



**Revista**  
**CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 5 - NÚMERO 9 - JULHO - 2011

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2011 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/)



A Revista **Conatus** TAMBÉM ESTÁ INDEXADA NO INDEXADOR DIALNET:  
[HTTP://DIALNET.UNIRIOJA.ES/SERVLET/REVISTA?CODIGO=15937](http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=15937)

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 5 - NÚMERO 9 - JULHO - 2011  
FORTALEZA, CEARÁ**

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

VOLUME 5 - NÚMERO 9 - JULHO - 2011  
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 5 - NÚMERO 9 - JULHO - 2011

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**

*João Emiliano Fortaleza de Aquino (Coordenador)*

**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 5 - NÚMERO 9 - JULHO - 2011

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

JEFFERSON ALVES DE AQUINO

LEONARDO MOREIRA

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

DANIEL FIGUEIREDO

## **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 5 - NÚMERO 9 - JULHO - 2011

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

**EDITORIAL**, p. 9

**SPINOZA E O CRITÉRIO DA SUMMA LAETITIA**

ALEX LEITE, p. 11

**A RELAÇÃO CORPO-MENTE:**

**A MENTE COMO IDEIA DO CORPO NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA**

ELAINY COSTA DA SILVA, p. 19

**DE LA CONSTRUCTION DE L'OBJET D'AMOUR CHEZ SPINOZA: UNE VOIE DE SALUT**

FOKAM GUILLAUME, p. 25

**POR UMA TEORIA ESPINOSANA DO POSSÍVEL**

HOMERO SANTIAGO, p. 41

**FÉ E RAZÃO À LUZ DO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE BARUCH DE ESPINOSA**

IZAIAS RIBEIRO DE CASTRO NETO, p. 49

**AMOR COMO CARIDAD Y HOMBRE LIBRE QUE ESTÁ MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL:**

**APUNTES PROBLEMÁTICOS EN TORNO A LAS DOCTRINAS DE SPINOZA Y NIETZSCHE**

JOSÉ EZCURDIA, p. 57

**DA INDEPENDÊNCIA DOS ATRIBUTOS À ORDENAÇÃO DAS COISAS**

LUÍS CÉSAR OLIVA, p. 75

**ALCÂNTARA NOGUEIRA [PARTE 1]**

NOÉ MARTINS DE SOUSA, p. 83

**LEIBNIZ LEITOR DE ESPINOSA**

TESSA MOURA LACERDA, p. 95

**CARTA XIX (05 DE JANEIRO DE 1665)**

B. D. S. (RESPOSTA À PRECEDENTE)

(TRADUÇÃO E NOTAS DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO E FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO), p. 103

**RESUMOS DOS ARTIGOS**, p. 109

**COMO PUBLICAR**, p. 115

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA



# EDITORIAL

QUATENUS MENS RS OMNES UT NECESSARIAS INTELLIGIT,  
EATENUS MAIOREM IN AFFECTUS POTENTIAM HABET,<sup>1</sup>  
SEU MINUS AB IISDEM PATITUR<sup>1</sup>.

**BENEDICTUS DE SPINOZA**

Neste primeiro número do ano de 2011 de nossa **REVISTA CONATUS** - FILOSOFIA DE SPINOZA, estamos publicando nove artigos e uma tradução, sendo dois artigos internacionais (um da Bélgica e um do México) e sete nacionais (um da Bahia, um do Rio de Janeiro, três de São Paulo e dois do Ceará). Como de praxe, os artigos foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor.

Assim, iniciamos nosso número com o artigo de **ALEX LEITE**, que nos apresenta o critério de constituição de uma vida humana ativa em Spinoza: a noção de *summa laetitia*.

No segundo artigo, **ELAINY COSTA DA SILVA**, apresenta a relação corpo e mente na *ÉTICA* de Spinoza, ressaltando o caráter inovador de sua recusa da concepção tradicional da alma e o dualismo cartesiano, mostrando que a ligação corpo e mente e a relação de ambos ocorre de forma direta e imediata, pois estes são expressões finitas e qualitativamente distintas da mesma Substância Única.

A seguir, no terceiro artigo, **FOKAM GUILLAUME**, doutorando-pesquisador em Filosofia da UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES, a partir da afirmação geralmente aceita de que a filosofia de Spinoza é uma filosofia da liberdade ou da salvação, e também uma filosofia do amor, vai desenvolver a ideia de que a liberação passa pela afirmação do que Spinoza denomina “potência de agir”.

A seguir, no quarto artigo, **HOMERO SANTIAGO**, da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP PROPÕE algumas considerações sobre o lugar da contingência, do possível e da possibilidade no espinosismo e sobre sua realidade como uma variação determinada do real, ou seja, modalidades determinadas do real.

No quinto artigo, **IZAIAS RIBEIRO DE CASTRO NETO**, integrante do GRUPO DE ESTUDOS DO SÉCULO XVII, vinculado ao NÚCLEO DE PESQUISAS EM FILOSOFIA DA HISTÓRIA E MODERNIDADE (NEPHEM/UFS), examina alguns aspectos atinentes à relação entre Fé e Razão, Filosofia e Teologia tal como abordada no *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO (TT-P)* de Espinosa.

---

<sup>1</sup> Tradução: À medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padece menos. (*Ética*, Parte V, Proposição VI).

No artigo seguinte, **JOSÉ EZCURDIA**, Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDAD DE BARCELONA e professor na UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO no México, expõe algumas observações problemáticas em torno das afinidades e assimetrias que apresentam as doutrinas de Spinoza e Nietzsche sobre noções como a do homem livre que está além do Bem e do mal e o amor como caridade.

**LUÍS CÉSAR OLIVA**, também da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP examina no interior do livro II da *ÉTICA* de Espinosa, o aparente paradoxo entre a absoluta autonomia dos atributos na produção dos modos e a existência da mesma ordem entre os modos de cada atributo.

No artigo seguinte, **NOÉ MARTINS DE SOUSA**, da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE, nos envia seu trabalho sobre o professor-pesquisador cearense, especialista em Spinoza, **ALCÂNTARA NOGUEIRA**, no qual apresenta o pensador e sua obra à nova geração de professores e pesquisadores<sup>2</sup>.

Em seguida, **TESSA MOURA LACERDA**, da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP, expõe os três momentos do diálogo de Leibniz com a filosofia de Espinosa: o texto *QUE O SER PERFEITÍSSIMO EXISTE* (1676), os comentários de Leibniz à *Ética* (1678) e o conjunto de comentários espalhados pela obra madura de Leibniz.

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 XIX**, datada de 05 de janeiro de 1665, escrita por Spinoza em resposta à carta XVIII, datada em 12 de dezembro de 1664, escrita por Blijenbergh. Esta carta dá continuidade à 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.

Por fim, participo aos nossos leitores a boa notícia de que a partir deste número, a **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA** está indexada em Dialnet.

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

<sup>2</sup> Este artigo está dividido em duas partes: a primeira **[PARTE 1]** que agora publicamos e a segunda **[PARTE 2]** que será publicada no próximo número, em dezembro de 2011.

## SPINOZA E O CRITÉRIO DA *SUMMA LAETITIA*

ALEX LEITE \*

Já no final do *De Intellectus*, Spinoza condiciona qualquer outro modo de pensar, como o amor e a alegria, à percepção do entendimento.<sup>1</sup> A condição para conceber qualquer outro modo de pensar é perceber o que pode o entendimento. O fato é que o intelecto não pode ser claramente visto se o isolarmos do movimento de descoberta das ideias que dele decorrem. Sabemos, inicialmente, o que pode a força intelectual através da elaboração dos modos de pensar que nos afetam. Essa condição expressa a noção de que a lógica das relações é mais percebida quando a atividade reflexiva se apropria de um afeto qualquer, como o *amor* e o *contentamento*. Apropria-se de um sentido que ultrapassa a visão meramente individualizada do afeto. Enfim, o entendimento reflete a lógica das relações quando percebe que há um nexo entre a ideia do objeto e a força reflexiva, sendo que o objeto determina uma mudança na disposição do sujeito. Mas o intelecto apropria-se dessa mudança de forma a ligar a alteração individual ao conjunto da existência humana.

A experiência de um modo de pensar ganha maior visibilidade quando a singularidade do modo é vista segundo a perspectiva do que ocorre comumente ao humano. Assim, o singular ultrapassa a visão parcial através da percepção do ponto de afinidade que há entre os indivíduos diversos que experimentam o mesmo modo de pensar. Restringindo-se somente ao âmbito individual, o pensamento afunda no abstrato.<sup>2</sup>

\* Doutor em Filosofia pela UFRJ e professor da UESB.

<sup>1</sup> TIE 109 “Noutras coisas que se referem ao pensamento, como amor, a alegria, etc., não me demoro, pois que não dizem respeito ao nosso propósito e nem podem ser concebidas se primeiro não há percepção da inteligência”. Trad.: Lívio Teixeira.

<sup>2</sup> Cf. Lívio Teixeira, *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na Filosofia de Espinosa*, São Paulo: UNESP, 2001, p. 37: “Para ele, ‘abstrair’ tem (CONTINUA)

O entendimento é o próprio ato de descoberta das ideias, exatamente porque, com isso, opera-se a junção de um modo de pensar qualquer ao conjunto das ideias que dão consistência a esse modo. A força aglutinadora do intelecto opera através de proximidades formais, que necessariamente fazem parte de um todo singular. Essas proximidades existem uma vez que expressam situações do real.

As lentes do intelecto estão mergulhadas no real como um elemento concreto, que percorre as coisas de modo a poder descobrir o ponto de interseção delas. E, para Spinoza, a percepção do que conjuga as coisas ao mesmo plano do real gera um estado de *ânimo* elevado naquele que é afetado por tal percepção: *mas o amor de uma coisa eterna e infinita nutre a mente de uma pura alegria*.<sup>3</sup> De fato, é a ligação com essa coisa percebida que produzirá uma alteração significativa na mente. A percepção da qualidade atribuída a essa coisa e da sua natureza produzirá um tipo de afeto que ultrapassa o olhar passivo sobre as particularidades no todo. Spinoza vislumbra um olhar ativo. No *De Intellectus*, ele ainda se encontrava no limiar de uma experiência em que os elementos concretos desse olhar estavam em estado germinativo. Por um lado, ele presenciava um salto afetivo ao vislumbrar, na *Natureza*, o *eterno e infinito*; por outro, recolhia um critério para o aperfeiçoamento da inteligência. A visão sobre uma coisa que unia as partes ao todo era, ao mesmo tempo, um conhecimento necessário ao prosseguimento da vida intelectual e à reconstituição do entendimento pelo afeto da alegria produzida por tal visão.

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 2) um sentido forte, significa separar o pensamento do *concreto*, pensar *puras* ideias, em vez de pensar ideias do *real*, do *dado*, o que, como já dissemos, não pode ser feito sem que pensemos o *Todo*”.

<sup>3</sup> Cf. TIE 10.

A alegria pura, que resulta da percepção intelectual de uma coisa eterna e infinita, torna-se o princípio imanente da continuidade do trabalho meditativo. O intelecto começa a ser reconstituído a partir de um duplo movimento: do ato mesmo de operar segundo as categorias de eternidade e infinitude, e do afeto de alegria que resulta dessa operação.

Em certo momento do *De Intellectus*, Spinoza coloca-se numa perspectiva que o permite ver a vulnerabilidade do indivíduo diante os objetos que envolvem alguma negação. Então, a alegria passiva que certos objetos podem produzir transforma-se em tristeza, uma vez que a obsessão em adquiri-los constitui um modo de ser mais vulnerável à influência das opiniões. Em si mesmos, os objetos são desprovidos de valores. Entretanto, a maneira abusiva de desejá-los promove um conflito. É quando o desejo de aquisição perde a noção do que é necessário desejar.

Mas o desejo de uma coisa necessária e absoluta permite a experiência de uma alegria contínua. Esse desejo é um afeto livre das oscilações imaginativas causadas pela perda de sentido do que é necessário.

*Uma coisa eterna e infinita* não envolve negação alguma, é algo absolutamente afirmativo. A visão do que pode ser a mais pura positividade dá-se no *De Intellectus* a partir da ligação do desejo aos objetos parciais. E a mente avalia os efeitos dessa ligação. Spinoza opera a partir dos efeitos produzidos no ânimo. O intelecto é, antes de tudo, uma força avaliadora. Como força avaliadora de ideias originadas dos efeitos de certas ligações, o intelecto usa a imaginação para descobrir em que sentido as ideias podem ser nocivas ou saudáveis. Há um critério de adesão de certas ideias. Isso é formado pela reflexão sobre as experiências. O critério é determinado pelo aumento de disposição intelectual que certas ideias produzem. Esse critério subjetivo é o que permite a continuidade da vida meditativa. Mas ele não é a condição de uma visão daquilo que é eterno e infinito. A eternidade que Spinoza intui no *De Intellectus* não está explicada ali. Não há uma demonstração. É uma procura. Apenas ele diz que é possível desejar conhecer, com todas as forças, isso que pode ser a condição necessária de todas as existências.

O ser que envolve eternidade e infinitude não permite pensar o contrário em si mesmo. Nesse sentido, a alegria de sua intuição permanece estável. Mas percebemos as variações parciais das coisas, e estamos expostos a essas oscilações. Podemos entender as oscilações como encadeamentos necessários. E o intelecto pode refletir sobre as oposições, as concordâncias e as diferenças entre as coisas. Esse conhecimento permite fazer um mapeamento da nossa condição no mundo.

Mas o entendimento que percebe a noção do ser necessário começa a conhecer a realidade segundo a perspectiva de uma coisa eterna e infinita. E o que gera a *sola laetitia* é o amor nascido da percepção do ser necessário. Pensar movido pelo princípio da *laetitia* é estar na perspectiva de uma noção que ultrapassa a ideia de contingência da realidade. Essa noção produz na mente a satisfação de entender o que é a *Natureza* e o que fortalece a vida humana. Assim, o entendimento de que a *Natureza* é a condição necessária de todas as coisas produz um tipo de satisfação que anima a continuidade da vida meditativa. De fato, somos perturbados por imagens abstratas, imagens separadas do fio da totalidade. Entretanto, podemos continuar um movimento reflexivo a partir do conceito de eternidade<sup>4</sup>, pois as visões imaginativas, separadas do todo são modos parciais de perceber o real.

O *De Intellectus* é o plano de superação das visões abstratas. É uma superação em processo. Um movimento de transição do pensamento está sendo elaborado. A contraposição entre as alegrias causadas pelos bens perecíveis e a alegria contínua revela um movimento de superação do modo como se percebem e se desejam certas coisas. Abre-se a análise sobre os modos percepção e de desejo. Trata-se de entender o modo como os objetos são percebidos e desejados. Por isso, mesmo que o critério subjetivo não permita alcançar a intuição do todo, ao menos permite prosseguimento do trabalho meditativo. Pois não é o fato de constatarmos verdades objetivas que a transição do pensamento se efetivará. A

<sup>4</sup> Cf. *E. I, def.: 8*: “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna”.

transição se efetiva quando a percepção e o desejo são analisados juntos.

O intelecto é uma força avaliadora. É no âmbito da experiência dessa força que as noções essenciais sobre a natureza do entendimento vão sendo descobertas. Spinoza acolhe e opera segundo o afeto da *summa laetitia*. Ele nos mostra que os modos de perceber estão ligados às disposições mentais e aos desejos. Ora, dado um objeto qualquer, visto segundo a ótica da contingência, certamente há uma variação afetiva que oscila conforme as imagens abstratas do objeto. Por outro lado, dada qualquer existência, vista sob a perspectiva da eternidade, há um tipo de satisfação nascida da percepção de que aquela existência está vinculada ao todo.

Operar segundo a visão intelectual do eterno produz um claro sentido de que tudo acontece de acordo com o sentido da necessidade. E certas noções ligadas ao *possível* deixam de acontecer quando a mente trabalha segundo a perspectiva da necessidade? A categoria do *possível* está infiltrada na imaginação das mais diversas formas. Há a forma negativa, quando um acontecimento qualquer é visto sob o olhar da contingência, da ignorância. É o momento em que a consciência forja o famoso *não deveria ter sido assim* ou *deveria ter sido assim*. Nesse caso, pode nascer, entre a consciência e o acontecimento, uma tensão imaginativa que minará a força do entendimento. Assim, a imaginação arrogará um lugar no plano da realidade, de forma a querer a própria remoção do acontecido. Um querer delirante que se torna lei, julgamento, ódio.

Uma reforma do entendimento jamais pode ser engendrada na perspectiva de um possível carregado de teor moralizante. A reforma procura reunir as forças do entendimento de acordo a ótica da necessidade.<sup>5</sup> É uma ótica em que a existência é afirmada em toda sua plenitude. Pois tudo que existe implica sempre um elo com o que o faz ser. É a própria perspectiva da afirmação da realidade como algo vinculado à essência absolutamente afirmativa, diferentemente do possível negativo, que se sustenta através de um estado imaginativo desvinculado do entendimento. Um estado em que é possível

reproduzir as mais diversas suposições, independentemente da existência mesma das coisas.<sup>6</sup>

Uma alegria eterna e contínua é a plena afirmação racional do real como necessidade. E manter-se num estado em que a ação intelectual prossegue é o próprio processo de afirmação da nossa potência de agir e pensar no real. Quando Spinoza diz almejar a alegria contínua, não podemos entender como crescimento indefinido de intensidade. A plena alegria é permanente, porque a ação do pensamento envolve esse afeto. É um afeto que acompanha a ação reflexiva. E é contínuo, porque a reflexão se mantém a partir da sua própria potência.

A afirmação do esforço meditativo é o seu prosseguimento na existência. A própria descoberta da união entre a mente e a *Natureza* é um processo contínuo de afirmação da nossa condição humana. Somos um modo da *Natureza* singularizado pelo entendimento. As ideias singularizam-nos. E a *summa laetitia* acontece como percepção de que somos um modo da *Natureza* expresso através de ações e ideias que afirmam nossa ligação com o todo.

A experiência da *alegria* decorre e alimenta a continuidade do trabalho meditativo. E esse afeto é vinculado ao processo de superação de nossas debilidades. Assim, tudo que alimentar o processo passa a ser bem verdadeiro. A própria descoberta das condições de superação está ligada ao bem verdadeiro. A *reforma* é transição mediada pela alegria.<sup>7</sup> Há uma sequência afetiva narrada: vanidade, medo, alegrias passivas, extrema tristeza, consolação. Mas o que permite a *conversão* ao pensamento é a experiência de um afeto que decorre da potência reflexiva.

Ser movido pelo afeto que decorre da reflexão constitui um critério de passagem. A maneira de resguardar esse afeto é assimilando-o à própria transição. Pois as referências da passagem são os estados afetivos experimentados. As linhas do processo são as experiências afetivas e a exigência de preservação de si. O mapa da trajetória é formado por essas duas linhas

<sup>6</sup> TIE 54.

<sup>7</sup> Cf. Maxime Rovere, *Exister. Méthodes de Spinoza*, Paris: CNRS, 2010, p. 312: “Nous ne jouissons pas d’une manière statique de l’existence, nous jouissons d’un passage (“une Joie”) par lequel l’identité se produit”.

<sup>5</sup> TIE 53.

básicas. E o critério da alegria ativa é o que permite o desprendimento dos fins que subtraem o pensamento, e a conquista de uma nova trajetória.

Uma ideia verdadeira reforça esse critério. A ideia de que *existe* envolve uma afirmação imediata de si. A reflexão afirma a presença desse imediato de modo positivo. Essa ideia é o próprio afeto de pertencimento ao todo, pois não há afirmação de si dissociada da *Natureza*. O existir como ideia simples e verdadeira traduz o afeto de pertencimento. Portanto, o critério da alegria contínua que, no primeiro momento, é subjetiva, torna-se objetiva, uma vez que a evidência da união entre mente e *Natureza* é percebida já a partir da noção simples de que existe.

Ora, a afirmação do imediato de si envolve o todo, pois não se trata de conceber a si mesmo mediado pelo *outro* representado imaginativamente. O si mesmo é uma potência evidenciada pelas ações e ideias nascidas num contexto. De imediato, podemos perceber nossa singularidade no mundo. A mente é afetada por essa percepção. Ao mesmo tempo, podemos ser desviados dessa percepção através de representações instituídas. O *outro* pode ser instituído como referência para as nossas ações, e isso não é, em si mesmo, negativo. O negativo é quando essa representação constitui uma forma de desejo que transfere para esse *outro* ou o *objeto*<sup>8</sup>, a razão de nossos movimentos. É a potência imanente a cada corpo singular a razão dos movimentos. A transferência nos faz perder de vista que a afirmação de si é um afeto de ligação das nossas ações e ideias ao real. A reflexão é nexa imediato. A representação pode ser dissociativa. Mesmo a memória é nexa imediato com a preservação de si. O que primeiro a ideia verdadeira afirma é um corpo em movimento. Logo, é possível pensar a partir da

<sup>8</sup> O problemático, na gênese do pensamento platônico e hegeliano, é a transferência do que move o desejo para o outro ou o objeto. O outro e o objeto fazem parte da totalidade da existência. Mas o móvel do pensamento é a potência imanente de pensar. E já pensamos segundo um nexa com as coisas, uma vez que o corpo é esforço permanente de conservação, que necessita se unir às coisas para a continuidade desse movimento. E não são as coisas que produzem o movimento, é o esforço que as seleciona conforme uma imagem que satisfaz o próprio interesse de preservação.

afirmação de si como ideias das ações.<sup>9</sup> Assim, a alegria se torna um critério objetivo, pois nasce da percepção de que o existir é afirmação singular imanente ao real.

Mas a *satisfação de si* pode ser uma nova gênese do pensamento? A apropriação da exigência de preservação de si pode ser o fundamento da vida intelectual? Há uma forma da alegria pura que é a expressão imediata do existir. A afirmação da existência evidencia, para nós, um aumento de perfeição, pois é o próprio imediato do que somos a primeira realidade a ser afirmada. É o puro afeto compartilhado por todos. Ora, só há dissociação imaginativa quando esse afeto é mediado por interpretações que submetem as experiências a um regime de signos que impõem formas capazes de obscurecer as próprias experiências. O que as opiniões fazem é justamente separar a potência reflexiva dos acontecimentos. Mas a reflexão é uma potência que escapa das opiniões. A reflexão equivale ao esforço de compreensão da vida a partir de um plano onde as percepções das modificações ocorridas em nós são expressas tendo em vista a percepção de que compartilhamos afetos comuns. A preservação de si é um afeto em comum. A *satisfação de si* é uma possibilidade em comum.

O real é imediatamente acessado através das modificações que vivemos. O isolamento das afecções como realidade de um *eu* é um recurso da imaginação para observar um caso particular. Entretanto, as afecções envolvem sempre causas e, sendo assim, abrem a percepção para a lógica das modificações, e não para uma interioridade isolada. O *eu* é um produto da imaginação. A potência de compreensão dos movimentos experimentados é uma ação do entendimento. A alegria contínua está completamente vinculada a esses movimentos. Por outro lado, a extrema tristeza ganha força em nós à medida que o *eu* é

<sup>9</sup> O retorno à experiência é o modo adequado de pensar a ligação entre as ideias e as ações. A interpretação das ações mediadas pelas opiniões instituídas é o que impede pensar uma gênese do pensamento a partir das linhas simples que compõem a experiência. A passagem para o filosófico é inicialmente a desativação de formas (opiniões) instituídas de pensar. Essa passagem é acompanhada da descoberta da afirmação de si como modo da *Natureza*. Trata-se de um problema de transição.

instituído como realidade do nosso ser. A alegria é *desindividualização*, porque envolve o real. A permanência na tristeza é a redução da potência de agir e pensar a uma unidade isolada. Não há identidade. O que há é potência, hábito e possibilidades imanentes.

A alegria como critério objetivo de compreensão da realidade é a afirmação dos acontecimentos segundo os encadeamentos necessários. É a compreensão da vida na perspectiva do necessário. Mas o *eu*, como mediação entre nós e o mundo, particulariza os acontecimentos e os separa da lógica segundo a qual eles acontecem. A alegria pura centra a percepção nas condições de possibilidades dos acontecimentos. A tristeza extrema centra no *eu*, no *outro* ou no *objeto*. Qualquer teoria que tem sua gênese nessas três entidades não pode ser considerada teoria, e sim sintoma. A única gênese real do pensamento é a que começa com a noção de preservação de si como princípio. Há gêneses que são sintomas presos ao limite da extrema tristeza. A diferença de Spinoza em relação a Platão e a Hegel é justamente não confundir o sintoma com o real. Por exemplo: os efeitos de uma decepção se explicam mais pelas expectativas em relação ao futuro do que pela insuficiência do real. Não há insuficiência no real, nem há um negativo que move o desejo. O desejo move-se a partir do esforço de preservação de si. Os equívocos nascem porque, entre o desejo e as coisas, são produzidas imagens que podem constituir ligações nocivas com as coisas. Mas essas imagens são nossas heranças do mundo. E, por outro lado, a alegria reflexiva permite a compreensão do que nos é mais favorável para continuar na existência.

