certaines *Lettres* de Spinoza offrent des éléments pour une compréhension de l'enseignement du Christ selon telle perspective.

**MOTS-CLÉS**

Etat. Moïse. Christ. Spinoza.

**RESUMO**

O artigo interroga a possibilidade de esclarecer uma perspectiva política, materialista e revolucionária do Cristo. Trata-se de saber se o *TTP* e determinadas *Cartas* de Spinoza oferecem elementos para uma compreensão do ensinamento do Cristo segundo tal perspectiva.

**PALAVRAS-CHAVE**

Estado. Moisés. Cristo. Spinoza.



**ESPINOZA E A RELAÇÃO TODO/PARTES**

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA

**RESUMO**

“Deus sive Natura” é a imagem de marca de Espinosa e desta identificação decorrem alguns dos conceitos fundamentais da sua *Ética*. O presente artigo procura superar a aparente contradição entre três teses simultaneamente defendidas pelo filósofo: a equivalência dos conceitos Deus, Substância e Natureza; a imutabilidade e indivisibilidade da Substância; a existência de partes da Natureza, tentando responder às seguintes questões: Como compatibilizar uma Substância infinita, imutável e eterna e os modos finitos, mutáveis e perecíveis? Como conciliar o infinito e os seres particulares que o exprimem e concretizam? Se esse infinito é um todo homogêneo, como se distinguem os indivíduos que o compõem? Se é eterno como se integram nele o tempo e a duração? Que legitimidade temos para falar do infinito em termos espaciais?

**PALAVRAS-CHAVE**

Deus. Natureza. Natureza naturante e naturada. Todo. Parte. Matéria. Infinito. Potência. *Conatus*.

**RÉSUMÉ**

« Dieu sive Natura » est l'image de marque d'Espinosa et de cette identification s'écoulent certains des concepts fondamentaux de leur Éthique. Présent article cherche à dépasser l'évidente contradiction entre trois thèses simultanément défendues par le philosophe : l'équivalence des concepts Dieu, Substance et Nature ; l'immutabilité et l'indivisibilité de la Substance ; l'existence de parties de la Nature, en essayant répondre aux suivantes questions : Comment rendre compatible une Substance infinie, immuable et éternelle et les manières finies, changeantes et périssables ? Comment concilier l'infini et les êtres particuliers qui l'expriment et concrétisent ? Si cet infini est un tout homogène, comme se distinguent les personnes qui le composent ? S'il est éternel comme ils intègrent dans lui le temps et la durée ? Quelle légitimité nous avons pour parler de l'infini dans des termes spatiaux ?

**MOTS-CLÉ**

Dieu. Nature. Nature naturante et naturada. Tout. Partie. Matière. Infini. Pouvoir. *Conatus*.



# COMO PUBLICAR

A revista **Conatus** destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre a filosofia de **Benedictus de Spinoza**, ou de algum tema por ele abordado em suas obras, ou ainda de Autor que com ele tenha dialogado, escrito nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente.

Sempre que possível, procuraremos garantir um percentual mínimo de 70% dos textos publicados serem originais e produzidos por autores de instituições diferentes da que edita a Revista.

Os textos a publicar podem ser ensaios, artigos originais ou resenhas de obras acerca de Spinoza ou de temas por ele abordados, bem como de traduções destas ou de comentadores de sua obra. Excepcionalmente, podemos publicar artigos já publicados noutras revistas que não sejam de fácil acesso, ou que estejam esgotadas.

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

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

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



**PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS**

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

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

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

**PROCESSO DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS/TRADUÇÕES/RESENHAS/ENSAIOS**

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

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

**FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO**

Visando seguir uma padronização nacional, e facilitar o trabalho de editoração final da Comissão Editorial, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à Revista **Conatus**, que adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

- 1.** Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.
- 2.** Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço **1,5**, fonte Times new-roman ou Garamond, tamanho **12** para o corpo do texto, **11** para as citações de mais de três linhas e **10** para as notas de rodapé (**UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO WORD**). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em **1,25** cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., porventura empregados, deve-se consultar as normas da ABNT pertinentes.
- 3.** Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um *ABSTRACT* e *KEYWORDS* com as mesmas formatações.
- 4.** Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5. Para a citação das obras de **BENEDICTUS DE SPINOZA** recomendamos para a **ÉTICA** indicar as Partes em algarismos arábicos 1, 2, 3, 4 ou 5, seguida pela abreviatura das divisões internas destas, como por exemplo, **DEF** para definições, **AX** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, **C** para corolário, etc. acompanhado dos números das mesmas também em algarismos arábicos. Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar o número dos capítulos e/ou dos parágrafos, conforme o caso. Por exemplo, para citar o escólio 2 da proposição 40 da parte três da **ÉTICA**, citamos entre aspas (menos de três linhas), com a referência logo após entre parênteses: “O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (**E3P40S2**).

6. Deve-se também acrescentar as **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**, conforme os modelos a seguir:

### 6.1 LIVRO

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

### 6.2 ARTIGOS EM PERIÓDICOS

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

### 6.3 LIVROS ORGANIZADOS OU COLETÂNEAS

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

### 6.4 CAPÍTULO DE LIVROS SEM AUTOR ESPECÍFICO

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

### 6.5 CAPÍTULOS DE LIVRO COM AUTOR ESPECÍFICO

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

### 6.6 TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>>. Acesso em: 30 ago. 2009.

### 6.7 PREFÁCIO E OUTRAS PARTES COM AUTOR ESPECÍFICO

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



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA *ARGENTUM NOSTRUM*  
EM ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, DAVYS  
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS  
MT, IMPRESSA EM PAPEL RECICLADO 75 g/m<sup>2</sup> da  
RIPASA ® PARA A EDUECE, O CMAF E O GT  
BENEDICTUS DE SPINOZA EM MAIO DE 2011.

**Tiragem:**  
**300 Exemplares**