A mente pode refletir as condições essenciais dos acontecimentos na *Natureza*. O que permite a reflexão é o fato de que constituímos modos de acessibilidade ao real. Formamos planos de acessos e nos compomos com o todo. Pode haver o melhor plano? Essa é a verdadeira questão do pensamento. O melhor implica variações de perspectivas. O melhor é o que inclui mais variações possíveis. No entanto, as variações jamais se separam da *satisfação de si* como princípio. Pois o melhor é o que permite a todas as potências afirmarem-se como livres.

O conhecimento do que é essencial não pode se expressar senão como liberdade própria e utopia da liberdade. As condições essenciais são as percepções imediatas de que, dada uma sequência em que conhecemos o que permite sua efetivação, encontramos um *uso* adequado desse encadeamento. Conhecer é *usufruição* adequada das sequências necessárias dos acontecimentos. Trata-se mais de fazer um esvaziamento das representações que sobrecarregam nossa mente do que assimilar compulsivamente mais opiniões. O essencial é uma linha de passagem. E tudo que não é refletido a fundo é opinião. Tudo que não vira próprio é opinião.

Ainda não sabemos o sentido real da afirmação de Spinoza quando escreve sobre gozar os prazeres no limite da saúde. Conhecer esse limite não seria afirmar a animalidade do homem? A concepção de amarelo expresso por Vermeer seria uma representação da cor, ou afinidade instintiva com o amarelo? As representações existem. Por outro lado, é necessário preservar a reflexão como movimento que decorre de um efeito imediato – efeito não mediado pelas opiniões instituídas. Trata-se de preservar o gozo no limite de um movimento contínuo. A saúde é o contínuo, e a doença é o esforço de continuação numa circunstância adversa. As opiniões são adversas à verdadeira percepção. De fato, refletir é produzir uma passagem na ordem das opiniões. Essa passagem é a nossa animalidade preservada a partir dos mais variados movimentos exigidos pelo nosso ser. Um corpo que se recompõe pelo amarelo assimila o imediato dessa cor em certas frequências. Conhecer é saber usar essas frequências.

As condições essenciais são percebidas de um só golpe de vista, pois o entendimento mantém um vínculo indissociável com o que nos é excelente. Mesmo as crianças já fazem suas distinções a partir de um critério de agradabilidade. São imagens positivas do real que constituem inclinações rápidas por odores, gostos, sons, texturas, visões. Mas sozinhas elas sucumbiriam rapidamente pelo fato de que a agradabilidade somente ganhará consistência quando a percepção passar a operar a partir do conhecimento das afinidades e divergências entre

as coisas. A transição do estado infantil ao estado de entendimento passa necessariamente pelo aperfeiçoamento do critério de agradabilidade. Sendo a criança o adulto sem a capacidade de usar adequadamente os recursos próprios da nossa natureza, o adulto é a criança como necessidade de transição contínua. Jamais o critério de agradabilidade se separa de nós. De forma equivocada ou adequada, esse critério opera.

Um critério de transição é sustentado pela noção de inseparabilidade dos atos do que é imaginado ou entendido como o melhor. A alegria contínua como critério é, sem dúvida, o modo adequado da transição. Ora, um afeto de aumento de potência decorrente de um movimento em que nós somos a causa permite a percepção de nós mesmos como seres capazes de conceber realidades que nos afetam positivamente. O sentimento de existência de ações capazes de produzir um efeito de alegria naquele que as realiza e daquelas que são estimadas é o que alimenta a continuidade dessas ações. Tendemos à repetição de tais ações. Entretanto, o problema é entender por que a repetição pode se prender ao que contraria o esforço de melhor preservação. Por que o critério de agradabilidade pode se limitar, por exemplo, a acumulação de dinheiro como fim? Talvez o medo da perda mesclado ao gozo da acumulação possa ser uma hipótese razoável. Assim, o critério da alegria contínua pode ajudar a superar uma forma de preservação de si decadente, isto é, que está presa à mera acumulação como fim?

Que ação condiz mais ao que pode nossa natureza? Toda ação envolve alianças. Compartilhar um sentido é o que mais condiz à nossa potência. Por isso, o uso de um vocabulário corrente é para Spinoza uma regra de vida, que tem a função de compartilhar o pensamento a partir de termos usados frequentemente. A concepção de sentidos pode começar dos termos já utilizados entre nós. As próprias definições sobre o real podem ser enunciadas com os recursos da própria linguagem corrente.

O trabalho do pensamento implica a acessibilidade compartilhada. Constituir acessos, transições, passagens é próprio da alegria ativa; mas há as formas de obscurecimentos do pensamento. É quando o acesso é obstruído por

alguma forma de poder abusiva. Não pode haver mistério na praça pública. Mas há mistificações abusivas no mundo. O que sempre rege a filosofia é o princípio da clareza, a publicização radical. Trata-se de compartilhar um esforço de compreensão de um problema real. Mas é possível uma transição do pensamento? É possível constituir novas maneiras de pensar que escapam à ordem das finalidades ilusórias? É possível um pensamento que começa pela afirmação da preservação de si como exigência de superação de formas equívocas do desejo? É possível uma nova gênese do pensamento? Serão sempre os problemas da vida que forçarão a crítica às formas de pensar. O real se impõe. E o verdadeiro trabalho é constituir acessibilidades nele.

Perceber o real como afirmação absoluta de si produz uma forma de alegria que decorre do fato de a vida surgir como movimento incessante e variado de coisas. É a percepção de uma potência infinita através das variações contínuas de coisas. A pulsação da vida se expressa como nexos, alianças, convergências, divergências. Estamos no interior dessa pulsação, e seguindo conforme as mesmas sequências ocorridas no real. O *eu* é constantemente assimilado pelo todo-potência que o livra da ilusão do isolamento. O sentimento de um *eu* isolado é uma ilusão nociva. Só há o real. Compartilham-se o calor e o frio. Da janela já sabemos que o mundo se impõe com suas formas variadas de ser e com seus pontos de interseções. Mas o compartilhar pode ser obstruído por formas de desejo externas que são incompatíveis com a nossa.

O critério do pensamento verdadeiro é a alegria contínua. Mas podemos permanecer na imaginação, com um acesso restrito ao real. Essa parcialidade nos deixa, no máximo, no limite das alegrias passivas. Nesse limite, a alegria e o prazer se confundem. Os bons efeitos causados pelas coisas nos mantêm nesse limite. E esse limite se transforma em um circuito, uma trajetória. As alegrias passivas constituem caminhos, viram hábitos. O acesso ao pensamento pela compreensão desse circuito já mostra o desejo como afeto constitutivo de trajetórias. A verdade é a gênese dessa trajetória, que começa por percepções mais evidentes.

A evidência das percepções é realizada pela reflexão. A cada passo, o processo reflexivo produz um efeito que está associado a uma descoberta. O efeito é produzido pela percepção. Ora, como o processo de descoberta exige continuidade, então, a cada passo, o efeito é retomado como um afeto nascido da reflexão mesma. Se a reflexão não fosse um modo de sentir, não haveria continuidade. Cada experiência do pensamento corresponde a um afeto. As ideias que decorrem do processo realimentam a trajetória.

A alegria contínua é uma dimensão da nossa natureza, porque somos um esforço de compreensão da nossa natureza. E, de fato, continuamos os movimentos que produzem em nós algum nível de alegria, seja passiva ou ativa, pois não há voluntarismo intelectual. Pensamos porque nos afetamos pelas relações com as coisas, os outros, as opiniões. Guardamos certos efeitos e podemos percebê-los segundo a perspectiva da necessidade ou parcialmente. No primeiro caso, ligamos os efeitos às causas e, no segundo, olhamos os efeitos separados de sua gênese.

A percepção a partir da gênese pode começar pelo efeito, mas fazendo um trabalho de ligação desse efeito ao modo como ele é constituído. Esse trabalho é uma ação do pensamento. É uma alegria ativa. Sendo a alegria aumento de potência, então o que torna esse afeto ativo é o trabalho contínuo de compreensão compartilhada do real. Alegria ativa é trabalho que decorre da potência mesma do pensamento. E ter esse afeto como critério significa que o trabalho o causa e é nutrido por ele.





# A RELAÇÃO CORPO-MENTE: A MENTE COMO IDEIA DO CORPO NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

ELAINY COSTA DA SILVA \*

O presente trabalho tem como objetivo expor e analisar a relação corpo e mente na *Ética* de Benedictus de Spinoza. A relação corpo e mente spinozista apresenta uma significativa inovação, pois a partir dela pode-se criticar tudo aquilo que até então a tradição filosófica havia afirmado a respeito, ou seja, a ideia platônica da alma como piloto do corpo; a noção aristotélica da alma como regente do corpo e este como instrumento da alma e a ideia cartesiana de união substancial. Tudo isto cede lugar a uma nova concepção spinozista de relação corpo e mente, cuja novidade e impacto consiste em compreender a mente e o corpo como modos da atividade imanente de dois atributos da Substância única e infinita, a saber, o Pensamento e a Extensão. Logo, como expressões de uma mesma e única causa, ou seja, a Substância, cujos respectivos atributos se exprimem distintamente através de uma atividade comum, a relação corpo e mente ocorre de forma imediata. Portanto, o corpo e a mente, enquanto efeitos simultâneos de dois atributos de mesma realidade e mesma potência da Substância são isonômicos, ou seja, estão sob a mesma ordem e conexão, porém expressos distintamente. Entretanto, a relação corpo e mente não é algo comum a ambos, mas apenas enquanto são corpos e mentes humanos.

Na proposição sete da Parte II da *Ética*, Spinoza afirma: “A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (EII, p7). Esta proposição atesta que a ordem e a conexão das ideias na mente é a mesma que a ordem e a conexão das causas no corpo, pois ambos seguem o mesmo encadeamento e estão submetidos às mesmas leis de uma única

Substância, visto que possuem uma mesma origem, mas expressos de formas diferentes. Portanto, a relação corpo e mente segundo Spinoza é uma relação de correspondência ou expressão, ou seja, o corpo e a mente exprimem o mesmo efeito à sua maneira peculiar.

Pode-se afirmar que o corpo e a mente são ambos a mesma coisa, enquanto Natureza Naturada, pois são modos finitos da Substância única, que a exprimem enquanto coisa extensa e coisa pensante. Porém, o corpo e a mente são distintos entre si, já que são efeitos simultâneos da atividade imanente de dois atributos da Substância, representando duas particularidades diferentes de uma mesma realidade. Segundo a proposição três da Parte I da *Ética*, na qual Spinoza apresenta a seguinte declaração: “No caso de coisas que nada têm de comum entre si, uma não pode ser causa de outra” (EI, p3), o corpo jamais pode determinar a produção de ideias na mente, do mesmo modo que esta não pode determinar os movimentos no corpo, visto que os atributos da Substância são autônomos e responsáveis pelo desenvolvimento modal e causal em seu interior, logo, um não pode interferir de maneira causal no outro. “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)” (EIII, p2). Portanto, toda coisa existente percebida pelo homem ou é uma ideia ou um corpo, ou seja, modos de uma determinação causal dos respectivos atributos Pensamento e Extensão.

Certamente a proposição sete da Parte II da *Ética* é uma das proposições mais importantes da citada obra, pois através dela Spinoza afirma a unidade, ou melhor, o monismo substancial e a autonomia dos atributos, isto é, cada atributo deve ser concebido por si mesmo. Na Substância,

---

\* Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE.

a sua potência de pensar é igual a sua potência atual de agir, remetendo a uma identidade ontológica entre as ideias e as coisas, logo, não há uma coisa existente em ato que não corresponda a uma ideia. A partir de tal afirmação, pode-se atestar o paralelismo<sup>1</sup> existente entre o corpo e a mente, pois o desenvolvimento das ideias corresponde a um desdobramento de acontecimentos no corpo, ou seja, é possível sentir o corpo como ele realmente existe, mas o conhecimento e a percepção deste somente são possíveis através da mente. Por conseguinte, a mente está internamente ligada ao seu objeto, a saber, o corpo, visto que ela tem como função pensá-lo, e como o próprio Spinoza define e demonstra: *a mente é a ideia do corpo.*

A relação interna entre a mente e o corpo está compreendida no fato da natureza da mente pensar o corpo, que é o seu objeto, do mesmo modo que é da natureza do corpo ser o objeto a ser pensado pela mente, e simultaneamente, a mente identifica-se como ideia, na medida em

que liga-se ao corpo e o pensa. Desta forma, o paralelismo entre a mente e o corpo é reafirmado, pois a mente não age sobre o corpo determinando suas ações, como também, o corpo não age sobre a mente causando-lhe paixões ou vícios, mas ambos expressam conjunta e simultaneamente um mesmo acontecimento da Substância em esferas diferenciadas de realidade, ou seja, duas expressões paralelas, o corpo e a mente, que na Substância formam um único acontecimento.

Que tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertencente a uma única substância apenas e, conseqüentemente, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Assim, também um modo da extensão e a idéia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras. [...] Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se uma das outras. [...] (EII, p7s).

Contudo, é válido ressaltar que os modos do atributo extensão não têm nenhuma conexão com os modos do atributo pensamento, pois segundo a proposição sete da Parte II da *Ética* não são os modos dos dois atributos mencionados que estão em conexão, mas que a ordem e a conexão dos modos do atributo extensão e dos modos do atributo pensamento é que é uma só e a mesma. Pode-se afirmar que os modos de um mesmo atributo estão em conexão, mas não que os modos de atributos distintos estão em conexão, visto que, de acordo com o axioma cinco da Parte I da *Ética*, Spinoza declara: “Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra” (EI, a5). Ademais, se existisse conexões entre os modos de atributos diferentes, seria necessário fazer afirmações que estariam contrárias ao que foi apresentado na Parte I da *Ética*, ou seja, que existe uma relação causal entre os atributos, já que esta está presente entre os modos; os atributos não seriam distintos entre si, e, por

<sup>1</sup> FRAGOSO, E. A. da R. A concepção de natureza humana em Benedictus de Spinoza. Cadernos Espinosanos XXI – julho 2009. – São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. “Deleuze estabelece ainda uma distinção entre o paralelismo epistemológico e o paralelismo ontológico. O primeiro, ou o paralelismo epistemológico, está expresso na proposição 7, da Parte 2 da *Ética*, na sua demonstração e no seu corolário; este é descrito como o paralelismo que se estabelece entre a idéia e o seu ideato, e segundo Deleuze, nos conduz à simples unidade de um “indivíduo”, formado pelo modo de certo atributo e a idéia que representa exclusivamente este modo. Este tipo de paralelismo implica a correspondência, a equivalência e a identidade entre um modo do pensamento e um modo tomado no seu atributo bem determinado, podendo ser expresso pela forma geral: um só e mesmo indivíduo é exprimido por certo modo e pela idéia que lhe corresponde, ou seja, a toda idéia corresponde qualquer coisa, pois nenhuma coisa poderia ser conhecida sem uma causa que a fizesse ser, e a toda coisa corresponde uma idéia, pois Deus forma uma idéia da sua essência e de tudo o que dela resulta. Considerado sob o aspecto das idéias e dos corpos, este paralelismo se desdobra num caso particular: o paralelismo psico-físico. O segundo paralelismo ou paralelismo ontológico está expresso no escólio da proposição 7, da Parte 2 da *Ética*; este é o paralelismo que se estabelece entre os modos de todos os atributos, modos estes que não se distinguem senão pelos atributos, ou seja, uma só e mesma modificação é exprimida por todos os modos correspondentes que diferem pelo atributo, ou seja, os modos de todos os atributos expressam, nos seus respectivos gêneros, uma única modificação da substância, à semelhança dos atributos distintos que expressam uma única substância”. p. 90-91.

último, se existisse uma relação causal entre os atributos e os modos, é plenamente possível que as ideias causassem os corpos e que estes causassem as ideias. Logo, tais afirmações suscitariam em uma incoerência absurda.

O homem é uma coisa singular, e seu corpo e sua mente estão unidos de forma direta e imediata, união não enigmática, já que não é uma composição de duas substâncias independentes e antagônicas, mas expressões distintas de atributos também distintos de uma única e só Substância, isto é, os corpos e as ideias são efeitos imanentes de dois de seus infinitos atributos, desta forma, ao exprimir a ação destes, simultaneamente, exprime a atividade de um mesmo e único ser. Entretanto, somente após Spinoza concluir a Parte II da *Ética*, deduzindo a essência da mente humana como modo finito do atributo Pensamento, cujo seu ser atual é constituído pela ideia do corpo, que o pensador poderá inferir na primeira proposição da Parte V da *Ética* a seguinte afirmação: “*É exatamente da mesma maneira que se ordenam e se concatenam os pensamentos e as ideias das coisas na mente que também se ordenam e se concatenam as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas no corpo*” (EV, p1).

A ruptura spinozista com a estrutura da tradição filosófica acerca do corpo e a relação deste com a mente, desde já causa uma enorme revolução na modernidade, porém a tudo isso, vem acrescentar-se outra de mesmo valor impactante, a definição da mente como ideia do corpo. A mente humana é uma força pensante, constituída pelo intelecto infinito de Deus e exprimindo de forma certa e determinada o atributo Pensamento, logo, a mente pode conhecer pensando ou negando ideias de modo adequado, mas também inadequadamente, pois afirma ou nega imagens julgando-as como ideias. No entanto, mais do que isso, pensar é ter consciência de alguma coisa e ser consciente de alguma coisa e, portanto, isso remete ao fato da mente ser uma potência pensante que está voltada aos objetos que constituem os teores de suas ideias ou imagens, além de estar natural e internamente ligada ao seu próprio objeto, ou melhor, estar ligada ao objeto que constitui a ideia que compreende o ser atual da mente humana, visto que é de sua própria natureza pensá-lo, por conseguinte, Spinoza revoluciona ao afirmar que a mente é a ideia do corpo.

Na proposição onze da Parte II da *Ética*, Spinoza demonstra: “*O que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato*” (EII, p11). Segundo o filósofo holandês, a essência do homem é constituída por certos modos dos atributos da Substância, a saber, Pensamento e Extensão, além de outros modos do pensar, como o amor, o desejo ou qualquer outro que se defina por afeto do ânimo, como ele atesta no axioma três<sup>2</sup> da Parte II da *Ética*, logo, seguindo a lógica do mesmo axioma, a ideia destes modos do pensar é anterior e, portanto, a ideia existindo, estes modos simultaneamente devem existir no mesmo indivíduo. Por conseguinte, pode-se afirmar que a ideia é o que primeiramente constitui o ser atual da mente humana, mas não uma ideia de algo inexistente, pois, ao contrário, não seria possível dizer que esta ideia existe, assim, ela se refere a uma coisa existente em ato. Ademais, Spinoza expõe no corolário da última proposição citada que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus e, logo, quando a mente percebe algo, Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto constitui a essência da mente humana, também tem a ideia deste. Além disso, quando Deus tem a ideia de algo, não apenas enquanto constitui a natureza da mente humana, mas enquanto tem concomitantemente com esta também a ideia de alguma coisa, pode-se dizer que a mente apreende essa coisa inadequadamente.

Seguindo o encadeamento lógico das proposições da *Ética*, a proposição onze da Parte II evidentemente remete a proposição doze da mesma parte, em que Spinoza expõe que tudo o que ocorre no objeto de uma ideia deve necessariamente conter o conhecimento de Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto constitui a natureza da mente humana. Logo, tudo o que acontece no objeto da ideia que constitui a essência da mente humana tem necessariamente o conhecimento de Deus, enquanto Este constitui a essência daquela e, desta maneira, tudo o que

<sup>2</sup> “*Os modos do pensar tais como o amor, o desejo, ou qualquer outro que se designa pelo nome de afeto do ânimo, não podem existir se não existir, no mesmo indivíduo, a ideia da coisa amada, desejada, etc. Uma ideia, em troca, pode existir ainda que não exista qualquer outro modo do pensar*”. (EII, a3).

sucede com o objeto desta ideia, tem necessariamente o conhecimento da mente, isto é, a mente o percebe. Assim, se objeto da ideia que compõe a mente humana é um corpo existente em ato, tudo o que acontece com esse corpo será percebido pela mente. Tudo isto concederá suporte para que Spinoza conclua na proposição treze que o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo existente em ato, remetendo novamente que a mente humana está unida ao corpo.

Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente. [...] Do que precede, compreendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo. Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo. (EII, p12; p13s).

Segundo Spinoza, o corpo humano pode ser afetado de muitas formas pelos corpos exteriores, do mesmo modo que está disposto de determinada maneira que os afeta de diversas formas e, conseqüentemente, como a mente percebe tudo o que acontece no corpo humano, de acordo com a proposição doze da Parte II da *Ética*, logo, ela também é capaz de perceber várias coisas. Tal afirmação irá reportar-se a proposição dezesseis<sup>3</sup> da Parte II da *Ética*, em que o pensador holandês demonstra que todas as formas pelas quais um corpo é afetado envolvem necessariamente a natureza deste corpo como a do corpo que o afeta, logo, a ideia de todas essas maneiras pelas quais o corpo é afetado por um corpo exterior envolvem a natureza de ambos. Portanto, a mente humana tanto percebe a natureza do seu próprio corpo como a natureza dos demais corpos. Entretanto,

<sup>3</sup> “A ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior”. (EII, p16).

a mente humana não conhece o próprio corpo ou não sabe que este existe se não percebe as ideias das afecções dos corpos exteriores que afeta seu próprio corpo. Segundo Spinoza, a mente humana é a ideia do próprio corpo humano, na qual tem Deus como causa, mas não enquanto Deus é absolutamente coisa pensante, e sim, enquanto é considerado como afetado por outra ideia de coisa singular, da qual Deus é igualmente causa enquanto afetado por outra ideia, e assim ao infinito. Logo, Deus tem a ideia do corpo humano, enquanto é afetado de muitas outras ideias e não enquanto constitui apenas a natureza da mente humana, pois, ao contrário, a mente não conhecerá o corpo humano. Isto é, quando o corpo humano é afetado por uma coisa singular, a mente faz uma ideia desta coisa e simultaneamente do seu próprio corpo, e essa ideia da coisa singular e do próprio corpo vai conseqüentemente existir em Deus, isto é, Deus tem a ideia ou o conhecimento de ambos, enquanto constitui a natureza da mente, ou seja, enquanto se exprime pela natureza na mente humana, pois esta é um modo do atributo Pensamento. Assim, a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus, logo, quando a mente percebe isto ou aquilo, Deus tem esta ou aquela ideia, porém ela somente irá conhecer o próprio corpo humano através das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado. “A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado”. (EII, p 19).

Segundo Spinoza, do mesmo modo que existe uma ideia ou um conhecimento do corpo humano em Deus, existe também uma ideia da mente que nele se segue, ou seja, deve existir necessariamente em Deus uma ideia dele próprio e de todas as suas afecções, pois o Pensamento é um dos seus atributos e por conseqüência a ideia da mente segue-se em Deus. Ademais, a ideia da mente segue-se em Deus não enquanto infinito, mas enquanto é afetado por outra ideia de uma coisa singular, logo, a ideia da mente segue-se em Deus da mesma maneira que a ideia do corpo, ou seja, a mente faz uma ideia de si própria da mesma maneira que faz uma ideia do corpo. Além disso, as ideias das afecções do corpo existem na mente humana, logo, estão contidas em Deus, enquanto este constitui a natureza da

mente humana, portanto, da mesma maneira que Deus tem a ideia da mente humana, também tem as ideias das ideias das afecções do corpo, isto é, estas ideias existem na mente humana. Entretanto, como a mente conhece a si mesma, ou melhor, como ela tem uma ideia de si própria? Na proposição vinte e três da Parte II da *Ética*, Spinoza demonstra que quando a mente humana percebe o corpo humano, isto é, no momento que ela faz uma ideia daquilo que afeta seu corpo e do seu próprio corpo, esta ideia envolve a natureza do corpo exterior e do seu próprio corpo e, por consequência, a mente percebe como existente o corpo exterior e seu próprio corpo. Da mesma forma e simultaneamente, a mente também percebe a si própria, ou seja, a ideia que ela faz da coisa exterior envolve também a natureza da mente, pois é ela que percebe. Portanto, a mente percebe não apenas as ideias das coisas exteriores, mas ela mesma, em outras palavras, a mente é consciente das afecções de seu corpo e das ideias dessas afecções, é consciente do corpo e de si mesma ou como Spinoza expressa, é ideia do corpo e ideia da ideia do corpo. “A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo”. (EII, p23)

Marilena Chauí escreve em sua obra *A Nervura do Real* o que seria a mente humana:

[...] Que é a mente humana? Por ser qualitativamente um modo finito do pensamento, é idéia, ato ou potência mental. Ora, é da natureza própria da idéia ser um saber sobre e de seu ideado, e, assim, nossa mente é idéia de um ser finito extenso, nosso corpo próprio, e idéia de si mesma enquanto modificação do atributo pensamento: idéia do corpo (*idea corporis*) e idéia da idéia (*idea ideae*) ou idéia de si mesma como idéia, cuja potência é pensar. Não é da natureza da mente, como era o caso da substância pensante cartesiana, poder ser concebida como realidade simples independente do corpo, mas é de sua natureza *ser* idéia complexa de seu corpo complexo, vivenciando-o como próprio, e idéia da idéia ou potência reflexiva. É da natureza da mente ser necessária e imediatamente consciente das afecções de seu corpo e de si mesma porque é esta a natureza do pensamento: não “junta-se” ao corpo, não lhe causa vida nem

movimentos, assim como ele não “se junta” a ela, nem lhe causa idéias ou paixões. [...]”<sup>4</sup>.

No entanto, afirmar que a mente humana é a ideia das afecções do seu próprio corpo e por meio delas é ideia de si mesma, não implica que a mente tem um conhecimento adequado ou verdadeiro do seu corpo e de si mesma, mas ao contrário, ela perpassa por um conhecimento confuso do seu corpo e de si, ou seja, tem ideias imaginativas ou inadequadas. Imaginar é uma atividade corporal, logo, as imagens são causadas exclusivamente pelo corpo, em que seus correlatos mentais são as ideias imaginativas causadas pela própria mente em relação com o corpo, portanto, a imaginação é um conhecimento parcial e inadequado que a mente possui de seu corpo quando este afeta outros corpos e sendo por eles afetado de várias formas, isto é, a mente conhece o próprio corpo por meio da imagem que os corpos exteriores dele formam e conhece estes últimos pelas imagens que seu próprio corpo forma deles, assim, pode-se afirmar que a imaginação é a primeira forma de intercorporeidade.

[...] A afecção corpórea ou imagem e seu correlato mental, a idéia imaginativa inadequada, inscrevem-se num sistema de relações imediatas entre os corpos, havendo, no entanto, diferença entre ambas, pois a imagem enraíza-se na natureza de nosso corpo e nele permanece, enquanto a idéia imaginativa, nascida da natureza de nossa mente, que opera articulando nexos de idéias, tende a ligar-se a outras e, combinando-se com elas de maneiras variadas, torna-se um sistema independente, pretendendo, com dados parciais e mutilados, oferecer explicações totalizantes da realidade. Não o consegue, mas tem a ilusão de tê-lo conseguido, cristalizando-se numa rede intrincada de preconceitos, o imaginário.<sup>5</sup>

Como a mente conhece o corpo e a si mesma através da relação de afetabilidade que o seu corpo exerce sobre os outros corpos exteriores e estes sobre ele, lembrando que na medida em que o corpo é afetado de uma maneira que envolve a natureza do corpo exterior, a mente considera esse corpo como existente em ato, entretanto, ela pode considerar como presentes, mesmo que não

<sup>4</sup> CHAUI, M. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 87.

<sup>5</sup> CHAUI, M. Op. Cit., p. 89.

existam ou não estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano já foi uma vez afetado. Logo, pode-se afirmar que a característica da imagem é a abstração, pois ela está separada da sua causa real e verdadeira, conduzindo a mente a ter ideias imaginativas ou inadequadas sobre o seu corpo e os outros corpos, ademais, o corpo é memorioso, já que toma como presentes imagens do que está ausente.

No entanto, segundo Spinoza, as imaginações da mente consideradas em si mesmas não contêm erro, isto é, a mente não erra por imaginar, pois a imagem não é verdadeira nem falsa, mas uma vivência corporal, não sendo causa de erros ou falsidades, ao contrário da ideia imaginativa ou inadequada que é fonte de erros ou falsidades, pois está privada do verdadeiro, ou seja, “*Spinoza coloca o problema em termos de privação da ideia verdadeira. A imaginação cumpre o papel de tornar presente uma realidade ausente*”.<sup>6</sup> Logo, Spinoza ressalta que a imagem é uma força do corpo, e seria uma força da mente se caso esta, ao imaginar, soubesse que imagina, além disso, a ideia imaginativa torna-se uma fraqueza da mente quando é tomada por uma ideia reflexiva ou adequada, pois a causa desta última é a própria mente. Portanto, longe do que a tradição filosófica afirmou a respeito de que a mente estaria impedida do conhecimento verdadeiro em razão de sua ligação com o corpo, Spinoza não estabelece como causa do bloqueio da verdade a ligação mente e corpo, mas que a mente deixa a iniciativa do conhecimento ao corpo, que apenas é capaz de causar imagens, ao contrário da mente que ao assumir sua própria natureza, toma a iniciativa do conhecimento, permitindo ao homem conhecer adequadamente.

Portanto, ao afirmar a mente como ideia do corpo e, conseqüentemente, como ideia das afecções do corpo e como ideia de si mesma, Spinoza expõe a relação corpo e mente, cuja demonstração expressa uma interdependência entre ambos, que vai de encontro com que a tradição filosófica afirmara.



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. **A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa.** 3. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p 87.

DELBOS, Victor. **O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912 – 1913;** tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

FRAGOSO, E. A. da R. **A concepção de natureza humana em Benedictus de Spinoza.** Cadernos Espinosanos XXI – julho 2009. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

SPINOZA, B. de. **Ética Demonstrada em Ordem Geométrica.** Edição Bilíngüe latim/português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica, 2. ed. 2008.



<sup>6</sup> LEITE, A. *Sobre a imaginação projetiva em Spinoza.* Revista Conatus: Filosofia de Spinoza. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades. – v. 2, n. 3 julho 2008 – Fortaleza: Ed. Da Universidade Estadual do Ceará, 2008. p. 13.

# DE LA CONSTRUCTION DE L'OBJET D'AMOUR CHEZ SPINOZA: UNE VOIE DE SALUT

FOKAM GUILLAUME \*

La morale de la conduite et de la vie que fonde Spinoza trouve le plein développement de ses grands principes dans la quatrième partie de l'*Ethique*, précisément à partir du scolie de la proposition 17. Le projet global de l'auteur dans cette partie est donné dans la préface. Les affections exercent une grande force sur l'homme au point où l'on peut dire qu'il n'a plus le contrôle de lui-même : il voit le meilleur, mais fait le pire. Spinoza se donne pour dessein de produire une explication à cette servitude, cette impuissance humaine sur les affections. L'explication consiste à donner les causes du phénomène : les *comprendre*. Mais les affections ne sont pas que "poison" et obstacle pour l'homme. Elles ont un aspect positif. En plus de l'explication causale, Spinoza entend alors mettre également en relief le côté positif et négatif des affections. Tel est le dessein de cette partie de l'ouvrage.

En épistémologie, en général, une explication causale est élaborée à partir de la question « pourquoi ? » La question maîtresse de cette partie pourrait alors se poser en ces termes : pourquoi l'homme souffre-t-il ? Pourquoi est-il affecté, que ce soit positivement ou négativement ? La réponse de Spinoza nous est déjà connue. C'est elle qu'il affirme dans la Proposition 2, *Eth IV* : « *Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres parties* ». La passion renvoie ici à ce que nous subissons et dont nous ne sommes pas réellement l'agent. Mais, même dans le cas de l'action, nous sommes toujours pris dans ce mouvement d'ensemble de la Nature. En actif ou en passif, l'homme reste

une partie de Celle-ci ; c'est le fondement de toute explication causale de ses affections.

Toutefois, après avoir mis en lumière les causes de l'inconstance ou de l'impuissance de l'homme, Spinoza va montrer que l'homme est suffisamment armé pour faire face à cet état de chose. C'est ce qu'affirme le scolie qui donne un aperçu des lois de la raison, car c'est elle qui peut aider l'homme de manière efficace à s'arracher à l'emprise des affections en suivant seulement celles qui s'accordent avec la raison. Quelles sont ces règles de la raison ?

Spinoza dit :

« *Comme la Raison ne commande rien qui soit contre la Nature, elle demande donc que chacun s'aime lui-même, cherche l'utile propre, ce qui est réellement utile pour lui, appète tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande et, absolument parlant, que chacun s'efforce de conserver son être, autant qu'il est en lui.* »<sup>1</sup>

Si nous découpons cette assertion, on dira que la première règle, celle qui nous intéressera dans cette étude, est celle de **l'amour de soi** : « *que chacun s'aime lui-même* », la deuxième celle de **l'utilitarisme** qu'il ne faudrait pas confondre avec l'utilitarisme anglais comme le verrons : « *... cherche l'utile propre, ce qui est réellement utile pour lui* », le troisième principe pose l'affirmation de la puissance d'agir de l'homme, **le perfectionnement de l'être** : « *... appète tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande* », et le dernier est le principe du **conatus**, la "lutte" pour la vie : « *que chacun s'efforce de conserver son être, autant qu'il est en lui* ».

\* Il est doctorant-chercheur en philosophie à l'UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES. Sa thèse s'intitule : « Imagination et gestion des conflits politiques : la créativité stratégique ». Ses travaux de Licence et de Master ont porté sur la philosophie morale de Spinoza.

<sup>1</sup> *Eth. Œuvres III. Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, trad. C. Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965, *Eth. IV*, Pr. 17, sc.

## 1. L'AMOUR DE SOI : PREMIER PRINCIPE ÉTHIQUE

Il n'est pas aisé de saisir d'un seul trait le concept d'« amour de soi » chez Spinoza. La difficulté vient non seulement du fait que l'auteur en général définit l'amour par une cause extérieure, mais aussi du fait de l'équivalence qu'il établit entre cette notion et bien d'autres telles que le « contentement de soi », l'« amour-propre ». Toutes ces expressions ont-elles une même signification ? Quelle importance revêt le concept d'amour de soi dans le corpus de l'*Ethique*, principalement par rapport à notre problématique de la vie en commun ? L'amour de soi se définissant comme une contemplation, un *amour* que l'homme (le sage) a pour lui-même comme objet aimable se présente tout d'abord comme une affection, et pour cette raison ne peut être comprise que dans le cadre de la théorie des affections de l'*Ethique*. Nous allons donc au préalable essayer de situer l'amour dans cette théorie des sentiments. Commençons par une brève présentation de la théorie elle-même.

### A) LA THÉORIE GÉNÉRALE DES AFFECTIONS DANS L'ÉTHIQUE

La nécessité régit la nature dans la philosophie de Spinoza ; elle pose l'existence indéniable d'un rapport<sup>2</sup> entre les différentes composantes de la Nature (Substance, Dieu), composantes que l'auteur appelle « modes » ou aussi « affections » : « *J'entends par mode les affections d'une substance...* »<sup>3</sup>, « *J'entends par Affections les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections* »<sup>4</sup>, « *J'entends par corps un mode qui exprime l'essence de Dieu, en tant qu'on la considère comme chose étendue, d'une manière certaine et déterminée* »<sup>5</sup>, « *J'entends par idée un concept de l'Ame que l'Ame forme pour ce qu'elle est une chose pensante.* »<sup>6</sup>

On pourrait voir dans ces définitions une série de tautologies. Spinoza définit une notion

par elle-même ou par un synonyme qui lui-même est à définir. Au final on a presque une définition circulaire qui ne facilite pas la compréhension des termes. Mais cette difficulté provient aussi du fait de la question des traductions. Les définitions ci-dessus sont tirées de la traduction de C. Appuhn. F. Alquié de son côté refuse de traduire « *affectus* » par « affections » comme Appuhn, et propose le terme « sentiment » au sens des « passions », même si tout sentiment n'est pas une passion<sup>7</sup>. Pour lui, « affection » est plutôt la traduction de « *affectio* » et désigne les modes de la Substance, plus précisément les modifications qui affectent un corps durant son existence. La définition des affections (sentiment) serait alors la suivante : « *J'entends par sentiment les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections* »<sup>8</sup>.

Spinoza distingue donc dans une même phrase, *affectus* et *affectio*. Mais au-delà de cette ambiguïté des termes il reste que pour Spinoza la Substance (ou Dieu ou Nature), n'existe physiquement que par les modes, c'est-à-dire les choses singulières, et la vie de ces modes n'est qu'une histoire de rencontres, rencontres d'autres modes qui produisent des affects ou des sentiments qui augmentent ou diminuent la puissance d'agir du mode. C'est l'histoire d'une « lutte permanente »<sup>9</sup>, suscitant des changements et des inconstances dans l'existence indéfinie d'un mode<sup>10</sup>. L'homme étant donc un mode, il est pris dans cette aventure ; sa stabilité, sa quiétude ou son malheur dépendent, en partie, de sa gestion, bonne ou mauvaise, de ces rencontres. C'est pourquoi Spinoza peut affirmer que : « *les individus composant le corps humain sont affectés, et conséquemment le corps humain lui-même est affecté, d'un très grand nombre de manières par les corps extérieurs* »<sup>11</sup>. C'est ce qui justifie son inconstance, son état changeant<sup>12</sup>. Spinoza s'aligne ainsi à la suite des philosophes

<sup>2</sup> Les modes sont les composantes de la Nature.

<sup>3</sup> B. Spinoza, *Œuvres III. Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, trad. C. Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965, *Eth.* I, déf. 5.

<sup>4</sup> *Eth.* III, déf. 3.

<sup>5</sup> *Id.*, II, déf. 1.

<sup>6</sup> *Ibid.*, déf. 3.

<sup>7</sup> F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris, 1998, p. 283.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 282.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>10</sup> *Eth.* III, Pr. 8.

<sup>11</sup> *Id.* II, post. 3.

<sup>12</sup> *Ibid.* IV, Pr. 33.

de la Renaissance, notamment Montaigne qui affirmait dans ses *Essais* que l'homme est ondoyant et divers, il n'est qu'une succession de « je ».

Nous serions respectueux de l'intention philosophique de notre auteur en précisant sur ce qu'il entend par corps, que ce dernier n'a que peu à voir avec notre notion matérialiste du corps, il « exprime l'essence de Dieu en tant qu'on la considère comme chose étendue », par là il reçoit à la fois dignité ontologique première, inédite. Cette compréhension spinozienne se trouve ainsi être d'un autre côté, une modification fondamentale de la notion de corps.

*Ethique* III fait le procès de cet état de la nature humaine sous le titre « *De l'origine et de la nature des affections* ». Le but final est de montrer à l'homme la voie pour réduire son inconstance et de vivre dans l'ataraxie, selon une expression des Stoïciens. Il s'agit d'inviter l'homme à prendre conscience de la puissance qui est en lui pour lutter contre les affections qui sont des passions et de ne s'adjoindre qu'aux affections qui font son « action »<sup>13</sup>. Tout sentiment ou affection n'est donc pas une passion chez Spinoza comme ils l'étaient chez Descartes. La passion pour ce dernier, comme le rapporte F. Alquié<sup>14</sup>, est un état de l'âme que le corps a causé. Si l'âme est passive c'est que le corps est actif : « *Nous devons penser, affirme Descartes, que ce qui est en elle (l'âme) une passion est communément en lui (le corps) une action* »<sup>15</sup>.

Par contre, pour Spinoza, et en vertu du *parallélisme*, l'âme est active ou passive si le corps l'est aussi respectivement. Le *parallélisme*, qui n'est pas un terme de Spinoza, est en effet affirmé radicalement dans l'*Ethique*. Il stipule que l'âme est conforme au corps en tant qu'elle est son mode de penser, et le corps, le mode d'agir de l'âme : « *L'âme et le corps, dit Spinoza, sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue.* »<sup>16</sup> Il l'affirme également ailleurs en ces termes : « *L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des*

*choses* »<sup>17</sup>. Le *parallélisme*, comme l'explique Deleuze, signifie donc la « *correspondance entre les affections du corps et les idées de l'esprit* ». Mais au-delà d'une simple correspondance qu'on peut aussi trouver chez Descartes par exemple, l'originalité de Spinoza doit être relevée du fait qu'il affirme une égale « dignité » ou « perfection » entre le corps et l'esprit. Il affirme non seulement une identité d'ordre (*isomorphie*) mais aussi une identité d'être (*isologie*, car aucun attribut n'est supérieur à l'autre) et une identité de « connexion » (*isonomie* ou *équivalence*) entre les deux séries de l'être<sup>18</sup>. Ainsi donc, ce qui est action pour le corps est action pour l'âme, et ce qui est passion aussi pour le corps l'est également pour l'âme, car l'homme peut composer ou ne pas composer avec une affection. Lorsqu'il compose, c'est-à-dire que le corps extérieur lui convient, il est actif et sa puissance est accrue ; lorsqu'il ne compose pas avec ce corps il est passif, ce qui produit une tristesse en lui, tandis que la convenance produit plutôt la joie : « *Tout sentiment, explique Alquié, résulte des succès ou des échecs de l'effort ou du désir constituant notre essence et se trouvant en rapport avec les choses extérieures* »<sup>19</sup>. L'homme est donc défini chez Spinoza comme un être agissant, un « désir », un « effort » ou *conatus*, terme latin. Il fait effort pour répondre aux différentes rencontres, aux affections de son corps : « *Le Désir, dit Spinoza, est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle* »<sup>20</sup>.

L'agir (désir, essence de l'homme), la joie (issue de l'action) et la tristesse (issue de la passion) sont alors les trois affections primitives pour Spinoza. Elles sont primitives en ce sens que c'est à partir d'elles que toutes les autres peuvent être produites, car de manière générale l'homme désire d'être, de parvenir à un état meilleur, et se trouve dans une situation où en permanence il est confronté aux causes extérieures dont l'effet sur lui peut être positif

<sup>13</sup> Cf. *Eth.* III, déf. 2.

<sup>14</sup> R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art.1 et 2, in F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris, 1998, p. 283.

<sup>15</sup> R. Descartes, *Les passions de l'âme*, trad. J.-M. Monnoyer, Gallimard, Paris, 1988, art. 2.

<sup>16</sup> *Eth.* III, Pr. 2, sc.

<sup>17</sup> *Id.* II, Pr. 2.

<sup>18</sup> G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, Paris, 2009, p. 93-94.

<sup>19</sup> F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris, 1998, p. 284 ; B. Thomass, *Etre heureux avec Spinoza*, Eyrolles, Paris, 2008, p. 11 et 16.

<sup>20</sup> *Eth.* III, def. des aff. 1.

ou négatif, augmenter ou réduire sa puissance d'être. C'est pourquoi Spinoza définit la joie comme étant « le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection »<sup>21</sup> ; et la tristesse, « le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection »<sup>22</sup>. Toutes les autres affections (*chatouillement, gaieté, douleur, amour...*) naissent de la joie et de la tristesse. Nous retrouvons ainsi le thème de l'amour qui nous préoccupe ici et qui n'est pour notre auteur qu'une affection dérivée. Il dérive des succès et des échecs du *conatus*. C'est ainsi qu'il prendra plusieurs visages : *amour de soi, faveur, gloire, contentement de soi, amour-propre...*

Avant de revenir à ces visages de l'amour pour établir la spécificité de l'*amour de soi* comme prescription éthique de la raison, relevons que pour Spinoza, par le phénomène d'objectivation, il y a une infinité d'affections dérivées, même si les primitives quant à elles sont limitées au nombre de trois :

« Il y a, affirme-t-il, autant d'espèces de joie, de tristesse et de Désir et conséquemment de toutes les affections qui en sont composées comme la fluctuation de l'Ame, ou en dérivent comme l'amour, la haine, l'espoir, la crainte, etc., qu'il y a d'espèces d'objets par où nous sommes affectés »<sup>23</sup>.

Cette multiplicité est due à l'objectivation des affections et aussi à l'individu engagé dans la rencontre. Nous verrons par exemple que l'amour a plusieurs visages du fait de la diversité des causes extérieures, c'est-à-dire de son objet, et aussi du fait du type d'amant : est-ce l'homme conduit par la raison ou non ? L'amour n'est pas le même lorsqu'on considère les deux types d'individu : l'homme libre ou l'ignorant. L'amour du sage est une action alors que celui de l'ignorant est une passion et donc mauvais ; par exemple l'orgueil<sup>24</sup> : exagération de l'amour propre ou contentement de soi défini comme « la joie qui naît de la considération de nous »<sup>25</sup>. Pour ce qui est des affections dérivées Spinoza note que les plus notoires sont « la gourmandise, l'ivrognerie, la lubricité, l'avarice et l'ambition,

lesquelles ne sont que des désignations de l'Amour ou du désir expliquant la nature de l'une et de l'autre affection par les objets où elles se rapportent »<sup>26</sup>. L'objet de cet « amour ou désir immodéré » est la chère pour la gourmandise, la boisson pour l'ivrognerie, le coït pour la lubricité, les richesses pour l'avarice et la gloire pour l'ambition<sup>27</sup>. Puisqu'il y a donc une multiplicité d'affections, Spinoza n'a pas l'ambition de les expliquer toutes. Cela n'est pas nécessaire selon lui. Une connaissance générale suffit pour appréhender leur nature et leurs forces, et mettre en place le pouvoir que la raison peut avoir pour les gouverner :

« Il nous suffit de connaître les propriétés communes des affections et de l'âme, pour pouvoir déterminer de quelle sorte et de quelle grandeur est la puissance de l'âme pour gouverner et réduire les affections,... par exemple, entre l'amour qu'on a pour ses enfants et l'amour qu'on a pour sa femme, nous n'avons donc pas besoin de connaître ces différences et de pousser plus outre l'étude de la nature et de l'origine des affections. »<sup>28</sup>

Il nous faut donc à présent déterminer la spécificité de l'*amour* ; c'est lui qui nous permettra de saisir la pertinence de l'« amour de soi » comme prescription éthique.

## B) DE L'ESSENCE DE L'AMOUR

En considérant l'amour dans son sens positif, et donc en général, et non dans ses déviations (exagérations) comme nous l'avons dit dans ce qui précède, on peut affirmer que la philosophie de Spinoza est une philosophie de l'amour. C'est en ce sens que C. Jaquet peut considérer Spinoza comme un « philosophe de l'amour » et non plus simplement comme un « philosophe de la joie » selon la présentation traditionnelle<sup>29</sup>. Il y a en effet d'une part une forte occurrence de ce terme dans l'*Ethique*, principalement dans les troisième et quatrième parties. D'autre part, tout l'ouvrage n'est composé qu'en vue de l'amour, de « l'amour de Dieu »,

<sup>26</sup> *Ibid.*, Pr. 56, sc.

<sup>27</sup> *Ibid.*, Pr. 56, sc.

<sup>28</sup> *Ibid.*, Pr. 56, sc.

<sup>29</sup> C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, PU Sorbonne, Paris, 2005, p. 259 ; C. Jaquet, *Spinoza, philosophe de l'amour*, PU Saint-Etienne, 2006.

<sup>21</sup> *Id.*, 2.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>23</sup> *Ibid.*, III, Pr 56.

<sup>24</sup> *Ibid.*, III, Pr 26, sc.

<sup>25</sup> *Ibid.* III, Pr. 55, sc.

*summum bonum* ou suprême contentement de l'âme, comme l'établit la cinquième partie. Mais notre préoccupation ici est celle de savoir quelle est l'essence même de l'amour dans l'*Ethique*<sup>30</sup>.

Spinoza définit l'amour comme étant « une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »<sup>31</sup>. Trois termes retiennent l'attention : *joie*, *idée* et *causes extérieures*. On est dans la joie lorsque notre puissance d'agir est accrue ; l'homme passe d'une moindre à une plus grande perfection. Le passage à une plus grande perfection se fait lorsqu'à la rencontre d'une affection il y a eu convenance, c'est-à-dire que les forces du corps affecté sont secondées et non pas réduites par le corps affectant. Ce dernier, alors adjuvant, est la cause extérieure qui a favorisé la joie ou satisfaction du corps affecté<sup>32</sup>. L'idée quant à elle est définie comme étant un mode de la pensée<sup>33</sup> : « *J'entends par idée*, dit Spinoza, *un concept de l'âme que l'âme forme pour ce qu'elle est une chose pensante* »<sup>34</sup> ; « *Je dis concept*, explique l'auteur, *de préférence à perception parce que le mot de perception semble indiquer que l'âme est passive à l'égard d'un objet, tandis que concept semble exprimer une action de l'âme* »<sup>35</sup>. La cause extérieure enfin est l'objet de l'amour, l'aimé. C'est ce dont l'esprit forme l'idée afin d'exprimer de ce fait son essence, car elle est une chose pensante. La cause extérieure est ce qui provoque l'affection. C'est elle qui objective la joie de l'homme pour donner naissance à une affection particulière : les affections dérivées. La joie, c'est-à-dire le passage à une plus grande perfection, reste abstraite tant qu'elle n'est pas objectivée. C'est en cela qu'elle n'est qu'une affection primitive, c'est-à-dire aussi sans objet. En se donnant un objet elle se fait amour, faveur, amour de soi... Le *TRE*, le *CT* et

le *TTP* recensent la liste<sup>36</sup> de ces objets d'amour, mais pas de manière exhaustive, d'ailleurs le *soi* comme objet d'amour n'y apparaît pas<sup>37</sup>, il attendra l'*Ethique*. Pourquoi ? Parce que l'homme avant le corpus de l'*Ethique* n'a pas en quelque sorte d'« être » dans les corpus antérieurs. Il est caractérisé par une faiblesse ontologique. Aimer quelqu'un d'autre que lui, en l'occurrence Dieu, comblerait ce manque. Car la condition de possibilité de l'amour de soi est la possession d'une *potentia agendi* (puissance d'agir), ce que l'homme n'a pas encore dans ces corpus antérieurs : « *En raison de la faiblesse de notre nature, sans quelque chose dont nous jouissons, à quoi nous sommes unis, et par quoi nous sommes fortifiés, nous ne pourrions exister.* »<sup>38</sup>

Si donc Spinoza définit l'amour par la joie, l'idée et une cause extérieure, c'est pour signifier que, de manière générale, l'amour est une augmentation de puissance ou force d'agir de l'homme qui a su composer ou convenir à un corps affectant et qui de cette convenance a conceptualisé, a compris la loi de l'objet et de cette convenance ou amour. En ce sens cette connaissance est dite adéquate. Toutefois, la conceptualisation peut être erronée, car il existe des idées inadéquates, confuses, des imaginations ; idées issues de la mauvaise saisie des propriétés des corps extérieurs qui nous affectent et du pourquoi de cette affection<sup>39</sup> :

« *Je dis expressément*, affirme Spinoza, *que l'âme n'a ni d'elle-même, ni de son propre corps, ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse < et mutilée >, toutes les fois qu'elle perçoit les choses suivant l'ordre commun de la Nature ; c'est-à-dire toutes les fois qu'elle est déterminée du dehors, par la rencontre fortuite des choses, à considérer ceci ou cela, et non toutes les fois qu'elle est déterminée du*

<sup>30</sup> Nous tenons à signaler que le concept d'*amour* apparaît déjà dans le corpus antérieur à l'*Ethique* : de quelques remarques dans le prologue du *TRE* à une conception plus détaillée dans le *CT* où on peut trouver l'influence des auteurs comme Léon l'Hébreu et Descartes. Voir à ce sujet C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, op. cit., p. 163-178 et 245-257.

<sup>31</sup> *Eth.* III, déf. des aff. 6.

<sup>32</sup> Cf. *Eth.* III, déf. des aff. 2.

<sup>33</sup> G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, op. cit., p. 105.

<sup>34</sup> *Eth.* II, déf. 3.

<sup>35</sup> *Id.*, expl.

<sup>36</sup> Amour des richesses, des honneurs, du plaisir, du corps, du prochain, de la patrie, de Dieu, des choses périssables, des choses éternelles (Cf. *TRE*, § 1-4 ; *CT*, II, XIX, § 14, in C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, p. 259.).

<sup>37</sup> C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, op. cit., p. 259.

<sup>38</sup> *CT*, II, V, § 5, in C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, op. cit., p. 265-266.

<sup>39</sup> Cf. *Eth.* II, Pr. 27.

*dedans, à savoir, parce qu'elle considère à la fois plusieurs choses, à connaître les conformités qui sont en elles, leurs différences et leurs oppositions ; toutes les fois en effet qu'elle est disposée du dedans de telle ou telle manière, alors elle considère les choses clairement et distinctement* »<sup>40</sup>.

C'est la connaissance adéquate (claire et distincte<sup>41</sup>) qui nous procure de la joie. Ainsi compris, l'amour, défini comme une joie accompagnée de son idée, est une connaissance soit adéquate soit inadéquate, et entretient toujours un rapport avec un objet extérieur. Cette relation fait donc écho, quoique de manière légèrement différente, à la définition de l'amour dans le *CT* : il « *n'est autre chose que la jouissance d'une chose et l'union avec elle* ». C'est de la qualité de ce rapport à un objet que naissent les différentes déclinaisons de cette affection qu'est l'amour. Par exemple, lorsque l'amour envers quelqu'un vient de ce que ce dernier a fait un bien quelconque à un semblable, il est appelé Faveur<sup>42</sup>. Il sera appelé Ferveur si c'est un amour à l'égard de quelqu'un qui nous étonne<sup>43</sup> : « *Nous appelons Ferveur cet amour joint à l'étonnement ou à la vénération* »<sup>44</sup>. L'étonnement, défini comme étant une imagination par l'âme, d'une chose particulière, a plusieurs formes : consternation, vénération ou horreur. Seule la vénération est une forme d'amour. Elle vient de ce qui nous étonne d'un homme, peut-être sa prudence. Lorsque ce rapport à l'objet devient pernicieux, immodéré, il se transforme en affection notoire, telle la gourmandise, l'ivrognerie<sup>45</sup> ; et ce n'est plus de l'amour au sens pur.

Il convient de mettre en exergue le fait que Spinoza tient plus compte de la nature des affections que des actes. Et c'est de là qu'on peut parler de la "caractérologie" spinoziste. L'avare n'est pas moins avare même en détruisant toutes ses richesses ; de même que le gourmand, l'ivrogne ou le lubrique :

« *Bien qu'il (l'avare)<sup>46</sup> jette à la mer ses richesses pour éviter la mort, il demeure avare ;*

*et si le lubrique est triste de ne pouvoir se satisfaire, il ne cesse pas pour cela d'être lubrique. Et d'une manière générale ces affections ne concernent pas tant les actes mêmes de manger, boire, etc, que le Désir et l'Amour de ces actes* »<sup>47</sup>.

Cela étant, la question se pose de savoir si ce n'est pas un danger que de faire dépendre notre joie d'une chose extérieure à nous ? L'expérience confirme des déceptions dans la vie lorsque nous dépendons plus de quelqu'un d'autre que de nous-même. En un certain sens, on peut dire que c'est un tel constat qui avait conduit les Stoïciens à affirmer que la quiétude de l'âme ne peut véritablement provenir que des choses qui dépendent de nous, des choses dont nous sommes maîtres. Alquié fait un reproche similaire à Spinoza lorsque celui-ci définit l'amour par la joie alors que les déceptions en amour sont multiples : Proust, Albertine...<sup>48</sup> Comment Spinoza, fin lecteur des Stoïciens a pu succomber à cette tentation de faire dépendre sa quiétude des causes extérieures ? On peut alors penser, comme l'affirme Balthasar Thomass, « *qu'il vaut mieux trouver sa joie en soi-même* »<sup>49</sup>, la faire dépendre des autres signifie « *se livrer au hasard des rencontres et des désirs des autres* » ; ce qui ne garantit pas la stabilité de notre joie ; pourtant, Spinoza est bien à la recherche d'une joie stable d'après le *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Toutefois il y a lieu de se demander si Spinoza n'échappait-il pas à la critique en mettant en place le concept d'« amour de soi » ? Faire dépendre notre joie de nous-même et non plus des causes extérieures signifie en fin de compte que nous nous aimons nous-même. Ce qu'affirme littéralement Spinoza dans l'*Ethique* : l'amour de nous-même est le premier principe rationnel éthique. Quel est le sens de ce principe ? Est-ce un changement doctrinal ? Est-ce une contradiction d'avec le sens général de l'amour dans l'ouvrage, un correctif de celui-ci, ou alors un type particulier d'amour réservé à certaines personnes particulières ? Ces questions vont conduire notre réflexion dans l'étude de ce concept d'*amor sui*.

<sup>40</sup> *Eth.* II, Pr. 29, sc.

<sup>41</sup> Expressions cartésiennes que reprend Spinoza.

<sup>42</sup> *Eth.* III, Pr. 22, sc. ; *Eth.* III, déf. des aff. 19.

<sup>43</sup> Cf. *Eth.* III, déf. des aff. 10.

<sup>44</sup> *Eth.* III, Pr. 52, sc.

<sup>45</sup> Cf. *Eth.* III, Pr. 56, sc.

<sup>46</sup> Les parenthèses sont de nous.

<sup>47</sup> *Eth.* III, déf. des aff. 48, expl.

<sup>48</sup> F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, op. cit., p. 292.

<sup>49</sup> B. Thomass, *Etre heureux avec Spinoza*, op. cit., p. 12.

**c) L'AMOUR DE SOI, PRINCIPE DE L'ÉTHIQUE RATIONNELLE**

Les difficultés précédentes, liées au fait que Spinoza définit l'amour en le faisant dépendre d'une cause extérieure conduisent à voir l'essentiel de la question éthique : savoir choisir le bon objet d'affection pour assurer notre joie constante. Spinoza est conscient du problème et formule de manière exemplaire la question au début de son *Traité de la Réforme de l'Entendement* : « Toute notre félicité et notre misère ne résident qu'en un seul point : à quelle sorte d'objet sommes-nous attachés par l'amour ? »<sup>50</sup> Cette question nous a précédemment permis de mettre en relief l'établissement d'une typologie des caractères humains en fonction de l'objet aimé ; ce que nous avons appelé "caractérologie spinoziste". Spinoza en son temps n'est pas d'ailleurs le seul à élaborer une telle typologie de caractères ; Molière l'a également fait au sujet de l'avare et l'argent, l'ambitieux et la gloire...<sup>51</sup>. L'amour apparaît alors comme « solution et problème » en même temps. Sans amour tout reste indifférent, notre présence dans le monde n'est pas sentie, et on est sans trouble de l'âme si l'objet non aimé vient à disparaître. Ce qui est d'ailleurs impossible pour Spinoza en vertu d'un "communautarisme naturel"<sup>52</sup>, mais aussi, c'est en aimant que nous manifestons notre énergie vitale qui peut dès lors augmenter ou diminuer. Cet amour devenu immodéré est finalement un "délire", dit Spinoza<sup>53</sup>. D'où la nécessité de bien savoir ce qu'il faut aimer, comment et à quelle mesure aimer pour être un « sage » ? Spinoza au bout de sa recherche identifiera l'objet de l'amour à Dieu. Mais le premier moment de cette démarche éthique est d'affirmer que le sage doit s'aimer soi-même, en grec *philautia*. Cette allusion étymologique est importante parce qu'elle nous permettra de mettre en relief l'aspect aristotélicien de l'*Ethique*. C'est ce qu'affirme Frédéric Manzini en faisant remarquer non seulement que l'éthique est le domaine du savoir qui manifeste une très grande confrontation entre Spinoza et Aristote, mais aussi où l'influence du

Stagirite sur le philosophe juif est la plus évidente.

Contrairement à ce qu'on attendait, le premier principe de l'éthique rationnel, *l'amour de soi*, annoncé sommairement dans la quatrième partie de l'*Ethique*, n'a pas été thématiquement développé dans cette partie comme Spinoza a projeté de le faire : « Il me reste à montrer ce que la raison nous prescrit... Avant toutefois, de commencer à le démontrer suivant l'ordre prolix des Géomètres que j'ai adopté, il convient ici de faire d'abord connaître brièvement ces commandements de la raison, afin qu'il soit plus aisé à chacun de percevoir mon sentiment. »<sup>54</sup> Tel est le projet de Spinoza dans cette partie. De là l'énonciation de la prescription de l'expérience morale: « Comme la raison ne demande rien qui soit contre la Nature, elle demande donc **que chacun s'aime lui-même** »<sup>55</sup>. Ce principe n'est pas développé comme tel dans cette partie de l'ouvrage. C'est plutôt dans la partie traitant des affections, *Ethique III*, qu'il est évoqué comme forme d'amour, et est traité comme synonyme de *l'amour propre* et du *contentement de soi*. L'axe névralgique de cette égalité est donné curieusement dans la définition d'un mauvais amour, l'orgueil : « L'Orgueil découle de l'Amour propre et peut donc se définir : l'Amour de soi ou le contentement de soi-même en tant qu'il affecte l'homme de telle sorte qu'il fasse de lui-même plus de cas qu'il n'est juste »<sup>56</sup>.

Un peu plus avant, Spinoza définit l'orgueil, cette espèce de "délire" du fait que l'homme rêve les yeux ouverts, pense qu'il est capable de tout embrasser par sa seule imagination, comme « une joie née de ce que l'homme fait de lui-même plus de cas qu'il n'est juste. »<sup>57</sup> La joie ici n'est pas comme ailleurs, une augmentation de puissance, une action, mais une passion puisqu'elle n'est pas une conduite de la raison. Il y a ainsi chez Spinoza deux sortes de joie : active et passive, c'est-à-dire bonne et mauvaise : « la joie est mauvaise en tant qu'elle empêche que l'homme ne soit apte à agir »<sup>58</sup>. Deleuze relève de là deux sortes de passions dans

<sup>50</sup> *Id.*, p. 13.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>52</sup> *Eth.* IV, Pr. 18, sc.

<sup>53</sup> *Id.*, IV, Pr. 44 ; sc. ; *Eth* IV, Pr. 44 ; *Eth.* III, Pr. 26, sc.

<sup>54</sup> *Ibid.*, Pr. 18, sc.

<sup>55</sup> *Ibid.* IV, Pr. 18, sc.

<sup>56</sup> *Ibid.* III, déf. des aff. 28, expl.

<sup>57</sup> *Ibid.*, Pr. 26, sc.

<sup>58</sup> *Ibid.* IV, Pr. 59, dém.

*l'Éthique*. Les passions tristes et les passions joyeuses<sup>59</sup>. Il apparaît que l'orgueil n'est mauvaise en tant que joie que parce qu'il y a de l'excès ; une considération excessive. C'est pourquoi il s'appelle « orgueil ». Est-ce à dire que s'il n'y a pas excès l'orgueil serait une bonne joie et donc un pur amour de soi ? Spinoza répondrait par l'affirmative. C'est ce qui ressort de la définition de l'amour propre ou du contentement de soi : « *La joie qui naît de la considération de nous [s'appelle] Amour-propre ou contentement de soi.* »<sup>60</sup> Cette assertion est un peu élargie par la définition du contentement de soi ; il est « *une joie née de ce que l'homme se considère lui-même et sa puissance d'agir* »<sup>61</sup>.

Car, « amour de soi » et « orgueil » sont tous deux des « considérations de nous-mêmes », des « joies », à la différence **PROFONDE** que le premier est pur, rationnel, bon, tandis que le second est excessif, et en cela, mauvais. Ainsi, l'orgueil EST cet excès, cette dé-mesure de l'amour de soi.

Il ressort d'une part que « amour de soi » et « amour propre » désignent une même chose. Contrairement à ce que pense L. Bove<sup>62</sup>, Spinoza ne les distingue pas. D'autre part ces expressions désignant notre propre considération marque une profonde mutation par rapport à la définition générale de l'amour. Ce qui crée une difficulté<sup>63</sup>. Il n'y a plus l'intervention de l'idée et de cause extérieure. Si l'amour se définit comme une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure<sup>64</sup>, l'amour de soi est quant à lui une joie née de la considération de notre puissance d'agir<sup>65</sup>. La question qui se pose est alors celle de savoir en quoi consiste cette « considération de nous et de notre puissance d'agir » qui nous procurerait de la joie, c'est-à-dire nous permettrait de passer d'une moindre à une plus grande perfection ? Quelle est cette puissance d'agir qui doit ainsi être considérée, exercée, mise en pratique ? Quel est en définitive cet être, ce « soi » qui doit ainsi être considéré pour nous procurer de la joie ?

<sup>59</sup> G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, p. 71.

<sup>60</sup> *Eth.* III, Pr. 55, sc.

<sup>61</sup> *Id.*, déf. des aff. 25.

<sup>62</sup> L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris, 1996, p. 89.

<sup>63</sup> F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, PUF, Paris, 2009, p. 90.

<sup>64</sup> *Eth* IV, Pr. 44, dém.

<sup>65</sup> *Id.*, Pr. 52, dém.

Nous avons vu que la joie est le passage à une plus grande perfection. Si l'amour de soi est une joie, cela signifie qu'en exerçant sa puissance d'agir l'homme devient plus joyeux, sa perfection devient plus grande. Il est donc intéressant de voir en quoi consiste cette puissance d'agir, et comment elle est ou doit être considérée pour que l'homme ait la joie, terme ultime de la philosophie et l'éthique de Spinoza<sup>66</sup>.

## 2. L'OBJET DE L'AMOUR : LA PUISSANCE D'AGIR DE L'HOMME

Comme le remarque C. Ramond, Spinoza ne donne pas une définition directe de ce concept fondamental de *l'Éthique* qu'est la « puissance ». A la différence des métaphysiciens classiques qui définissent la puissance comme une virtualité par rapport à l'acte qui est réalité, Spinoza accorde une positivité à ce terme. La puissance de Dieu n'est pas à réaliser, elle est actuelle à travers les modes<sup>67</sup>. Les modes sont définis sous deux attributs : la Pensée et l'Étendue. L'homme est donc corps et esprit ; et Spinoza peut alors parler de puissance d'agir comme capacité du corps, et puissance de penser (ou d'imaginer), celle de l'esprit ou âme.

### A) LA NOTION DE PUISSANCE ET PUISSANCE D'AGIR

Avant de revenir à la puissance d'agir il est important de saisir davantage la nature de la puissance chez Spinoza. L'axe névralgique est donné dans la définition 8 de *Éthique* IV : « *Par vertu et puissance j'entends la même chose ; c'est-à-dire la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou la nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature* ». Par rapport à l'homme donc, la puissance n'est rien d'autre que la vertu. Celle-ci constitue son essence : pouvoir faire quelque chose de lui-même. L'homme est ainsi défini par l'agir. Cette définition correspond à l'essence de toutes les choses singulières et que Spinoza appelle « effort », « contus », « appétit » : « *L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de*

<sup>66</sup> B. Thomass, *Etre heureux avec Spinoza, op. cit.*, p. 90.

<sup>67</sup> C. Ramond, *Le vocabulaire de Spinoza*, « Vocabulaire de... » (Coll.), Ellipses, Paris, 1999, p. 50.

*l'essence actuelle de cette chose* »<sup>68</sup>. Cette essence correspond à un ordre de la Nature, comme l'établit la proposition précédente : « *Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être* »<sup>69</sup>. L'homme n'étant donc qu'un élément dans la multiplicité de la Nature naturée, c'est-à-dire les choses singulières, tient de la Nature ce même pouvoir d'affirmation de soi : il est doté d'un « soi », d'une *potentia* agendi. Il s'agit en réalité d'une affirmation de la puissance divine, car c'est par les modes que les attributs de Dieu expriment leurs déterminations. Dieu (ou Nature) n'existe et n'agit de façon certaine et déterminée que par la puissance exprimée par les choses particulières : « *Les choses particulières, dit Spinoza, ne sont rien si ce n'est des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes par lesquels des attributs de Dieu sont exprimés d'une manière certaine et déterminée.* »<sup>70</sup> On retrouve ainsi l'affirmation du panenthéisme : « *Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu* »<sup>71</sup>.

Il apparaît que le concept de « puissance » n'est rien d'autre que l'essence même de Dieu : « *La puissance de Dieu est son essence même* »<sup>72</sup>, et que cette essence est exprimée par les choses singulières, tel l'homme. De ce point de vue comment comprendre la notion de « puissance d'agir », appelée par ailleurs « force d'exister » (*vis existendi*)<sup>73</sup> ? Cette puissance n'étant rien d'autre que la vertu est définie comme affirmation de soi : persévérer dans son être, c'est-à-dire pouvoir faire quelque chose suivant l'ordre de sa propre nature : c'est ce qu'on peut appeler "naturalisme". Il se présente en effet comme une sorte de recul face à l'hétéronomie et même à une morale de fondement théologique. Car il n'y a pas de valeurs absolues et transcendantes. Il ne s'agit non plus d'un renoncement et d'une fuite du monde, comme l'enseignait le platonisme : le monde intelligible (d'au-delà) n'existe pas pour Spinoza pour qu'on puisse dire que l'âme, pour garder sa pureté, doit

fuir cette prison qu'est le corps vers ce "ciel intelligible" : l'homme doit rester dans ce monde qui est unique, y transmuier plutôt son regard<sup>74</sup> par la *compréhension* comme nous le verrons plus loin. La puissance d'agir n'est alors rien d'autre que ce pouvoir d'action que nous tenons de la Nature et qui n'est qu'une expression de l'essence de Dieu. C'est ce que Deleuze appelle définition *mécanique* du *conatus* (conserver, maintenir, persévérer)<sup>75</sup>, à concilier avec les définitions *dynamique* (augmenter, favoriser) et *dialectique* (s'opposer à ce qui s'oppose, nier ce qui nie). C'est pour dire que le *conatus* est la maintenance de la puissance d'agir. Cette puissance **PEUT** augmenter, et peut également évincer le corps extérieur si ce dernier ne nous convient pas. Nous utilisons le verbe *pouvoir* parce que le retour est aussi possible. L'exemple que Spinoza nous donne est celui du suicide : « *Ce n'est jamais... par une nécessité de sa nature, c'est toujours contraint par des causes extérieures... qu'on se donne la mort* »<sup>76</sup>. La contrainte ici signifie que le rapport des forces en présence a tourné en faveur du corps extérieur à nous. Le corps extérieur ici indique les affections, les maux de la vie, les dégoûts, les échecs. Comment s'en remettre ? Telle est la question éthique. La réponse de Spinoza est donc claire : nous devons tout faire pour conserver nos vies. Telle est d'ailleurs la loi du *conatus*, vertu la plus primitive : « *On ne peut concevoir aucune vertu antérieure à celle-là (c'est-à-dire l'effort pour ce conserver)* »<sup>77</sup>, car tout homme désire vivre. L'amour de soi en tant que lutte pour conserver sa vie n'a donc rien de narcissique ou d'égoïste. C'est une nécessité. Et comme dit E. Fromm dans *L'art d'aimer*, il faut distinguer *amour de soi* et *égoïsme* ; tandis que le premier est une vertu, le second est plutôt un vice, le fait de penser qu'on prend soin de sa personne alors qu'en réalité on ne fait que dissimuler son échec et son moi réel.

Ajoutons par ailleurs que, pour Spinoza, l'échec vient toujours du dehors et jamais de nous-même. Ce serait en fait contre nature si une chose quelconque venait à se nier elle-même.

<sup>68</sup> *Eth* III, Pr. 7.

<sup>69</sup> *Id.*, Pr. 6.

<sup>70</sup> *Ibid.* I, Pr. 25, coro.

<sup>71</sup> *Ibid.*, Pr. 15.

<sup>72</sup> *Ibid.*, Pr. 34.

<sup>73</sup> Cf. *Eth.* III, déf. gén. des aff. ; G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, p. 139.

<sup>74</sup> Cf. S. Zac, *La morale de Spinoza*, PUF, Paris, 1959, p. 51.

<sup>75</sup> G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, p. 140.

<sup>76</sup> *Eth.* IV, Pr. 20, sc.

<sup>77</sup> *Id.*, Pr. 22.

L'essence pose toujours une affirmation et jamais une "auto-négation" : « *Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure* »<sup>78</sup>. Spinoza se rend plus clair dans la démonstration :

« *La définition d'une chose quelconque affirme, mais ne nie pas l'essence de cette chose ; autrement dit, elle pose, mais n'ôte pas l'essence de la chose. Aussi longtemps donc que nous avons égard seulement à la chose elle-même et non à des causes extérieures, nous ne pouvons rien trouver en elle qui la puisse détruire* »<sup>79</sup>.

On est là au cœur d'une sorte de "naturalisme"<sup>80</sup> qui soutient, comme le fera Darwin (1809-1882)<sup>81</sup> plus tard, la lutte pour la survie : les neurobiologistes modernes comme Jean-Pierre Changeux prennent Spinoza pour précurseur lui associant la théorie de la sélection naturelle de C. Darwin. L'être est opposé à tout ce qui peut ôter son existence. Ce que Deleuze appelle la « dialectique » du conatus. On peut dire que le terme dialectique ici fait écho à ce que Hegel et Marx établiront après Spinoza, même s'il n'utilise pas expressément ce terme,

<sup>78</sup> *Ibid.*, III, Pr 4.

<sup>79</sup> *Ibid.*, Pr. 4, dém.

<sup>80</sup> 1- Nous parlons de naturalisme dans la mesure où Dieu et la Nature ne font qu'un. Et le dynamisme du conatus est naturel c'est-à-dire divin. En ce sens, divinisation/naturalisation s'emploie suivant que nous mettons l'accent sur le caractère divin ou plutôt naturel du conatus. Or en mettant l'accent sur l'aspect naturel notre interprétation rejoint au moins partiellement certaines affirmations de la science darwinienne/Hegel/Marx. D'où le rapprochement.

2- Il faudrait d'emblée préciser (comme nous le ferons ailleurs également) qu'amour de soi signifie amour des autres, donc pas de suppression brute des faibles par les forts. Le rapprochement avec Darwin/Hegel/Marx n'est pas intégral, ce n'est qu'un rapprochement par rapport à certains points précis : l'affirmation de soi/la lutte pour la survie. Plus loin Spinoza parle des gros poissons qui mangent les petits... nous sommes encore dans l'état de nature. C'est avec l'état de civilité que cet état de la nature sera contrôlé par le droit commun. C'est là que l'amour de soi et l'amour des autres peuvent être "effectif", aller ensemble de façon concrète, du moins un peu plus rassurés qu'à l'état de nature. L'histoire des « rencontres des conatus » qui se confrontent se présenterait donc comme une apparente inconséquence de la part de Spinoza qui affirme en même temps que l'amour de l'autre est consubstantiel au conatus. Toutefois l'état civil résout au moins partiellement le problème.

<sup>81</sup> Cf. J. Russ et C. Leguil, *La pensée éthique contemporaine*, op. cit. p. 41.

comme étant l'essence de la matière. Hegel parle de la dialectique du maître et de l'esclave comme étant une lutte de reconnaissance, une lutte pour la survie : c'est en risquant sa vie que l'esclave la retrouve. Marx de son côté aborde dans le même sens en parlant de la lutte des classes : c'est en se confrontant à la bourgeoisie que la classe ouvrière pourra s'affirmer et renverser sa condition humaine misérable. La dialectique fait ainsi de la contradiction le moteur de l'histoire<sup>82</sup>. Spinoza se présente alors dans une certaine mesure comme étant l'un des précurseurs<sup>83</sup> des philosophes du matérialisme dialectique et de l'évolutionnisme. Toutefois, il faut noter, à la différence de Hegel et Marx, que Spinoza n'affirme pas explicitement que la matière évolue. S'il faut parler d'une dialectique spinoziste celle-ci ne doit pas être comprise littéralement en trois temps comme chez Hegel et ses disciples. La dialectique chez les hégéliens pose une thèse, une antithèse et une synthèse. Cette dernière se présentant comme une nouvelle thèse afin que le cycle recommence. Chez Spinoza au contraire il n'y a pas de troisième terme, la synthèse. Il est question soit de s'adjoindre la cause extérieure (antithèse) si elle nous convient, soit de l'exclure si possible, afin de maintenir notre existence. Tel est le moyen par lequel notre *vis existendi* (notre « soi », notre *potentia agendi*) peut être accrue. De là naît la joie en nous : passage à une plus grande perfection ou réalité. Il ne s'agit donc jamais d'une dialectique à la Hegel même si dans les deux cas il est question de la lutte pour la survie.

La loi du conatus est donc celle de la vie, de l'action ; les êtres opposés ne peuvent pas cohabiter : « *Des choses sont d'une nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, dans la mesure où l'une peut détruire l'autre* »<sup>84</sup>. Les

<sup>82</sup> A. Vergez, D. Huisman, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, F. Nathan, Paris, 1971, p. 293.

<sup>83</sup> Telle a été la tentative du spinoziste Louis Althusser ; il a clairement reconnu sa dette envers Spinoza dans le chapitre « Sur Spinoza » de ses *Éléments d'autocritique* (1974) : « *Nous avons, dit-il, été coupable d'une passion autrement forte et compromettante : nous avons été spinozistes ... nous avons fait le détour par Spinoza pour voir un peu plus clair dans la philosophie de Marx ... nous avons fait le détour par Spinoza pour voir un peu plus clair dans le détour de Marx par Hegel.* » ([http://fr.wikipedia.org/wiki/Louis\\_Althusser](http://fr.wikipedia.org/wiki/Louis_Althusser))

<sup>84</sup> *Eth.* III, Pr. 5.

multiples affections que peut subir le corps sont ainsi ces causes extérieures qui permettent à la puissance d'agir de l'homme soit de diminuer soit d'augmenter. Et du fait que tout homme désire vivre chacun doit lutter pour l'augmentation de cette puissance<sup>85</sup>. L'homme existe donc indéfiniment tant que sa force d'exister n'est pas ôtée par un corps opposé<sup>86</sup>. Il est considéré du point de vue de son essence comme éternel, « *sub specie aeternitatis* ». Car, dit Spinoza, « *la puissance par laquelle les choses singulières et conséquemment l'homme conservent leur être est la puissance de Dieu ou de la Nature, non en tant qu'elle est infinie, mais en tant qu'elle peut s'expliquer par une essence humaine actuelle* »<sup>87</sup>. Spinoza use du concept de *fermeté* pour identifier cette expression de la puissance d'agir : « *Par Fermeté j'entends un désir par lequel un individu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la Raison* »<sup>88</sup>. La fermeté n'est qu'un aspect de ce qu'est l'homme libre spinoziste, cet homme qui possède et s'exprime par une *force d'âme (fortitudo)* : le pouvoir de penser. Le second aspect de cette force d'âme est la *générosité*, ce que nous étudierons plus loin. La fermeté, en d'autres termes l'amour de soi, est l'action de l'homme en tant que celle-ci est tournée vers lui-même, vise sa propre utilité. Ces actions sont entre autres la tempérance, la sobriété, la présence d'esprit dans les périls<sup>89</sup>.

#### B) LA PUISSANCE DE PENSER ET LA *PHILAUTIA*

Du fait que l'homme est corps et âme<sup>90</sup>, ce que nous venons de dire du corps (puissance d'agir) doit également être dit de l'âme (puissance de pensée). En vertu du parallélisme comme nous l'avons vu plus haut, les actions du corps correspondent aux actions de l'âme ; il en est de même pour les passions. L'âme est l'idée du corps. Ainsi, elle a chaque fois l'idée, c'est-à-dire qu'elle imagine, pense, sent les différentes affections du corps<sup>91</sup>. De ce point de vue affirme notre auteur, « *si quelque chose augmente ou*

*diminue, seconde ou réduit la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette chose augment ou diminue, seconde ou réduit la puissance de notre Ame* »<sup>92</sup>. La puissance imaginative de l'âme dépend donc de la relation que son corps entretient avec un corps extérieur. Elle peut aussi être accrue ou diminuée. Sa vertu (puissance de penser) étant la **connaissance**, Spinoza nomme les actions de l'âme « force d'âme » en tant qu'elle connaît, comprend<sup>93</sup>, conceptualise, imagine les affections du corps. L'introduction de ce concept de « force d'âme » va conduire à l'aspect proprement éthique du conatus, car jusqu'ici c'est ce qui peut être considéré comme aspect ontologique qui a été scruté. Spinoza en effet divise cette notion en *fermeté* et *générosité*. La fermeté renvoie à l'aspect ontologique du conatus que nous venons de voir : « *Par Fermeté, dit-il, j'entends un Désir par lequel un individu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la Raison* »<sup>94</sup>. La fermeté se rapporte donc aux actions et à l'utilité de l'agent : la conservation ou affirmation de soi. La générosité quant à elle se définit comme étant « *un Désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la Raison à assister les autres hommes et à établir entre eux et lui un lien d'amitié* »<sup>95</sup>.

Relevons tout de même qu'il y a ici une certaine ambiguïté dans les propos de Spinoza. Il identifie en effet la *fortitudo* à la puissance de penser ; en même temps il décline ce terme en *fermeté* et *générosité* ; et la caractéristique qu'il accorde à la *fermeté* correspond, comme nous l'avons vu, à la *potentia agendi*. Du coup on se rend compte que la puissance d'agir est incluse dans la puissance de penser. Ce qui crée une énorme difficulté, car cette ambiguïté nous amène à nous demander s'il faut encore parler du *parallélisme* chez Spinoza en considérant les deux attributs comme équivalents ? Même si l'auteur affirme que l'esprit est la meilleure partie de l'homme, est-ce une raison suffisante pour inclure l'étendue dans la pensée ? Ne peut-on pas voir ici finalement une limite à cette conceptualisation spinoziste ?

<sup>85</sup> *Id.* III, post 1 ; Pr. 12, p. 147.

<sup>86</sup> *Ibid* III Pr. 8, dem 1 .

<sup>87</sup> *Ibid.* IV, Pr. 4, dem.

<sup>88</sup> *Ibid.* III, Pr. 59, sc.

<sup>89</sup> *Ibid.* III, Pr. 59, sc.

<sup>90</sup> *Ibid.* II, Pr. 13, coro.

<sup>91</sup> *Ibid.* II, ax 4 ; Pr. 13.

<sup>92</sup> *Ibid.* III, Pr. 11.

<sup>93</sup> H. A. Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, Gallimard, Paris, 1999, p. 239-240.

<sup>94</sup> *Eth.* III, Pr. 59, sc.

<sup>95</sup> *Id.*, III, Pr. 59, sc.

Avec la notion de *générosité* que Spinoza introduit comme deuxième composante du concept de « force d'âme » qui caractérise l'amour de soi du point de vue spirituel, il paraît évident que l'amour de soi n'est pas un égoïsme au sens narcissique du terme. L'amour de soi signifie d'emblée amour de l'autre. D'où son étymologie grecque *philautia*. Cette allusion étymologique manifeste la part aristotélicienne du spinozisme. C'est ce que montre les travaux de F. Manzini. La *philautia* n'est rien d'autre que l'amitié. C'est en cela qu'elle n'est pas de l'égoïsme, mais un modèle moral du vivre en commun.

Spinoza en effet est un lecteur attentif d'Aristote. B. Rousset émet même l'hypothèse d'après laquelle l'*Ethique* se présente comme une version nouvelle et revue de l'*Ethique à Nicomaque*, ceci lorsqu'on observe sa composition : « *Nous ne pouvons pas, dit Rousset, ne pas penser d'abord à l'Ethique à Nicomaque d'Aristote, dont l'ordre des livres, sans même parler du contenu, est incontestablement le modèle qui a déterminé le plan des deux dernières parties de l'Ethique* »<sup>96</sup>. Wolfson argumente dans le même sens en parlant des analogies de structure comme une influence d'Aristote sur Spinoza<sup>97</sup>. En s'alignant donc comme aristotélicien, même s'il y aura une démarcation, Spinoza, selon Manzini, est avec Aristote, dans l'histoire de la philosophie, les deux philosophes qui refusent de fonder l'éthique sur un "impératif" comme norme du devoir, mais plutôt de façon "attractive", c'est-à-dire comme objet de visée<sup>98</sup>. Mais la dimension contraignante de la morale chez Spinoza va se manifester avec un aspect de l'itinéraire du "sage", comme nous le verrons, notamment lorsque notre auteur affirme que le sage doit suivre les lois de la cité. L'*Ethique* se présente donc comme une éthique philosophique s'adressant d'abord à la raison et donc à l'individu. Toutefois, il apparaîtra, dans un langage ricoeurien, que l'éthique, pour ne pas rester abstraite doit s'incarner dans des institutions<sup>99</sup>. Le point de départ de cette "universalisation" de l'éthique est la deuxième articulation de la *philautia* : l'amitié. On peut

alors dire, à la suite de U. Eco que l'éthique commence avec l'entrée en scène de l'« autre ». Nous verrons alors que, contrairement à ce que pense Manzini, l'amour de soi n'est pas une « *aberration relativement à la cohérence générale de la philosophie spinozienne qui veut que l'amour suppose par définition une cause extérieure* »<sup>100</sup>, mais qu'il est un "correctif" de l'amour ; il est, comme le reconnaît Manzini lui-même, le *summum bonum* de la vie, car il est égal au *contentement de soi*. Et le contentement de soi qui vient de la raison est le contentement le plus grand possible<sup>101</sup>, il est « *l'objet suprême de notre espérance* »<sup>102</sup>, le bien suprême que tous aiment<sup>103</sup>, l'unique mobile de l'agir : conserver son être selon la prescription de la raison<sup>104</sup>. Autrement il se transforme en Gloire, Orgueil, bref en affects notoires qui ne sont pas des contentements tirant leur origine de la raison.

Il nous semble donc que la *philautia* chez Spinoza, contrairement à ce qu'en pense Manzini, n'est pas une "importation" de l'extérieur, précisément d'Aristote, même si l'influence de celui-ci sur celui-là n'est pas totalement récusable. Nous pensons plutôt que cette articulation amicale de l'amour de soi doit être comprise comme ce que Kant appelle "législation dans la langue". Avant Kant, Spinoza affirme une idée semblable dans sa tentative de définir, contre la tradition, les notions de sympathie et d'antipathie :

« *Je sais bien, dit-il, que les Auteurs qui, les premiers, ont introduit ces noms de Sympathie et d'Antipathie, ont voulu signifier par là certaines qualités occultes des choses ; je crois néanmoins qu'il nous est permis aussi d'entendre par ces mots des qualités connues ou manifestes* »<sup>105</sup>.

Spinoza n'assume donc pas la définition commune de ces termes. Dans son système il prétend que les causes de l'amour sont connues. Il est simplement question de les chercher. C'est en fait là toute la prétention rationaliste de Spinoza : l'occultisme n'existe pas dans la

<sup>100</sup> F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 90.

<sup>101</sup> *Eth* IV, Pr. 52.

<sup>102</sup> *Id.*, sc.

<sup>103</sup> *Ibid.* IV, Pr. 58, sc

<sup>104</sup> *Ibid.* IV, Pr. 25 ; 52, sc.

<sup>105</sup> *Eth.* III, Pr. 15, sc.

<sup>96</sup> F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 17.

<sup>97</sup> *Id.*, p. 18, 19 § 2, 28-29.

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 18.

<sup>99</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1996, p. 19, note 5.

Nature. La législation dans la langue est très manifeste dans l'*Ethique*. C'est en cela que l'ouvrage se présente sous un certain point de vue comme un "dictionnaire" revu et corrigé des affections. Le premier commandement éthique de la Raison, l'amour de soi, est d'ailleurs en ce sens un exemple flagrant.

Quoi qu'il en soit, l'amitié qui est la vertu éthique de l'amour de soi a subi l'influence d'Aristote<sup>106</sup>. L'histoire de ce concept relève les moments de son utilisation chez des auteurs comme Aristote, les post-chrétiens (Philon d'Alexandrie, Saint Augustin), Erasme, Geulincx et Spinoza. Il faut noter, dans l'interprétation de cette historicité, la divergence de points de vue des interprètes, notamment entre F. Manzini et L. Bove. Pour Manzini, en dehors d'Aristote et de Spinoza, tous les auteurs condamnent la *philautia* (amour de soi) comme « *un amour excessif et vicieux de soi-même, comme un péché et comme une faute envers Dieu, alors que Spinoza au contraire, en fait une forme de souverain bien* » ; l'auteur de l'*Ethique* puise donc dans une inspiration grecque un moyen de s'opposer aux chrétiens modernes<sup>107</sup>. Bove de son côté, en relevant la "distinction implicite" spinoziste de l'amour de nous-même et de l'amour-propre, souligne la lignée de la notion de l'amour de soi. On a successivement Aristote, les Stoïciens, le Christianisme et Thomas d'Aquin, Spinoza. Mais chez Bove il n'y a pas condamnation chrétienne de la *philautia*. Il relève au contraire qu'avec le christianisme « l'amour de soi s'affirme comme le prototype de tout amour, l'expérience même de l'intériorité, notre rapport intime avec Dieu ». C'est ce qui ressort des Epîtres de Saint Paul (Ga 5, 14 et Rm13, 8). Bove va plus loin en montrant la concordance positive de points de vue au sujet de la *philautia* et sa dimension amicale, charitable, entre Aristote, Augustin et Thomas d'Aquin. A la suite des deux premiers, Th. d'Aquin « fait de cette notion "un principe... de notre accès à Dieu comme le bien propre de l'homme (dont la cause" se trouve en Dieu et l' "effet" en nous),... (et) de notre accès, par similitude, à notre prochain »<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> Cf. l'édition Basilae que lisait Spinoza (Cf. F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 90.)

<sup>107</sup> F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 90.

<sup>108</sup> *Commentaire des sentences*, III, dist. 27, 28, 29 ; in L. Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., p 87-89, note 2.

Sans fortement nous prononcer au sujet de cette divergence d'interprétation nous mentionnons tout de même que l'amour de soi dont il est question ici est à distinguer de la compréhension qu'en fait Spinoza. L'amour de soi entendu comme égoïsme est clairement rejeté par les Chrétiens, notamment Saint Augustin dans la *Cité de Dieu*. L'auteur y distingue deux cités, la céleste et la terrestre, ce qui correspond à deux sortes d'amour, amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Le premier correspond à la vie selon la chair et donc à la cité terrestre, et le deuxième à la vie selon l'esprit, et donc à la cité céleste, cité de Dieu. Dieu étant le maître du monde, le plus puissant, c'est la cité céleste qui l'emportera. Ainsi il convient de vivre plutôt selon l'esprit et non pas selon la chair. Augustin rejette ainsi l'amour de soi au profit de l'amour de Dieu. L'amour de soi c'est un pur égoïsme, une vie de débauche, de péché. Ce qui ne correspond pas à l'homme comme créé à l'image de Dieu.

Dès lors, il est facile de situer Spinoza dans cette tradition. Dans l'esprit des chrétiens, il est clair que c'est une lutte entre la transcendance et l'immanence. Si l'amour de soi nous lie à Dieu chez Th. d'Aquin, il s'agit d'un Dieu transcendant ; il en est de même chez Augustin. Chez Spinoza également, le concept d'amour de soi nous lie à Dieu, mais il ne s'agit pas d'un Dieu hors de nous et transcendant, il s'agit plutôt d'un amour de soi dans une immanence radicale. Le Dieu dont il est question n'est pas autre que la Nature et ses modes que nous sommes. On peut donc dire que l'amour soi spinozien conserve les deux dimensions, humaine et divine, tout en les modifiant fondamentalement. L'amour de soi nous lie à nous-même tout d'abord en tant que *conatus* comme nous l'avons vu plus haut, amour du réel en nous<sup>109</sup>, et dans un deuxième temps, il nous lie à autrui en tant qu'il implique sur le plan éthique d'être généreux. Cette deuxième dimension est ce que Bove appelle logique ou « force centrifuge et rayonnante » de l'amour de nous-même<sup>110</sup>. L'amour de soi ne nous renferme pas sur nous-même, au contraire il nous ouvre à l'amour d'une vie, de l'humanité. C'est une logique de

<sup>109</sup> L. Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., p. 89.

<sup>110</sup> *Id.*, p. 89.

l' « identification fusionnelle » et non pas « oppositionnelle », c'est-à-dire que c'est en nous aimant nous-même que nous étendons notre amour au-delà de nous-même, sur les autres hommes<sup>111</sup>. C'est ce que recoupe la notion de « générosité » chez Spinoza. C'est elle qui fonde l'humanisme spinoziste ; elle fait passer l'amour naturel de notre propre corps en un amour universel de tous les semblables : ce passage est ce qu'on peut appeler « la logique expansive de l'amour de nous-même en Humanité »<sup>112</sup>. L'humanisme moderne de Spinoza remplace donc le renoncement des Stoïciens et des religions par l'affirmation de soi, ce que P. Tillich nomme « le courage d'être »<sup>113</sup>. Ce courage implique en même temps l'acte d'aller aux autres<sup>114</sup>. C'est ce qu'affirme aussi Eric Fromm en parlant d'une interdépendance qui existe entre amour de soi et amour d'autrui. L'amour de soi est donc bien à distinguer de l' « égoïsme »<sup>115</sup>. Il n'est pas question de "sauver" l'égoïsme comme le laisse entendre Alquié en affirmant que « *Spinoza ici s'oppose nettement aux morales qui condamnent ce qu'elles nomment l'égoïsme.* »<sup>116</sup> E. Fromm affirme clairement ce que pouvait aussi bien faire Spinoza s'il avait usé du terme « égoïste » dans l'*Ethique* : « *Loin d'être identiques, affirme Fromm, l'égoïsme et l'amour de soi sont en fait des phénomènes contraires* »<sup>117</sup>. Spinoza ne s'opposerait donc pas aux morales qui condamnent cet affect, mais, à sa manière, il pourrait plutôt récuser avec elles ce phénomène dit "égoïsme". Et s'il faut aller dans le sens où Spinoza veut "sauver" l'égoïsme, il convient de le mettre à la suite d'Aristote qui distingue deux formes d'égoïsme : celui du sage et celui du vulgaire<sup>118</sup>. La forme basse est l'égoïsme vulgaire, qui correspond à la « recherche des plaisirs, des richesses et des honneurs », et la forme haute, propre aux sages, « repose sur la recherche des vrais biens »<sup>119</sup>. Aristote vivifie

l'égoïsme du sage, le bon égoïsme, dans la mesure où celui-ci, le sage, plus égoïste que tout le monde, a opéré le meilleur choix : les plaisirs rationnels. Le spinozisme d'après le projet formulé dans le *TRE* est justement à la quête d'un bien durable<sup>120</sup>, après la critique des biens éphémères qui correspondent à l'égoïsme du vulgaire. Le bien durable correspondrait quant à lui à l' "égoïsme" du sage. En ce sens, Spinoza ne rejette l'égoïsme que pour l'affirmer à sa manière de façon radicale, et cet égoïsme (expression qui, à notre avis, ne correspond pas à l'éthique de Spinoza) est en fait l'« amour de soi », qui lui n'est rien d'autre que l'altruisme ou l'humanisme spinoziste : « *Chez Aristote – comme chez Spinoza – il n'y a pas d'opposition de principe entre s'aimer soi-même et aimer les autres, entre ce que nous sommes habitués à définir comme "égoïsme" et comme "altruisme"...* »<sup>121</sup>.

## CONCLUSION

Au demeurant, un "égoïsme" né de la raison est nécessairement un « bon égoïsme » selon l'expression de Manzini<sup>122</sup>. C'est l'affirmation spinoziste de l'éthique universelle, très prétentieuse faut-il le signaler, à partir d'un particulier : « *Quand chacun cherche le plus ce qui lui est utile à lui-même, c'est alors que les hommes sont le plus utiles les uns aux autres* »<sup>123</sup>. L'homme vertueux de Spinoza est appelé « homme libre » ou « sage » par le fait qu'au terme de son parcours éthique il réalise avec plénitude ce que la raison lui a commandé : vivre avec l'autre. Ainsi, le paroxysme d'une vie morale (libre, rationnelle) est atteint dans la communauté des semblables avec pour point de départ la considération de soi comme objet premier d'amour. Spinoza conjugue ensemble amour et éthique.



<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 89 ; P. Tillich, *Le courage d'être*, Trad. F. Chapey, Casterman, Tournai, 1967, p. 35 et 36.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>113</sup> P. Tillich, *Le courage d'être*, op. cit., p. 33.

<sup>114</sup> *Id.*, p. 35.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>116</sup> F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, op. cit., p. 249.

<sup>117</sup> <<http://aunomdelamour.over-blog.com/article-22627787.html>>.

<sup>118</sup> F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 91.

<sup>119</sup> *Id.*, p. 91.

<sup>120</sup> *TRE* §6.

<sup>121</sup> Cf. *Eth.* IV, Pr. 37 : « *Le bien qu'appète pour lui-même quiconque est un suivant de la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et cela d'autant plus qu'il aura acquis une connaissance plus grande de Dieu* » ; *Géométrie des passions*, in F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 91.

<sup>122</sup> F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 91.

<sup>123</sup> *Eth* IV, Pr. 35, coro. 2.

**BIBLIOGRAPHIE**

ALQUIÉ, Ferdinand, **Le rationalisme de Spinoza**, PUF, Paris, 1998.

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

DELEUZE, Gilles, **Spinoza, philosophie pratique**, Minuit, Paris, 2009.

DESCARTES, René, **Les passions de l'âme**, trad. J.-M. Monnoyer, Gallimard, Paris, 1988.

JAQUET, Chantal, **Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza**, PU Sorbonne, Paris, 2005.

JAQUET, Chantal, **Spinoza, philosophe de l'amour**, PU Saint-Etienne, 2006.

MANZINI, Frédéric, **Spinoza : une lecture d'Aristote**, PUF, Paris, 2009.

RAMOND, Charles, **Le vocabulaire de Spinoza**, «Vocabulaire de...» (Coll.), Ellipses, Paris, 1999.

RICCEUR, Paul, **Soi-même comme un autre**, Seuil, Paris, 1996.

RUSS, Jacqueline et LEGUIL, Clotilde, **La pensée éthique contemporaine**, «Que sais-je?», PUF, Paris, 2008.

SPINOZA, Baruch, **Œuvres III. Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties**, trad. C. Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965.

THOMASS, Balthazar, **Etre heureux avec Spinoza**, Eyrolles, Paris, 2008.

TILLICH, Paul, **Le courage d'être**, Trad. F. Chapey, Casterman, Tournai, 1967.

VERGEZ, André, HUISMAN, Denis, **Histoire des philosophes illustrée par les textes**, F. Nathan, Paris, 1971.

WOLFSON, Harry Austryn, **La philosophie de Spinoza**, Gallimard, Paris, 1999.

ZAC, Sylvain, **La morale de Spinoza**, PUF, Paris, 1959.





## POR UMA TEORIA ESPINOSANA DO POSSÍVEL\*

HOMERO SANTIAGO\*\*

“NÃO PRECISAMOS ACREDITAR QUE NOSSOS  
OBJETIVOS ESTÃO DESTINADOS AO ÊXITO.  
MAS PRECISAMOS SER CAPAZES DE CRER NELES”.  
TONY JUDT, O MAL RONDA A TERRA.

Tudo é determinado, nada é contingente ou possível. Eis uma tese maior do espinosismo que qualquer leitor apreende facilmente como um dos traços fundamentais dessa filosofia. Por ela, as noções de realidade, determinação, atualidade reúnem-se num único complexo. A realidade é pura determinação, atualidade; o que é real é determinado, o que é determinado é real; o indeterminado, ou contingente ou possível, é irreal, isto é, mera ilusão acarretada por nossa ignorância da necessária determinação de todas as coisas.

Tão logo se apresente, esse quadro sumário da ontologia espinosana, por correto que seja, deixa-nos inevitavelmente com uma interrogação: qual a realidade e a eficácia do agir ou do trabalho humano num universo em que imperam a determinação e a atualidade? Não espanta que o determinismo espinosano tenha sido sempre rondado pelos fantasmas gêmeos do fatalismo e do quietismo. Para nós, de fato, a ideia de ação, e sobretudo de ação livre, parece perder todo o sentido quando separada das ideias de possibilidade e contingência. Situada no interior da pura determinação, a ação humana reduzir-se-ia aí a uma ilusão inócua ou, quando

muito, a só mais um item do monótono desdobrar-se de uma série determinada que é aquela que Espinosa nomeia “nexo infinito de causas”.<sup>1</sup> É verdade que a insignificância do agir humano adequa-se mal a uma filosofia que, com afinco, dedicou-se à consideração da potência dos homens, em especial na vida afetiva e na política; é verdade ainda que nos textos espinosanos podemos recolher exemplos que patenteiam a capacidade transformadora do homem (e à frente vamos inclusive debruçar-nos sobre um caso); sem embargo, não menos certo é que persiste a dificuldade de conceber juntas coisas que em nosso correntio são absolutamente disparatadas: determinação e transformação, absoluta necessidade e ação humana transformadora.

Grosso modo, está aí o núcleo problemático a partir do qual gostaria de partir para propor algumas indagações. Será que a exigência de pensar a ação humana no seio do determinismo exige de fato o completo esvaziamento das noções de contingente e possível? Tais noções não poderiam guardar um sentido real, irreduzível à só ilusão, e imprescindível para concebermos o agir humano? Em particular no caso do possível, qual o sentido de poder-se algo novo, de afirmar que algo é possível? E como pensar o significado desse mesmo possível quando pelo termo queremos indicar algo que se podia realizar mas que não chegou a ser efetuado? Naturalmente, não pretendo responder todas as questões. Minha intenção é tão-só sugerir que são pertinentes e

\* A produção deste texto beneficiou-se do auxílio, em momentos diversos, da Fapesp e do CNPq. Uma primeira versão foi apresentada à discussão no “SEMINÁRIO SPINOZA” da FONDAZIONE CORRENTE, Milão, em fevereiro de 2010; a versão atual foi base de uma palestra no “COLÓQUIO INTERNACIONAL SPINOZA: SER E AGIR”, realizado na UNIVERSIDADE DE ÉVORA, em outubro de 2010.

\*\* Professor de Departamento de Filosofia da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (USP).

<sup>1</sup> *Ética*, V, prop. 6, dem.; IV, prop. 62, esc.: “ordem das coisas e nexos de causas”.

Para as citações, utilizamos as seguintes traduções (às vezes modificadas): *Ética*, trad. Tomaz Tadeu, Belo Horizonte, Autêntica, 2007; *Tratado teológico-político*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004; *Tratado da reforma da inteligência*, trad. Lívio Teixeira, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

que o correntio que dá por inseparáveis as ideias de ação e possibilidade talvez não se engane completamente. Em poucas palavras, desejo aqui afirmar a pertinência de reintroduzirmos o conceito de possível no espinosismo, com vistas ao que, devidamente aprofundado, poderia vir a constituir uma teoria espinosana do possível.



A noção de possível inclui-se no grupo daquelas categorias que podemos nomear, genericamente, modalidades. A esse respeito, creio valer a pena fixarmos alguns significados que, mesmo não correspondendo exatamente à letra espinosana, podem delimitar noções mais ou menos claras e assim limpar um pouco o terreno que vamos adentrar. Um passo inicial importante é a devida distinção entre dois gêneros de necessidade: por um lado, aquela que decorre da natureza de algo; por outro, a que se impinge a algo mediante uma regra ou lei. Para o primeiro caso, reservemos o nome de *determinação*, para o segundo, o de *necessidade*.

Um dos maiores esforços da primeira parte da *Ética* é estabelecer e afirmar, de maneira radical, uma pura determinação que não se submete a qualquer fator posto fora da natureza do ser divino – mesmo porque nada há fora do ser divino, nem sequer princípios lógicos.<sup>2</sup> O que está em jogo é a tese da determinação absoluta de todas as coisas; coisas todas que, seguindo-se

<sup>2</sup> A tal respeito, é curioso observar como, estruturalmente falando, a ação divina em Espinosa aproxima-se do ato criador absoluto tal como concebido por Descartes com a tese da livre criação das verdades eternas. Ao liberar Deus de toda a canga de princípio lógicos e fins morais que cerceavam a sua ação, Descartes consegue pensar esse agir em toda a sua radicalidade, revelando assim um núcleo de imanência que, embora limitado por estar submetido a um esquema criacionista, é importante para o espinosismo. É o que explica que a *Ética*, prop. 33, esc. I, possa admitir a preferência por uma solução à moda cartesiana: uma opinião que “tudo submete a certa vontade indiferente de Deus e estabelece que tudo depende do seu beneplácito, desvia-se menos da verdade do que a daqueles que estabelecem que Deus faz tudo em razão do bem”. Quanto a esta aproximação, tomamos a liberdade de remeter a nosso texto “Descartes, Espinosa e a necessidade das verdades eternas”, *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, v. 12, nº 1-2, janeiro-dezembro de 2002, disponível em: <<http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Homero%20Santiago.pdf>>.

determinadamente desde a natureza do ser de Deus, constituem o que nomeamos real. Daí a centralidade da proposição que vem precisar essa determinação primordialmente como uma *seqüência*: “da necessidade da natureza divina devem seguir-se coisas infinitas em infinitos modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito.”<sup>3</sup>

Por *determinação*, entendamos a atividade da própria substância ou Deus na medida em que de sua natureza “devem seguir-se”, determinadamente, “infinitas coisas em infinitos modos”. A determinação é, absolutamente falando, uma seqüência ou série, um “seguir-se”. Ou seja, o real é tudo o que se segue, é o ser de que se segue tudo o que se segue; o real é, no sentido mais profundo, essa seqüência; o ser é esse seguir-se. Daí se poder asseverar que tudo o que é real segue-se determinadamente, sendo “determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”;<sup>4</sup> e ainda, por inversão da tese geral, que o *não-determinado* é o não-real, aquilo que não pode conhecer realidade; o não-determinado é simplesmente o *impossível*.

Uma vez afirmada a determinação, podemos explicitar o que chamamos acima de *modalidades*. Elas só podem ser entendidas, conforme a literalidade de seu nome, como modificações ou efeitos determinados. Modificações de quê? Da determinação ou seqüência, isto é, o real quando vivenciada por um modo finito humano. Nesse sentido, elas são vivências, maneiras diversas de vivenciar a determinação geral. E por isso, importa sublinhar, não se referem às coisas, porém às maneiras como as coisas, ou mais exatamente, a determinação das coisas (como se seguem do ser divino) é vivenciada. Maneira sempre determinada, mas nem sempre idêntica; o que explica que uma mesma coisa possa ser tomada sob os pontos de vista da contingência, da possibilidade, da necessidade ou mesmo da fatalidade.

Retomemos agora aquele segundo tipo de necessidade que foi há pouco mencionado. Pelo termo *necessidade*, entendamos um ponto de vista

<sup>3</sup> *Ética*, I, prop. 16.

<sup>4</sup> *Ética*, I, prop. 29.

ou um modo de considerar que se estabelece quando entra em cena a razão, a qual apreende a sequência do real de uma maneira particular, já que é de sua natureza “contemplar as coisas não como contingentes, mas como necessárias”.<sup>5</sup> A especificidade dessa apreensão é o recurso a uma regra ou lei geral que, relativamente a certa região ou certo aspecto do real, possa aplicar-se a todos os casos particulares que se seguem, imprimindo-lhes uma necessidade.<sup>6</sup> Por exemplo, é diferente reconhecer que “todos os corpos, quando encontram outros mais pequenos, perdem tanto movimento quanto o que lhes transmitem”, porque isso “se segue da necessidade da natureza”,<sup>7</sup> mesmo antes que a física enuncie qualquer lei, e que essa transmissão, na proporção apontada, seja necessária segundo uma lei natural. Num caso, falamos de determinação; noutro, de necessidade.<sup>8</sup>

É por oposição ao necessário que podemos, inicialmente, entender as noções de *contingência* e de *possibilidade*. Num primeiro momento da *Ética*, longo e que compreende as três primeiras partes, a diferença entre as noções é desprezível;<sup>9</sup> remetem ambas igualmente ao não-necessário, a um ponto de vista que não é o da razão e vincula-se essencialmente à imaginação e à ignorância. Ao contrário da totalidade abarcada pela necessidade (uma regra deve valer para todos os casos), o não-necessário caracteriza-se pela parcialidade, pela exceção

<sup>5</sup> *Ética* II, prop. 44.

<sup>6</sup> Como se vê no célebre exemplo da quarta proporcional, em que a razão sempre recorre à lei ou regra da proporcionalidade; cf. *Ética*, II, prop. 40, esc. II; *Tratado da emenda do intelecto*, § 24; *Breve tratado*, II, cap. I, §3. É particularmente esta última obra que insiste sobre o aspecto universal, o aplicar-se a todos os casos, da regra racional; com efeito, a questão chave é “como se pode estar certo de que a experiência de alguns particulares (*van eenige bezondere*) possa ser a regra de todos (*regul kan zyn van alle*)?” Para uma análise desse ponto, ver nosso doutorado, *O uso e a regra. Ensaio sobre a gramática espinosana*, FFLCH-USP, 2004, p. 115 e seg.

<sup>7</sup> *Tratado teológico-político*, cap. 4, pp. 179.

<sup>8</sup> A mesma distinção pode ainda ser pensada noutros campos. Assim, em nossa tese de doutorado, *O uso e a regra*, buscamos mostrar como, relativamente a uma língua, podemos conceber 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*.

<sup>9</sup> Cf. a explicação que se segue à quarta definição da parte IV.

(pode até haver regra, mas não regra válida e segura para todos os casos); e daí o traço inconfundível da casualidade a marcar o contingente e o possível: isso acontece ou não acontece *por acaso*. O oposto do necessário não é o não-determinado, impossível, aquilo que jamais ocorre, mas o *indeterminado*, aquilo cuja determinação ignoramos e que ora se dá, ora não se dá, sem que saibamos ao certo o porquê.

Pois bem, a levar a sério essa descrição, será razoável cogitar alguma cidadania filosófica às categorias de contingência e possibilidade? Na medida em que tudo é determinado e que a razão contempla as coisas como necessárias, esses termos não se limitariam a indicar simplesmente a presença do erro e da ignorância? Mais ou menos, argumentaremos. O vínculo essencial do contingente e do possível com a ignorância é inegável. Contudo, dando um passo além do ajuizamento negativo que daí se segue, convém não descartar com tanta pressa um sentido positivo dos termos, justo por expressarem uma ignorância que é real, e que portanto não pode ser cabalmente menosprezada. Quero dizer, contingência e possibilidade talvez expressem certa positividade exatamente na medida em que são produtos determinados da determinação geral de todas as coisas e a ignorância que lhes constitui a essência, ao menos no caso do modo finito humano, é um elemento real de nossa condição. É determinadamente que algo é necessário, não é menos determinadamente que algo é considerado contingente ou possível.

A ignorância ou a não-necessidade definem a contingência ou possibilidade. Mas que tipo de ignorância? A ignorância das determinações causais que constituem o já referido nexos infinito de causas. É necessário ou determinado que tal ou tal evento ocorra, que tal pessoa aja dessa ou daquela forma; e é só por ignorar as causas de cada ato, de cada evento, que costumamos ver aí contingência ou possibilidade; categorias que, por conseguinte, seriam totalmente esvaziadas de sentido, suprimidas, tão logo houvesse a completa supressão dessa ignorância. Ora, se isso fosse realizável, certamente contingência ou possibilidade não mereceriam nenhuma consideração. Dá-se, entretanto, que dita supressão da ignorância, ao menos concebida como total, é impossível.

Falamos de uma ignorância inexpugnável e que perpassa e perpassará sempre (em maior ou menor grau) a nossa relação com o nexos infinito de causas. Haverá, por exemplo, causa ou causas para qualquer evento, as quais se conectam umas às 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, a qual não pode ser absolutamente tolhida.<sup>10</sup> É por que sempre haverá espaço para o surgimento do ponto de vista do possível e do contingente como expressão de algo real de nosso ser e que não pode ser dele extirpado nem por toda a ciência do mundo. Tal como se pode saber que o sol é maior do que o percebemos, mas jamais deixaremos de ver o sol pequenino como o vemos;<sup>11</sup> assim mesmo podemos até estar cientes de ignorarmos as causas de algo e que somente por isso tomamos esse algo por contingente ou possível, só que essa atitude esclarecida não terá jamais o poder de suprimir inteiramente, sempre e com respeito a todas as coisas, em não importa qual ocasião, a contemplação do contingente e do possível. Em suma, os pontos de vista do possível e do contingente são ambas modalidades determinadas de nossas relações com as coisas, tais como elas se nos dão, sendo sempre (mais ou menos, porém inevitavelmente) atravessadas por nossa ignorância da determinação dessas coisas. Expressam assim algo positivo (isto é, determinado, real), que é irreduzível ao necessário, no mesmo sentido em que até uma

ideia falsa possui algo de positivo que não é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro.<sup>12</sup>



Identificado um conteúdo comum às noções de contingência e possibilidade, chega o momento de introduzir um segundo crivo, capaz de revelar as suas diferenças. Sumariamente, estimamos que a distinção estabelece-se pela peculiar relação com a ignorância que cada uma dessas modalidades mantém. Contingente e possível remetem ambos à ignorância, mas em cada caso trata-se de uma ignorância diferente, num lugar diverso. A fim de apreender tais especificidades, sobretudo a estruturação particular do que chamaríamos o *sub specie possibilitatis*, começamos pela breve abordagem do que nos parece um caso paradigmático de surgimento da possibilidade no Apêndice da primeira parte da *Ética*.<sup>13</sup>

Como sabido, o escopo 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 é útil, sendo disto conscientes.”<sup>14</sup> A sequência 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, ao 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

<sup>10</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 gerar mal-entendidos, é o mesmo encontrado na *Ética*, IV, prop. 62, esc., ao afirmar que “o juízo que fazemos da ordem das coisas e o nexos 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>11</sup> *Ética*, II, prop. 35, esc.

<sup>12</sup> *Ética*, IV, prop. 1.

<sup>13</sup> Para o desenvolvimento da análise do Apêndice apenas esboçada nas próximas linhas, bem como de seus vínculos com o *Tratado da emenda do intelecto*, consulte o leitor o nosso estudo “Superstição e ordem moral do mundo” em *O mais potente dos afetos. Spinoza & Nietzsche*, org. André Martins, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009.

<sup>14</sup> Até menção em contrário, as citações provêm todas do Apêndice.

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 (*naturâ*) propensos a abraçar o preconceito”; e nesse sentido surrupiar-se à superstição seria um pouco como ir contra a natureza. Desde que a superstição instala-se, parece tornar-se um destino, uma fatalidade, ou seja, uma situação pré-determinada por nossa própria natureza.

Entretanto, acompanhando os passos do Apêndice, descobrimos que o filósofo não deixará de sugerir que se dá, sim, a possibilidade de escapar ao sistema da vida supersticiosa. E isso será possível, por assim dizer, desde dentro; não por um miraculoso despertar racional, mas pela própria experiência de vida. É o ponto sobre que desejamos 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 indistintamente os ímpios e os mais piedosos; outrossim, que os bens são angariados com frequência pelos mais vis dentre os homens. Em suma, todo dia a experiência sugere a incoerência do finalismo e de suas explicações para o mundo. Todavia, nos dirá Espinosa:

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, angustia-lhes – com efeito, explicara Espinosa, sob o finalismo os homens anseiam (*expetant*) saber as causas finais de tudo e só se aquietam (*quiescant*) 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, e a situação cobra uma resposta, exige que algo seja feito. 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 bem verdade, o que de fato ocorre é o aprofundamento do sistema supersticioso com o aparecimento da ideia de que os fins divinos são insondáveis; porém, na contramão dessa saída dita “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”.



A partir desse momento preciso do Apêndice podemos haurir elementos importantes para a questão que nos ocupa. Um ponto de vista do possível, isto é, uma visada sobre as coisas como passíveis de mudança, instala-se à guisa de fissura aberta num sistema, no caso o da superstição, que pela apresentação espinosana é extremamente rígido, fechado. Tal fissura, por sua vez, é provocada pelo abalo da forma de vida sob a superstição, por um problema vital determinado pela experiência da descompasso entre o sistema e os fatos de que ele não dá conta. O possível, nessas condições, toma a forma de um campo problemático, a exigir soluções para um problema vital, e de um campo de respostas possíveis, as quais admitem inclusive graus diversos de dificuldades. No Apêndice, uma resposta é dada ao problema, à fissura que se abre ali no sistema supersticioso; porém uma solução “mais fácil”, que aprofunda a superstição ao pôr os eventos contraditórios entre as coisas ininteligíveis e produzir dessa forma a imagem

de um Deus incompreensível aos homens. Outra resposta, diversa e possível, poderia ter sido dada, mas não o foi; ela implicaria a construção de outra “estrutura”, a concepção de outro Deus. De toda forma, é o que queremos salientar, nos dois casos o problema do desequilíbrio da vida, desde que suas certezas abalam-se, conduz determinadamente a uma consideração das causas desse desequilíbrio. Em nenhum caso, porém, esse movimento parece produzir-se por um despertar racional, por um saber – o motor é sempre a tentativa de dar conta do descompasso entre o estipulado pelo sistema sob o qual se vive e a *experiência* cotidiana do que efetivamente acontece.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Enfatizo a eficácia da experiência, e não do saber, por duas razões. Primeiramente, para aproximar essa passagem do Apêndice e o início do *Tratado da emenda*, cuja estruturação é bem semelhante, salvo pelo fato de que lá, podemos dizer pensando no Apêndice, a resposta mais difícil é dada e a *fabrica* da “vida comum” começa a ser destruída: 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 indagação por um bem verdadeiro, é a instituição de um novo modo de vida (a fórmula *novum institutum* repete-se nada menos que quatro vezes só nos onze primeiros parágrafos). Em segundo lugar, para considerar uma interrogação que poderia com justiça levantar-se aqui: a destruição dessa *fabrica* não exige necessariamente a ação da razão, ou melhor, daquela “outra norma de verdade” mencionada por Espinosa no Apêndice e trazida pela matemática? Sem dúvida, essa outra verdade pode contrapor-se à superstição; mas então o problema seria: quem tem tal norma, já não é servo da superstição; quem o é, o é porque não possui tal norma de verdade. O desafio para fugir desse círculo é conceber o início, o vislumbre de uma situação diferente como possível no interior mesmo da ignorância, e não como uma visada racional. De resto, vale lembrar que, logo após a menção aos efeitos da “outra norma de verdade”, Espinosa acrescenta que, “além da matemática”, outras “causas” ainda “puderam fazer que os homens abrissem os olhos (*animadvertere*) para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas”. Que outras causas? Queremos crer que a experiência do desequilíbrio sistêmico de que tratamos pode ser aí incluída, entre essas outras causas; pois embora não forneça um saber, serve ao menos para abrir nossos olhos, chamar a nossa atenção para os preconceitos, o que certamente não deixa incólume a superstição. Para toda essa problemática, ver nosso texto “O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia”, *Revista Conatus*, Fortaleza, v. 1, n° 2, 2007, disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/115005/115089.html>>.

São precisamente esses aspectos que, a nosso ver, justificam falar do surgimento do ponto de vista do possível no Apêndice. É óbvio que não estamos no necessário. Mas tampouco no contingente. Por quê? Há uma peculiar combinação de ignorância e consideração das causas (a causa da experiência, do delírio do mundo) que possibilita a ação (mesmo que para aprofundar a superstição), ao passo que o ponto de vista do contingente limitar-se-ia a encarar os mesmos fatos como acaso total e absoluto, dando lugar à simples prostração perante um mundo delirante. Ora, ao passo que no contingente afigura-se o império absoluto da fortuna, no possível a fortuna acompanha-se da possibilidade de ação; não porque a sua roda deixe de rodar ou possa ser posta a funcionar a nosso bel-prazer, mas porque ela já não se mostra inteiramente imune, por assim dizer, a pequenos ajustes. É o que pensamos poder compreender desde que do Apêndice passemos finalmente às definições de contingente e possível dadas por Espinosa ao início da quarta parte da *Ética*:

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.

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.<sup>16</sup>

Não deve escapar ao leitor que, embora tanto na contingência quanto na possibilidade haja ignorância e considerem-se “as mesmas coisas”, a ignorância muda de lugar e as coisas não são consequentemente vivenciadas da mesma forma. O surgimento do ponto de vista da contingência depende da consideração apenas da essência de algo, quer dizer, 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) simplesmente acontece, *contingit* – posição absoluta, uma sorte de acontecimento puro.<sup>17</sup> Já o

<sup>16</sup> *Ética*, IV, def. 3 e 4.

<sup>17</sup> É por que nos parece que seria o caso de aproximar as estruturas da contingência e do milagre (cf. *Tratado teológico-político*, cap. 6). Quiçá indiquem uma mesma maneira humana, determinada, de viver o acontecimento em sua pureza (e brutalidade) de completa indeterminação e gratuidade.

possível irrompe quando a ignorância reside na causa, que se torna o foco de nossa atenção. Numa filosofia em que saber verdadeiramente é saber pelas causas, tal gênero de consideração é certamente desastroso para o êxito da empresa do conhecimento. Noutras paragens, todavia, está aí algo nada desprezível, uma vez que o ponto de vista do possível permite pensar algo que o contingente não conseguia. Ele ignora a causa, mas só a ignora porque a considera, ou seja, toma a coisa como tendo causa, portanto já implica um primeiro estabelecimento de nexos causais e pode assim conceber 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, em suma, pode-se *agir*.<sup>18</sup> Pelo que podemos concluir que, em contraste com o contingente, o real ou o positivo do possível é algo concerne menos à posição que à produção; mais, que toca diretamente o campo do que podemos chamar em geral de *ação* ou, seguindo os termos do *Tratado político*, de *experiência* ou *prática*.<sup>19</sup>

Eis um vínculo capital e que delimita todo um terreno que, ainda que não seja exclusivo do possível, pelo menos é aquele em que ele pode revelar todo o seu conteúdo positivo e mais singular. Convém não julgarmos que o possível seja melhor que o contingente por estar mais perto do necessário. Seria perder sua originalidade e deixar de ver que, sob certas circunstâncias, ele constitui um ponto de vista melhor, mais útil até mesmo que o do necessário. Basta, para verificá-lo, remetermo-nos a um desenvolvimento do quarto capítulo do *Tratado teológico-político*, em que se trata de mostrar que todas as leis que levam os homens a viver sob certa regra dependem de uma decisão humana (*ex humano placito*). Isso ocorre, primeiro, por uma razão ontológica: tal decisão “depende principalmente da potência da mente humana, e esta potência que institui a lei é parte da potência da natureza”. Em segundo lugar, as leis

<sup>18</sup> É precisamente esse envolvimento com a coisa propiciado pela consideração da causa que determina que o mesmo afeto relacionado ao possível seja mais intenso que o relacionado ao contingente; cf. *Ética*, IV, prop. 12.

<sup>19</sup> *Tratado político*, I, § 3: “*experientia sive praxis*”.

dependem de nós “porque devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas, e também porque fazer considerações gerais sobre o destino (*fato*) e o encadeamento das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os nossos pensamentos acerca de coisas particulares.” No campo da prática, ou do “uso da vida”, como dirá o texto, certa parcela de ignorância parece até ser bem-vinda. Qual seria o resultado de uma decisão que se tivesse de tomar sob o peso da inteira cadeia de causas, o “destino”? Ainda que isso fosse concebível, certo é que seria de pouca utilidade nesses assuntos. Na incontornabilidade de uma parcela de ignorância necessária e invencível, expressão de algo real de nosso ser, é preciso que surja o ponto de vista do possível; é até bom que assim seja, que esqueçamos as determinações ou a nossa ignorância da determinação completa imposta pelo nexos infinito de causas. O *Teológico-político* o afirma com toda clareza: pelo “fato de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas, isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas, por isso mesmo, para o uso da vida é melhor e até necessário considerá-las como possíveis (*ad usum vitae melius, imo necesse est res ut possibles considerare*)”.<sup>20</sup> Saibamos apreciar essa notável articulação dos termos que faz transparecer a determinação do possível e todo seu valor como categoria que expressa uma dimensão positiva do agir humano, possibilitando-o: porque é necessário, é também possível; e este ponto de vista, longe de mera ilusão, é um modo de considerar “melhor” quando está em jogo uma necessidade real, um problema real nascido do uso da vida e que deve ter em vista, prioritariamente, aquilo que é útil a essa vida.



Para terminar, desejo apenas insistir sobre alguns dos aspectos da noção de possível tal como esboçada até aqui. E a fim de evitar todo mal-entendido, que se sublinhe logo que o possível não se ergue contra a determinação das coisas. Pelo contrário, abre-se determinadamente como uma maneira de considerar a determinação ou sequência, por obra conjunta de nossa

<sup>20</sup> *Tratado teológico-político*, pp. 179-180.

ignorância e dos acontecimentos. Uma maneira determinada de considerar acarretada pelo surgimento de um problema real, o desequilíbrio de uma forma de vida (todo o problema do início do *Tratado da emenda*) que produz uma fissura, abalo no próprio ser determinado das coisas. O campo que então surge, é o da possibilidade, o qual é delimitado pelas ações, respostas possíveis para a solução do problema mesmo que o provocou. Ações possíveis, mas não igualmente factíveis. Como alertado, as há mais fáceis, as há mais difíceis, já que o campo do possível não está imune à conjuntura, quer dizer, nem tudo é possível em qualquer ocasião; cada ocasião determina um conjunto de possíveis, que são reais porque factíveis naquelas circunstâncias, mas nem todos, conforme as mesmas circunstâncias, conhecem no que se refere a sua efetuação o mesmo grau de dificuldade. É essa estruturação que dá a peculiaridade do possível como exigência de fazer-se algo concomitantemente à percepção de que se pode fazer algo. Num caso, um dever, noutra uma franquia. Ambos com a atenção voltada para uma causa, causa próxima e cuja determinação ignoramos; e é essa proximidade do indeterminado que permite agir sobre ele com vistas a determiná-lo à produção do efeito que se pretende. O ser do possível, nessa medida, é o de uma tarefa cujo cumprimento é imperioso e realizável; algo que tem de ser feito, algo que se pode fazer. O ser do possível é um *a-fazer*: seja lá o que se tenha de fazer, deve-se fazer algo. Não é por outra razão que o possível prima no campo da prática. Se ele é em certas ocasiões “melhor”, o é exatamente como ponto de vista que nos liberta do destino paralisante e convoca-nos à ação. A práxis, dado isso, é o terreno da determinação do que, para nós, é tanto indeterminado quanto determinável, simultaneamente.

Sempre é assim? Não, decerto. Às vezes as coisas aparecem-nos como contingentes, às vezes como fatais, às vezes – nos melhores casos – como possíveis. Por que uma vez de uma maneira, outra vez de outra maneira? É uma questão que resta em aberto e sobre que, para findar, limito-me a umas poucas indicações sobre um aprofundamento (se o leitor me permite a palavra) possível.

O fato de que uma mesma coisa, um mesmo evento possa ser vivenciado como fatal, necessário, contingente, possível, deve alertar-

nos de que não é do lado do objeto (ou ao menos não só dele) que se situa a determinação do surgimento deste ou daquele tipo de consideração, mas que, antes, tratamos de algo que depende do sujeito (ainda que não só dele) que vivencia de uma ou outra maneira a coisa ou o evento. Ora, seria completamente absurdo cogitar um *trabalho* ou uma *decisão* do sujeito no que tange à maneira como ele vivencia, considera o real? Reconhecemos toda a dificuldade do tema da decisão no interior de um determinismo como o espinosano, especialmente no assunto que nos concerne aqui. Porém, tendo em conta que, vimos, o *Teológico-político* não deixa de aludir à decisão humana, levando a sério a menção do *Tratado da emenda do intelecto* a uma decisão,<sup>21</sup> quero crer que não se trata de um problema despido de interesse. Pelo contrário, é uma questão crucial que se põe, legitimamente, a todo determinismo. Ao falar de uma decisão ou trabalho subjetivos, não topamos com um problema muito diferente daquele de um Freud quando, sem embargo da tese da completa determinação dos fenômenos psíquicos, fala em “escolha de neurose” (*Neurosenwahl*) ou “escolha de objeto” (*Objetwahl*). Trata-se de descer ao fundo da subjetividade para estarmos certos de que o sujeito, seja lá com for, inclusive num determinismo integral, pode participar da abertura de um campo de possibilidade desde o qual pode mudar um estado de coisas dado. É por aí, seguramente, que nos aproximaremos do próprio âmago da dinâmica das transformações e, por que não?, da historicidade do modo finito humano.



<sup>21</sup> *Tratado da emenda do intelecto*, § 1: “decidi (*constitui*) finalmente...”. Uma breve discussão em torno dessa “decisão” pode ser encontrada em nosso texto “O filósofo espinosista precisa criar valores?”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n° 1, 2007, p. 139 e seg., disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n1/v30n1a09.pdf>>.

# FÉ E RAZÃO À LUZ DO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* DE BARUCH DE ESPINOSA <sup>1</sup>

IZAIAS RIBEIRO DE CASTRO NETO \*

## I

Considerando alguns acontecimentos históricos ocorridos no Século XVII – o contexto de uma Europa marcada por conflitos religiosos, a guerra entre Inglaterra e Holanda, o governo holandês sob domínio do Partido Monarquista-orangista, etc. –, Espinosa observa que eles não podem ser objeto de riso ou lágrimas, portanto, não devem provocar as paixões, principalmente de homens dedicados ao cultivo da razão e à busca da verdade. Pelo contrário, eles mobilizam o pensamento e levam o filósofo à reflexão. Em resposta a Oldenburg, a propósito das invectivas deste ao fato de Espinosa ter interrompido a feitura da *Ética* e passado a se dedicar ao *Tratado Teológico-Político* (*TT-P*), o filósofo holandês afirma o seguinte: “estas perturbações não me provocam o riso, tampouco as lágrimas; levam-me é a filosofar e a conhecer melhor a natureza humana. Porque

eu julgo não ter o direito de me divertir à custa da natureza, e muito menos de me queixar, quando penso que os homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza e eu ignoro como cada uma dessas partes convém com o todo e lhe está conforme, como, por outro lado, cada parte se liga às outras” (*Correspondência*, Carta XXX, *Apud* AURÉLIO, p. XV). Neste sentido, o texto do *TT-P* foi elaborado no calor daquelas circunstâncias de lutas e conflitos presenciadas e vivenciadas por Espinosa na Europa setecentista. Contudo, esta obra se inscreve em um projeto filosófico mais amplo, ultrapassando, assim, o caráter de “simples manifesto” circunstancial, pois sua abordagem vai além de um diagnóstico crítico, mesmo que consistente e denso, da situação histórico-política, ou seja, da realidade conflitual na qual o pensador está inserido.

A problemática filosófica que se desenha e se consolida no *Tratado Teológico-Político* possui, sem dúvida, uma dimensão radical e universal. Ela é universal porque consiste em uma reflexão sobre a natureza do homem; e é radical, pois se trata de uma análise acerca dos fundamentos da fé e da liberdade de professá-la, de um estudo dos limites da religião e do poder, destacando, com isso, o traço eminentemente político que é peculiar a esta esfera do mundo propriamente humano. É a *práxis* humana que está em jogo. O autor empreende uma crítica às religiões reveladas – judaísmo, cristianismo, islamismo, discute os fundamentos da fé, defende a liberdade de pensamento e de expressão, põe em relevo os limites do poder, da lei e da obediência<sup>2</sup>. Espinosa

---

\* Integrante do GRUPO DE ESTUDOS DO “SÉCULO XVII”, vinculado ao NÚCLEO DE PESQUISAS EM FILOSOFIA DA HISTÓRIA E MODERNIDADE (NEPHEM/UFS). Estudioso do pensamento filosófico do século XVII, sobretudo da filosofia de Leibniz, é Mestre em FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ – UFPR e Doutorando em FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA pela UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UERJ. Seu projeto de tese, o qual conta com apoio da FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – FAPERJ, versa sobre a relação entre linguagem e conhecimento em Leibniz, com ênfase no papel fundamental desempenhado pelo conceito de expressão no sistema de pensamento construído pelo autor da *Monadologia*.

<sup>1</sup> As passagens do *Tratado Teológico-Político* citadas neste artigo foram extraídas da edição brasileira traduzida por Diogo Pires Aurélio e publicada pela Editora Martins Fontes, conforme indicado nas Referências Bibliográficas. Cumpre, desde já, informar que as referências se encontram no corpo do texto, com a indicação da obra de forma abreviada (*TT-P*) e seguida da respectiva página onde se localiza a passagem.

---

<sup>2</sup> Remetemos o leitor a outro filósofo do século XVII, Thomas Hobbes, cuja obra principal, *Leviatã*, apresenta alguns elementos que fomentam uma análise da relação entre política e religião. Ressaltamos que o conceito de *obediência* desempenha papel importante na **(CONTINUA)**

reintroduz o homem na ordem da história, enfatizando os elementos que o determinam social, cultural e politicamente. Mas não só isso. Ao que parece, levando-se em conta o sistema espinosista, estamos diante de uma nova configuração do Ser, a qual deve estar em consonância com a totalidade da Natureza, mas nem por isso se deixa captar pelo modelo *more geometrico*. De todo modo, conforme ressalta Diogo Pires Aurélio, “a religião e a política de que se fala aqui [no *TT-P*] estão intimamente conectadas com a filosofia demonstrada na *Ética*” (AURÉLIO, p. XI). Cumpre, por conseguinte,

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 2) articulação daquelas duas esferas, tal como Hobbes a aborda. Ele afirma, por exemplo, que a segurança e a prosperidade de um povo governado residem não na forma de governo adotada (Democracia, Aristocracia, Monarquia), mas unicamente na “obediência e concórdia dos súditos”. “Retirem”, assevera o autor do *Leviatã*, “seja de que Estado for, a obediência (e consequentemente a concórdia do povo), e ele não só não florescerá, como a curto prazo será dissolvido. E aqueles que empreendem reformar o Estado pela desobediência verão que assim o destroem (...)” (HOBBS, 1979, p. 202). O capítulo no qual encontra-se a passagem citada trata “Do cargo do soberano representante”, cargo este que consiste, segundo Hobbes, “no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da *segurança do povo*, ao qual está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele” (HOBBS, 1979, p. 200). Um outro aspecto que gostaria de enfatizar diz respeito à instrução do povo acerca dos direitos essenciais da soberania, fundamental para se evitar o perigo da rebelião, garantindo, portanto, a própria segurança do representante do Poder Soberano. O filósofo de Malmesbury extrai dos Dez Mandamentos, ou seja, da Lei de Moisés, os ensinamentos que devem instruir o povo à obediência e à concórdia. Esses “princípios tirados da autoridade das Escrituras”, além de não impor “qualquer dificuldade” no que diz respeito à instrução do povo, se revelam eficazes justamente pela sua simplicidade. Ora, “o espírito da gente vulgar, a menos que esteja marcado por uma dependência em relação aos poderosos, ou desvairado com as opiniões de seus doutores, é como papel limpo, pronto para receber seja o que for que a autoridade pública queira nele imprimir” (HOBBS, 1979, p. 201). Certamente há tanto elementos em comum, quanto aspectos radicalmente distintos, entre o *Tratado Teológico-político* de Espinosa e o *Leviatã* de Hobbes no que respeita à relação entre religião e política. O nosso trabalho, porém, limita-se apenas a tecer algumas considerações acerca de certos aspectos da mencionada relação tal como abordada pelo filósofo holandês. De todo modo, fica sugerido o cotejamento das duas obras acima referidas como mote para estudos posteriores.

buscar a racionalidade imanente a esta manifestação singular da Substância Infinita, resgatar a racionalidade própria a essa esfera fluida do Ser que se expressa no mundo dos homens. Nessa perspectiva, a política se revela o verdadeiro e autêntico lugar de aclimação do ser do homem, pois é nela que a liberdade humana pode encontrar as condições de sua realização. A originalidade do projeto espinosista residiria, por conseguinte, “em considerar a política como uma instância que pode garantir as condições para o homem se libertar, para a razão se exprimir, e não como uma instância produtora da liberdade e tradutora da razão” (AURÉLIO, p. XXIII).

Ao tematizar a relação entre política e religião, Espinosa objetiva compreender a natureza humana a partir da dinâmica que move aquela relação e vai definindo os contornos do mundo do homem. Assim, ao ressaltar a dissociação entre Estado e Religião, o filósofo reivindica a separação entre fé e razão, filosofia e teologia. Se de um lado, temos a irracionalidade da superstição, da fé cega, da Teologia, da servidão; de outro, encontramos a caráter racional da verdadeira religião, da Filosofia, da liberdade. O *TT-P* configura-se, dessa maneira, o registro singular de um pensamento que visa promover a autonomia humana pelo exercício da razão e pela defesa incondicional da verdade, libertando o homem do jugo da esperança e do medo<sup>3</sup> – signos da superstição, da ignorância e da servidão.

Se se trata, portanto, de encetar uma discussão acerca da autonomia e da liberdade humana, há que se empreender uma revisão da *lei*. E se o horizonte, aqui, está circunscrito no âmbito da política e da religião, é preciso

<sup>3</sup> “O medo”, afirma Espinosa, “é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição” (*TT-P*, p. 6). Mais adiante ele declara: “Se esta é a causa da superstição, há que concluir, primeiro, que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos (digam o que disserem os que julgam que ela deriva do fato de os mortais terem todos uma ideia qualquer, mais ou menos confusa, da divindade); em segundo lugar, que ela deve ser extremamente variável e inconstante como todas as ilusões da mente e os acessos de furor; e, por último, que só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provêm da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente” (*TT-P*, p. 7).

reinterpretar a *lei* tal como ela se configura não só como ordem absoluta, *lei divina*, mas, sobretudo, como autodeterminação do ordenamento humano. Espinosa empreende essa tarefa a partir de uma análise da Bíblia. A Escritura Sagrada seria, aos olhos do filósofo, o mais exemplar discurso acerca da *lei* considerada em toda a sua amplitude e ambiguidades. Por conseguinte, uma reinterpretação do texto bíblico não visa desautorizar o que nele vem escrito; antes, pelo contrário, pretende reinscrever a palavra-lei assinalando seu sentido imanente e reinstalá-la no seu devido lugar. A hermenêutica espinosista se concentraria, portanto, não na busca da verdade do texto, mas na determinação do seu verdadeiro sentido. Ou seja, é preciso compreender e revelar o que a Escritura diz, e não se o que tudo o que ela diz é sempre verdadeiro e divino. Ou, ainda, a despeito da particularidade do registro bíblico, é preciso assinalar seu elemento de universalidade. A preocupação do filósofo segue na direção de perscrutar a dinâmica das opiniões que geraram o discurso e, a partir daí, encontrar o núcleo comum, universal e certo que o legitima como *palavra divina revelada aos homens*. Trata-se de lapidar o texto bíblico, retirando dele todo artifício humano resultante de opiniões que se pretendem verdades reveladas, mas que não passam de frutos da imaginação. Opiniões estas das quais a maioria dos filósofos lançam mão e as tomam como sendo de origem divina, portanto, expressão da mais pura e irrefutável verdade. Ocorre que o exame que tais filósofos fazem da Escritura Sagrada e a maneira como a compreendem, longe de promoverem a concórdia, engendram controvérsias, alimentam ódios e geram conflitos, descaracterizando a verdadeira religião e colocando em risco a segurança do Estado.

Assim, diante do mundo de aparências que vigora em torno daqueles que professam a religião universal e se julgam possuidores da luz divina, diante dos preconceitos, do desprezo e do falso juízo que eles dirigem àqueles que exercem o livre pensamento, taxando-os de impiedosos, diante da degradação dos cultos religiosos, cuja superficialidade só fizeram reduzir a fé a credulidades, diante das vãs especulações e das interpretações equivocadas no que diz respeito à *palavra revelada*, em suma,

foi considerando esse estado de coisas que Espinosa se propôs a reler a Bíblia. “Refletindo sobre tudo isso (...)”, diz ele, “fiquei seriamente decidido a empreender um exame da Escritura, novo e inteiramente livre, recusando-me a afirmar ou a admitir como sua doutrina tudo aquilo que dela não ressalte com toda a clareza” (*TT-P*, p. 11).

## II

No Capítulo VII “*Da Interpretação da Escritura*”, Espinosa retoma sua crítica aos teólogos, acusando-os de subverterem os textos sagrados, preocupados que estão em manter e reforçar sua autoridade perante o vulgo. Para tanto, procuram corroborar suas próprias fantasias e opiniões; e o fazem, segundo nosso filósofo, sem escrúpulos e sem temerem o risco de cometerem algum sacrilégio contra o próprio Deus. Eles alteram o sentido do Livro Sagrado, “fazendo passar por palavra de Deus as suas próprias invenções” (*TT-P*, p. 114). Cumprir evitar enredar-se nessa teia, “sair de tais confusões, libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos” (*TT-P*, p. 115). Ora, enquanto não soubermos *como* ler a Escritura, para, enfim, compreendermos seu verdadeiro ensinamento, corremos a risco de sermos vítimas da ambição dos teólogos e cúmplices de seus crimes. É na sequência dessas estimações que o filósofo passa à exposição de sua hermenêutica bíblica, a qual, segundo ele, seria “o verdadeiro método para interpretar a Escritura” (*TT-P*, p. 115).

A correta interpretação da Bíblia traria, ela mesma, um resultado salutar, qual seja: a separação entre Razão (Filosofia) e Fé (Teologia). E porque está revestida de um caráter eminentemente político, a abordagem dessa problemática, da maneira como proposta por Espinosa, não só compatibiliza a liberdade de pensamento com a liberdade de crença, como é compatível também com uma sociedade livre, segura e próspera<sup>4</sup>. Então, ao estimarmos os

<sup>4</sup> A liberdade de pensamento e de expressão seria, nesse sentido, condição de possibilidade de uma República Democrática. A repressão, a intolerância e a opressão, ao contrário, trazem a guerra e dissolvem a unidade dos agrupamentos humanos, ou ainda, desfazem o élan que inspira os homens à totalidade da natureza.

argumentos defendidos pelo filósofo, observamos que o livre exercício da razão, no âmbito teórico, e a prática da justiça e da caridade, no terreno da *praxis*, quando efetivamente atuam em seus respectivos campos, longe de representarem a dissolução do Estado, garantem a preservação da paz e favorecem a virtude piedosa. É por isso que, de acordo com Espinosa, “a Escritura deixa a razão em absoluta liberdade e não tem nada em comum com a Filosofia, assentado, pelo contrário, cada uma delas nas suas bases” (*TT-P*, p. 12). Daí a necessidade de uma análise imanente da Escritura. Pois, se esta é objeto de disputa e cujo conteúdo fomenta as mais esdrúxulas versões, tornando-se, por conseguinte, o núcleo dos conflitos religiosos e das contendas teológico-filosóficas, os quais se transmutam em luta pelo poder e causam a desordem social; ou seja, se é na Bíblia Sagrada que estão os fundamentos da legitimação do poder, então, compreendê-la significaria descortinar os limites da autoridade, da servidão e medo, ao mesmo tempo em que permitiria revelar as possibilidades de uma vida social justa e livre.

Mas em que consiste este método inovador e revelador proposto por Espinosa? Em linhas gerais, e nas palavras do próprio filósofo,

[...] o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores (*TT-P*, p. 115-116).

Uma breve apreciação do excerto acima poderia no conduzir ao seguinte raciocínio: se não há diferença entre o método de interpretação da natureza e o método de interpretação da Bíblia, como a hermenêutica bíblica criada por Espinosa pode ser encarada como ferramenta capaz de demarcar a separação entre Filosofia e Teologia? Bem, há que se considerar a sutileza do argumento e situá-lo em seu contexto. Poder-se-ia dizer que o *método* é o mesmo tanto no que

respeita à investigação das coisas naturais quanto no que se refere às coisas reveladas; porém, o *conteúdo* que é objeto de apreciação e análise é de natureza completamente distinta. Grande parte da Escritura é composta de profecias, de revelações, de histórias que falam de milagres, mas nem por isso, como muitos estimam, excedem os limites do nosso entendimento. Nesse sentido, tais profecias, histórias e milagres nela narrados podem ser explicitados pela luz natural. O método em questão, como ressalta Espinosa, “não exige nenhuma luz para além da luz natural” (*TT-P*, p. 132). No entanto, como a mente humana, enquanto sede da luz natural, “contém em si a natureza de Deus e dela participa” (*TT-P*, p. 17), sendo a principal causa da revelação divina, e como o conhecimento natural “depende exclusivamente do conhecimento de Deus e dos seus eternos decretos” (*TT-P*, p. 16), então, o conhecimento da Natureza (ou o conhecimento da ideia de Deus) só pode ser deduzido por meio do intelecto humano, que se compõe de princípios e ideias (e não de histórias e fatos, sejam reais ou inventados).

Pelo exposto acima, nota-se que há coisas que são próprias da Bíblia, e o conhecimento delas deve ser extraído unicamente da própria Escritura Sagrada (Cf. *TT-P*, p. 117), “do mesmo modo que o conhecimento da natureza se investiga na própria natureza” (*TT-P*, p. 116). Disso resulta que não devemos confundir aquilo que é da ordem do sagrado e objeto de fé com aquilo que é da ordem da Natureza e objeto de puro pensamento. E devemos evitar essa confusão para que não incorramos em erro e tomemos por revelação divina o que é apenas mera opinião ou fruto da imaginação profética<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Procurar a sabedoria e conhecimento das coisas naturais e espirituais nos livros proféticos é enveredar por uma via, no mínimo, equivocada. É digno de nota que os homens de grande sabedoria não foram profetas (ou seja, não tiveram o dom de profecia), mas homens rústicos e alheios a qualquer ciência, e mesmo algumas mulheres, os quais tinham uma vívida capacidade imaginativa, eram portadores daquele dom. Os profetas desenvolveram a imaginação, ao passo que os sábios, cultivaram a luz natural (Razão). Segundo Espinosa, “aqueles que sobressaem pela imaginação são menos aptos para compreender as coisas de maneira puramente intelectual; em contrapartida, os que sobressaem mais pelo intelecto e o cultivam superiormente, possuem uma capacidade de imaginar mais temperada, mais regrada, e como que a refreiam para que assim não se misture ao intelecto” (*TT-P*, p. 32).

Espinosa reconhece que a profecia porta um sentido, isto é, o conhecimento revelado é portador de uma *certeza*<sup>6</sup>. No entanto, o acesso a essa revelação não se dá de forma imediata, por meio de processo auto-reflexivo no qual o espírito extrai da natureza da mente a verdade clara e distinta<sup>7</sup>, mas somente a fé nos concede a graça de participar da revelação profética. Esta nos é apresentada pelo profeta, o intérprete das coisas que Deus revela para os que não são capazes de ascender ao conhecimento divino. Ressaltemos que o profeta não é um ser privilegiado. Eles, diz Espinosa, não são homens “dotados de uma mente mais perfeita mas sim de uma capacidade de imaginar mais viva, conforme as narrativas da Escritura abundantemente ensinam” (*TT-P*, p. 32). O dom da profecia seria, assim, marcado fundamentalmente por essa vivacidade da imaginação. Ocorre que, pelo fato de a imaginação não ser uma faculdade cognitiva perfeita e carecer de elementos para envolver por si mesma uma certeza, a certeza profética (profecia que é *fruto da imaginação mais viva*) demanda algo mais, além da própria revelação, que confira objetividade ao que está sendo revelado. “Daí que os profetas”, assevera Espinosa, “não tivessem a certeza da revelação de Deus através da própria revelação, mas sim através de qualquer sinal (...)” (*TT-P*, p. 33). Ademais, “a certeza que os profetas obtinham

<sup>6</sup> O filósofo define assim a profecia: “Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelado por Deus aos homens” (*TT-P*, p. 15).

<sup>7</sup> Ao distinguir o conhecimento profético do conhecimento natural, Espinosa enfatiza que: “Como a nossa mente, só pelo fato de conter em si a natureza de Deus e dela participar, tem o poder de formar certas noções que explicam a natureza das coisas e nos ensinam a conduzir na vida, poderemos afirmar que a primeira causa da revelação divina é justamente a natureza da mente enquanto faculdade do conhecimento natural. Porque tudo o que conhecemos clara e distintamente é a ideia de Deus (conforme indicamos) e a natureza de quem no-lo dita, não por palavras, mas de uma forma ainda mais excelente e adequada à natureza da mente, como, sem dúvida, sabe por experiência própria todo aquele que alguma vez experimentou a certeza do entendimento” (*TT-P*, p. 17). Ora, o conhecimento profético, por ser de uma natureza distinta daquela que caracteriza a certeza do entendimento, possui outros princípios causais e outros mecanismos mediante os quais Deus nos revela aquilo que ultrapassa os limites do nosso entendimento e mesmo aquilo que não o ultrapassa (Cf. *TT-P*, p. 17).

pelos sinais não era matemática (ou seja, resultante da necessidade da percepção da coisa percebida ou vista), mas *apenas moral* [grifo nosso], e como os sinais não se destinavam senão a persuadir o profeta, resulta que eles eram adaptados às opiniões e à capacidade de cada um, de tal maneira que o sinal que dava a esse profeta a certeza de sua profecia podia não convencer minimamente um outro que estivesse imbuído de opiniões diferentes” (*TT-P*, p. 35).

Mas diante desse caráter variável e impreciso das profecias, uma vez que elas dependiam das opiniões, do temperamento, da imaginação dos profetas, além de se conformarem às qualidades estilísticas destes, à sua cultura, à eloquência de cada um, enfim; dadas essas flutuações, o que poderia levar os outros homens a acreditarem que se tratava ali de uma revelação divina, de um ensinamento certo e seguro? Segundo Espinosa, toda certeza profética tem como fundamentos: 1. a nitidez das coisas imaginadas pelos profetas e por estes reveladas; 2. um sinal; e 3. por último, e acima de tudo, a única coisa que movia os profetas era a justiça e a caridade (Cf. *TT-P*, p. 34-35). Sendo assim, as representações proféticas mais autênticas são aquelas que ensinam a justiça e o bem. Nesse sentido, “apenas somos obrigados a acreditar nos profetas quando se trata daquilo que é a finalidade e a substância da revelação; quanto ao resto, cada um é livre para acreditar conforme lhe aprouver” (*TT-P*, p. 48). A Bíblia nos exorta a praticar o bem, a sermos virtuosos, piedosos, justos e amorosos, em suma, a certeza profética se mede pela exortação da prática da justiça e da caridade: devemos amar Deus e ao próximo. Se esse é o núcleo comum, cujo sentido de universalidade (moral) parece explícito; se esse sentido é verdadeiro no que respeita à vida prática e à caridade; então, é salutar que acreditemos nas declarações, nas recomendações, nas narrativas, nas profecias que são portadoras dessa *certeza moral*<sup>8</sup>. No mais, porque as questões

<sup>8</sup> Podemos encontrar na abordagem hobbesiana da relação entre política e religião, algo parecido a estas alegações de Espinosa. Para Hobbes, “cabe ao homem sensato só acreditar naquilo que a justa razão lhe apontar como crível. Se desaparecesse este temor supersticioso dos espíritos, e com eles os prognósticos tirados dos sonhos, as falsas profecias, e muitas outras coisas (**CONTINUA**)”

filosóficas ou puramente especulativas não estavam adaptadas à inteligência (ou à imaginação) dos profetas, nem tampouco condizia com os critérios da palavra revelada, seria inócuo buscar na Bíblia o conhecimento das coisas naturais e espirituais. E quando o que está em jogo é o exame dos textos proféticos na busca do sentido da Escritura, é preciso evitar sempre a ingerência do nosso raciocínio, uma vez que “ele assenta nos princípios do conhecimento natural” (TT-P, p. 118). Mais uma vez temos aí, através da análise da Profecia e dos Profetas, e considerando o método de interpretação da Bíblia traçado por Espinosa, elementos que apontam para uma dissociação entre Filosofia e Teologia. Ficaria, assim, assegurada a liberdade de pensamento e expressão, de opinião e de crença.

### III

Ou outro aspecto que merece ser destacado diz respeito à noção de *lei* ou, ao menos, às ambiguidades do termo. O Capítulo IV do TT-P, intitulado “Da lei divina”, é dedicado a essa questão, da qual trataremos brevemente.

O autor da *Ética* apresenta algumas nuances que, segundo ele, a definição de *lei* comportaria. Assim, pela palavra *lei* em sentido geral e absoluto, devemos entender “aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agir sempre de uma certa e determinada maneira” (TT-P, p. 66). Todas as coisas seriam, nessa perspectiva, determinadas por *leis universais*, seja no tocante à sua existência, seja atinente às ações dos indivíduos. Mas Espinosa distingue uma *lei que é determinada pela ordem natural* de uma *lei que depende da decisão humana*, afirmando que a primeira deriva necessariamente da própria natureza, enquanto a segunda depende da *livre* decisão dos homens. Estes, no curso da vida em sociedade, prescrevem leis tendo em vista a segurança e a comodidade da vida. Daí se impor a seguinte definição: *lei* significará, portanto, “uma regra de vida que o homem prescreve a si e aos outros em função de

um determinado fim” (TT-P, p. 67). Essas regras, ou mais precisamente o *direito*, podem ser respeitadas ou não, sendo o homem, por conseguinte, livre para se autodeterminar. Neste ponto, isto é, considerada a *lei* em seu sentido específico, como regra de vida, evidencia-se mais uma distinção, a saber: entre a *lei humana* e a *lei divina*. Afirma Espinosa: “Por lei humana, entendo uma regra de vida que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da coletividade; por lei divina, entendo uma regra que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus” (TT-P, p. 68). A *lei humana* possui um caráter coercitivo, na medida em que, para conter o vulgo e fazê-lo obedecer ao que lhe é determinado, os legisladores se valem de promessas para aqueles que a defendem ou de ameaças e punições para os que a violam (Cf. TT-P, p. 68). A *lei divina*, ao seu turno, porque envolve um amor incondicional a Deus, só a segue quem realmente o ama. E só ama verdadeiramente a Deus quem o conhece, assim como, só o conhece verdadeiramente quem o ama (Cf. TT-P, p. 70). Daí que a regra de vida cuja finalidade segue na direção do amor e do conhecimento de Deus se denomina *lei divina*.

Nossa felicidade, nosso soberano bem, em suma, nossa perfeição, dependem do conhecimento de Deus, pois sem o Ser Supremo nada pode existir. Sendo assim, a verdadeira finalidade da vida consiste na busca do conhecimento de Deus. Ora, se “todas as coisas que existem na natureza implicam e exprimem a ideia de Deus na proporção de sua essência e da sua perfeição”, então, “quanto mais conhecemos as coisas naturais, maior e mais perfeito conhecimento adquirimos de Deus” (TT-P, p. 69). Considerando que o Entendimento é a fonte da verdadeira vida e a melhor parte do nosso ser, aqueles que o cultivam são os que participam efetivamente da suprema felicidade, porque amam “acima de tudo o conhecimento intelectual de Deus” (Cf. TT-P, p. 69). Segundo Espinosa: “Sendo o amor de Deus a suprema felicidade, a beatitude do homem, o fim último e o objetivo de todas as suas ações, só segue a lei divina quem procura amar a Deus, não por temer o castigo nem por amor de nenhuma outra coisa, sejam prazeres, fama, etc., mas apenas porque conhece a Deus,

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 8) dele decorrentes, graças às quais pessoas ambiciosas e astutas abusam da credulidade de gente simples, os homens estariam muito mais bem preparados do que agora para a obediência civil” (HOBBS, 1979, p. 14).

ou seja, porque sabe que o conhecimento e o amor de Deus são o bem supremo” (TT-P, p. 70). Mas se estimarmos “que um tal bem é de natureza especulativa e intelectual”, somente os sábios e filósofos, ou melhor, somente os que se dedicam à perfeição do entendimento e ao cultivo da razão estão aptos a alcançarem a beatitude. Sendo assim, estaria o vulgo condenado desde sempre? Como, então, garantir a *salvação dos ignorantes*? Quais as condições que tornam possível a beatitude dos que não são sábios e não se dedicam ao conhecimento intelectual de Deus?<sup>9</sup>

Retomemos, aqui, nosso fio condutor: a Escritura. Espinosa alega que, apesar mesmo de seu caráter particular e sendo ela destinada a um determinado povo, a lei de Moisés pode ser tomada como *lei divina* (Cf. TT-P, p. 70). Contudo, a divindade da lei mosaica não se deve ao fato de ela representar uma regra de vida que nos orienta na direção do conhecimento e do amor de Deus, mas apenas porque “ela foi sancionada pela luz profética” (TT-P, p. 70)<sup>10</sup>. Mas a obediência à lei conduziria os homens à salvação? Matheron assinala que Espinosa se confessa incapaz de demonstrar que a simples obediência levaria os homens à salvação e que ninguém jamais deu alguma demonstração disso, embora reconheça que o dogma fundamental sobre o qual se assenta a Lei Revelada, qual seja, a prática da justiça e da caridade, pode lhes servir de uma *certeza moral* (Cf. MATHERON, 1971, p. 149). As seguintes palavras do filósofo referendam as considerações do intérprete:

[...] se não podemos demonstrar pela razão a verdade ou falsidade do princípio fundamental da teologia, segundo o qual os homens se salvam apenas pela obediência, poder-se-á objetar-nos: por que é que acreditamos então nesse princípio? (...) A minha resposta é que admito absolutamente que esse dogma fundamental da teologia não pode ser

<sup>9</sup> Para um aprofundamento do tema acerca da salvação dos ignorantes, consultar a obra “*Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza*”, de Alexandre MATHERON, em especial o Capítulo III “*Le Salut des Ignorants*”. (a referência completa se encontra nas Referências Bibliográficas).

<sup>10</sup> Nosso filósofo é enfático ao afirmar que “os israelitas não conheceram quase nada acerca de Deus, embora ele se lhes tenha revelado (...)” (TT-P, p. 45).

investigado pela luz natural ou, pelo menos, não houve ainda ninguém que o demonstrasse, pelo que a revelação foi extremamente necessária; no entanto, nós podemos usar a faculdade de julgar para abraçarmos, pelo menos com uma certeza moral, aquilo que foi revelado (TT-P, p. 229-230).

A Escritura, ou melhor, a lei divina subjacente ao texto sagrado tem, portanto, uma finalidade: conduzir os homens, na medida do possível, a uma vida de paz e felicidade. Pela prática das boas ações, pela prática do amor a Deus e aos semelhantes e, fundamentalmente, pela graça concedida por Deus aos mortais, os homens se sentem consolados e se fiam na certeza da salvação pela fé. Os ensinamentos da Escritura não passam de lições de obediência (Cf. TT-P, p. 215). Seja a obediência às leis de Moisés, como no caso dos judeus; seja a simples e genuína fé em Deus e a conseqüente adoração a ele, conforme a doutrina evangélica. A Lei Revelada ensina e recomenda a obediência. Porém, o único ensinamento, isto é, a única recomendação digna de ser obedecida é o *mandamento do amor*. “Todo aquele que ama o próximo como a si mesmo porque Deus manda é realmente obediente e feliz segundo a lei (...)” (TT-P, p. 216). Segundo Espinosa, eis aí o único mandamento a que somos obrigados a aderir, porque constitui critério e fundamento de toda fé católica.

O princípio da prática da justiça e da caridade para com o próximo é a verdadeira regra capaz de tornar possível uma vida de paz e concórdia entre os homens. Fiéis são aqueles cujas obras são justas e piedosas, aqueles que “espalham a justiça e a caridade”; ao passo que os ímpios são aqueles que, com seus ensinamentos e suas opiniões distorcidas, incitam os homens “à insubmissão, ao ódio, às dissensões e à cólera” (Cf. TT-P, p. 222). Nesse sentido, a fé, ou a Teologia, nada tem a ver com a Filosofia, uma vez que aquela se atém a questões de ordem prática, se ocupa das ações que se determinam por regras de prudência ou por princípios de piedade e amor; a Filosofia se ocupa da verdade, se atém a problemas de natureza teórica. “A fé, portanto,” segundo Espinosa, “concede a cada um a máxima liberdade de filosofar, de tal modo que se pode, sem cometer nenhum crime, pensar

o que se quiser sobre todas as coisas” (Cf. *TT-P*, p. 222). A razão e a Filosofia reivindicam o reino da verdade e da liberdade. A fé e a teologia reinam em outro domínio: o da moralidade e da obediência. Pela Filosofia, iluminados pela luz natural da razão, nós conhecemos a Deus e o amamos de uma maneira excelente e perfeita, alcançando, assim, a Suprema Beatitude. Mas a religião também tem sua utilidade, pois “uma vez que não podemos compreender pela luz natural que a simples obediência é uma via para a salvação, e uma vez que a revelação ensina acontecer assim por uma singular graça de Deus impossível de atingir pela razão, segue-se que a Escritura veio trazer aos mortais uma enorme consolação” (*TT-P*, p. 233). A Escritura não ensina questões filosóficas; nem a Filosofia, tampouco, deve adaptar ao seu pensamento os ensinamentos proféticos. Assim, atuando em sua esfera própria, separadas que estão pela natureza do objeto com que cada uma lida, Filosofia e Teologia podem conviver de maneira harmônica, para o bem e a segurança do Estado.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, Diogo Pires. *Introdução ao Tratado Teológico-Político.* In: ESPINOSA, Baruch. ***Tratado Teológico-Político.*** Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA, Baruch. ***Tratado Teológico-Político.*** Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. ***Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil.*** Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (“Coleção Os Pensadores”)

MATHERON, Alexandre. ***Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza.*** Paris: Aubier Montaigne, 1971.



# AMOR COMO CARIDAD Y HOMBRE LIBRE QUE ESTÁ MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL: APUNTES PROBLEMÁTICOS EN TORNO A LAS DOCTRINAS DE SPINOZA Y NIETZSCHE

JOSÉ EZCURDIA \*

Spinoza, bien iniciada la *Ética*, señala que Dios o la sustancia se constituye como causa inmanente, esto es, como una causa que se afirma como tal, en la medida que se encuentra no parcial, sino totalmente presente en su efecto, a saber, la naturaleza. Dios se identifica con la naturaleza, en la medida que ésta aparece como su ámbito expresivo y constitutivo.<sup>1</sup>

\* Doctor en filosofía por la UNIVERSIDAD DE BARCELONA. DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA. UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO.

<sup>1</sup> Cfr., Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1975, p. 171, donde este autor señala los nexos históricos de la expresión y la inmanencia, en función de la determinación de su forma y relación en el pensamiento de Spinoza. Al respecto señala: “La idea de expresión rinde cuenta de la verdadera actividad del partícipe, y de la posibilidad de la participación. Es en la idea de expresión, que el nuevo principio de la inmanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad de lo múltiple [...] Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios [...] que es el ser o del Uno que es” Deleuze sitúa la noción de *explicatio* en el pensamiento de Spinoza en la línea de un concepto de emanación neoplatónica que ha evolucionado hacia la inmanencia. Dios como causa, aparece no parcial, sino totalmente en su efecto. El efecto no resulta, así, como una degradación de la causa, sino como la expresión en la que se constituye como tal. Spinoza, al adoptar la noción de inmanencia, al mismo tiempo que se adhiere a la tradición neoplatónica, la renueva y le otorga una nueva orientación. Cfr., *Op. cit.* P. 15: “En cuanto a la emanación, es cierto que de ella, al igual que de la participación, se hallarán trazas en Spinoza. Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que [Spinoza] tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la emanación, incluso si ambos temas coexistían [...] Es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa inmanente”.

Spinoza nos dice al respecto:

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él [...] Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí [...] Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.<sup>2</sup>

Spinoza, a partir de la noción de causa inmanente, corta de raíz una tradición metafísica en la que la figura de la trascendencia aparecía como principio para ordenar los planos tanto de la teoría del conocimiento, como de la ética. Nuestro autor, al hacer de Dios causa inmanente restituye a la naturaleza –y con ésta al hombre– una autonomía ontológica que le había sido escamoteada por su determinación como forma subordinada justo a un principio trascendente: ya sea como creación, emanación o partícipe, la metafísica de la trascendencia no reconoce en la naturaleza y el hombre mismo un poder y una forma propias, que se constituyan como horizonte de su determinación. Spinoza, con base en la noción de inmanencia, planta cara a la tradición aristotélico-tomista y al conjunto de la filosofía escolástica, para sentar uno de los pilares fundamentales de una modernidad en la que la naturaleza cobra una total sustancialidad y en la que el hombre se levanta como corazón de la naturaleza misma. Analizar las profundas y variadas consecuencias que representa la inflexión de la doctrina spinoziana en la filosofía moderna es una empresa fuera de nuestros alcances, tan sólo realizaremos una serie de apuntes problemáticos en relación al parentesco

<sup>2</sup> Spinoza, *Ética*, I, XVIII y Dem.

de los planteamientos que ésta encierra con el pensamiento de Nietzsche, quien, como el propio Spinoza, hace de una metafísica inmanentista en la que la afirmación de la vida aparece como fundamento de la creación del valor y de la verdad, el principio de una crítica a la cultura.

Revisemos algunas concepciones de Spinoza para profundizar en estas reflexiones. Spinoza nos dice en la *Ética*:

Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apeteceamos ni deseamos, porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteceamos y deseamos.<sup>3</sup>

Para Spinoza el deseo es el motor de la afirmación de un sujeto que posee a la sustancia como causa inmanente. El sujeto afirma su forma en la medida que obtiene los objetos que colman su deseo, dando cumplimiento a la sustancia misma que en él se manifiesta y determina como tal: para Spinoza, el valor encuentra su sostén en la afirmación del sujeto en tanto *conato*, es decir, en tanto deseo que satisface la forma de Dios mismo o la sustancia como potencia y actividad. Según nuestro autor el sujeto aparece como principio de la fundamentación del valor moral. Dicho valor no se ve determinado por su presunta participación en una supuesta forma trascendente, ni es él mismo una forma trascendente. Spinoza, como decíamos, al hacer de Dios o la sustancia causa inmanente, identifica a Dios con la naturaleza y, en este sentido, el hombre, en tanto naturaleza, ve en su cabal afirmación el marco en el que el valor mismo cobra sentido y legitimidad. La noción de inmanencia, así, se resuelve como basamento de una teoría genética del valor moral que resulta puntualmente asimétrica a la forma misma del valor que se desprende de la metafísica de la trascendencia: el valor no existe independientemente del sujeto en un supuesto *Topos Uranos* o mente divina, sino que es resultado de un sujeto que al desenvolver su principio, Dios o la sustancia, se constituye

como marco en el que éste hace efectiva su articulación.<sup>4</sup>

La concepción spinoziana del valor moral va aparejada a una crítica de la definición de verdad como adecuación de la mente a la cosa, propia de un realismo epistemológico asociado a una metafísica de la trascendencia. Para Spinoza el sujeto es un modo del atributo pensante capaz de crear conceptos que poseen a la verdad como criterio intrínseco. La verdad radica en la forma de un sujeto que al poseer a la sustancia como fundamento inmanente, da lugar a los conceptos en los que se esclarece la estructura misma de la naturaleza: la interioridad entre la sustancia y el sujeto, es justo el horizonte en el que se hace inteligible la forma de una verdad autoevidente, que tiene precisamente en el sujeto su ámbito de formulación. El *autómata espiritual* spinoziano en este sentido, es el manantial de una verdad que no pretende dar cuenta de una idea trascendente para expresar la forma misma de lo real.

Spinoza nos dice en *La reforma del entendimiento*:

Esto es lo mismo que dijeron los antiguos, al afirmar que la verdadera ciencia procede de la causa al efecto, bien que nunca llegaron a concebir, que yo sepa, el alma con un agente que observa ciertas leyes al modo de un autómata espiritual; por eso y desde un principio, en cuanto nos ha sido posible, adquirimos un conocimiento de nuestro intelecto y de una norma tal de la verdadera idea que nos dé la seguridad de no confundirla con falsas o ficticias.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Cfr. Deleuze, *Ibidem*, p. 238: “¿Qué es el mal? No hay otros males que la disminución de nuestra potencia de actual y la descomposición de una relación. Aun la disminución de esta potencia de actuar no es un mal sino porque amenaza y reduce la relación que nos compone. Se retendrá, pues, del mal, la definición siguiente: es la destrucción, la descomposición de la relación que caracteriza a un modo. En consecuencia, el mal no puede suponerse sino del punto de vista particular de un modo existente: no hay bien ni mal en la Naturaleza en general, por hay lo bueno y lo malo, lo útil y lo perjudicial para cada modo existente. El mal es lo malo desde el punto de vista de tal o cual modo. Siendo nosotros mismos hombres, juzgamos el mal desde nuestro punto de vista, y Spinoza recuerda a menudo que habla de lo bueno y de lo malo considerando la exclusiva utilidad del hombre”.

<sup>5</sup> Spinoza, *La reforma*, p. 74.

<sup>3</sup> Spinoza, *Ética*, III, Prop. IX, Esc.

En la *Ética* señala:

En el escolio de la prop. XI de esta parte se ha explicado lo que es la idea de la idea; pero ha de notarse que la proposición anterior es bastante manifiesta por sí, pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica la suma certidumbre: en efecto, tener una idea verdadera no significa nada más que conocer una cosa perfectamente o sea, lo mejor posible; ni nadie, por cierto, puede dudar de esta cosa a no ser que crea que la idea es algo mudo, como una pintura sobre una tabla y no un modo de pensar, a saber, el entender mismo, y, pregunto, ¿quién puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda antes las cosa?, esto es, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de la cosa? Además, ¿qué puede ser más claro y más cierto como norma de la verdad, que la idea verdadera? Sin duda, así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí, y de lo falso.<sup>6</sup>

Para Spinoza la verdad aparece como expresión de un sujeto que en tanto modo del atributo pensante, puede dar cuenta de las leyes de la naturaleza que son tanto su principio inmanente, como de la naturaleza misma. La verdad presenta como decimos un carácter autoevidente, pues es la forma misma de la sustancia que en el sujeto se expresa y conquista su forma. El sujeto, al realizarse como registro expresivo de Dios, hace de su movimiento cognoscitivo, de la creación de conceptos que gozan de la guía del cartesiano método de la claridad y la distinción, el horizonte en el que la verdad cristaliza: la coherencia interna entre las ideas o la noción de *idea adecuada*, desplazan justo una adecuación del intelecto a la cosa característica de la filosofía escolástica. La propia interioridad Dios-naturaleza-sujeto se resuelve así como el fundamento ontológico de una teoría genética de la verdad que supone una radical autonomía epistemológica del sujeto.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Spinoza, *Ética*, II, Prop. XLIII y Esc.

<sup>7</sup> Cfr, Rousset, Bernard, “L’être du fini dans l’infini dans la philosophie de Spinoza”, en *Revue de philosophie*, 1986. p. 232 : “En resumen, según la ontología de la primera parte de la *Ética*, el ser infinito y único, en la infinidad de sus órdenes infinitos de existencia [atributos], es, según las modalidades infinitas de las determinaciones (CONTINUACIÓN)

Las concepciones de *La reforma* relativas al ‘autómata espiritual’ capaz de generar ideas adecuadas, como las propias reflexiones de la *Ética* sobre la centralidad del sujeto en la constitución del valor moral, ilustran los relieves de una crítica a una metafísica de la trascendencia en la que nociones como eminencia, analogía, participación, creación a partir de la nada, causa final, no hacen justicia a la forma de un sujeto que afirma su forma, precisamente al expresar a Dios o la sustancia que es su fundamento inmanente.

Estos planteamientos spinozianos que hemos esbozado, podemos afirmar, aparecen como los puntales de la crítica que Spinoza enarbola contra una serie de discursos de corte teológico-político en los que el argumento mismo de la trascendencia, se traduce en el resorte para incoar en el sujeto diversas afecciones pasivas e ideas inadecuadas y edificar, de esta manera, una moral heterónoma que corta de tajo todo ejercicio de autodeterminación. Pasiones tristes como la ciega obediencia, el miedo, la culpa, así como el rosario de ideas de la imaginación – pecado, caída, redención– que se derivan de la creencia irreflexiva sobre un Dios trascendente que juzga y castiga, y que es capital simbólico de una casta social y sacerdotal determinada, son para Spinoza objeto de examen, crítica y denuncia. Spinoza descalifica la negación que realiza el hombre de la afirmación de su propio principio vital –precisamente Dios o la sustancia en tanto causa inmanente– justo al hipotecar su

(CONTINUACIÓN DE LA NOTA 7) de su existencia [leyes], en las modalidades finitas de su ser que son las concreciones [modos], extrínsecamente determinadas, pero capaces de recibir determinaciones intrínsecas, de las modalidades infinitas de determinación. En este edificio impresionante no hay mediación que encontrar, porque no hay mediación que buscar; no hay mediación, por que las relaciones de los términos no son relaciones entre los seres, sino relaciones del ser en el ser, sus órdenes de existencia y sus modalidades de existencia, sus leyes infinitas y su concreción en lo infinito; es precisamente esto lo que significa la determinación de una sustancia una y única, al mismo tiempo que infinita, la reducción de las sustancias cartesianas [extensión y pensamiento] al ser atributivo, la reducción de los individuos sustanciales al ser modal, y la promoción de las leyes de la naturaleza al rango de modos eternos; es por esto también que el ser de lo finito en lo infinito, en su ser real, positivo y activo, no es un ‘participar’, sino un ‘ser parte de’.

existencia misma a la participación en un más allá que tiene como gestor a la propia jerarquía eclesiástica y sus variantes monárquicas. Spinoza, a partir de la noción de inmanencia, otorga al sujeto una autonomía moral y epistemológica que se constituye como un canto a la vida, en tanto una vida que se vive desde una radical suficiencia ontológica que tiene su fundamento en la forma de una sustancia que en el sujeto mismo encuentra su realización. El bien y la verdad son para Spinoza manifestación de una vida que se vive desde el ejercicio de una autonomía ontológica, epistemológica y moral. Éstos no aparece como formas que se sitúen en un presunto más allá y que por añadidura para ser aprehendidas exijan al sujeto su propia negación.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

*El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.*

El hombre libre, esto es, el que vive según el sólo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo a la muerte, sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar la propia utilidad, y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida.<sup>8</sup>

Para Spinoza no es el temor a un castigo o la esperanza de una recompensa, el principio a partir del cual el sujeto ha de afirmar su forma. No es a partir de ninguna forma de autonegación epistemológica o moral que el hombre ha de dar cabal promoción a su fundamento inmanente. El sujeto para Spinoza practica la libertad en el plano de una inmanencia desde la que reconoce en toda figurada derivada del argumento de la trascendencia una mera idea de la imaginación, que al no responder a su propio carácter activo debe ser objeto de purga.

Quizá uno de los términos que mejor ilustran el detallado trabajo psicológico que Spinoza realiza en torno a la cuestión de la génesis del valor moral y sus implicaciones en el plano ético-político es el de 'servidumbre voluntaria'. La servidumbre voluntaria es para nuestro autor, digámoslo así, la interiorización

y reproducción refleja por parte del sujeto de una serie de valores e ideas inadecuadas que toda vez que lo conducen justo a su negación, se constituyen como el cimiento de un régimen político opresor. Spinoza desmantela los mecanismos psicológicos de una sociedad monárquica que aparece como correlato de un orden metafísico ordenado por la noción de trascendencia, en la que lo múltiple padece una profunda insuficiencia ontológica pues depende para de ser de su participación en lo Uno: la metafísica de la trascendencia es para Spinoza el marco más general donde se sitúa una servidumbre voluntaria por la que el hombre renuncia pasivamente a la promoción de su propia forma en aras del sostenimiento de una monarquía.

Spinoza apunta en el *Tratado teológico político*:

Porque, como ya lo hemos mostrado y discretamente observa Quinto Curcio, *no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a la muchedumbre*. Y ved, aquí, lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ora a adorar a los reyes como dioses, ora a detestarlos como azote de la humanidad.

Para obviar este mal se ha cuidado mucho de rodear de gran aparato y culto pomposo a toda religión, falsa o verdadera, para darle constante gravedad y producir en todos un profundo respeto; lo que, dicho sea de paso, ha hecho que entre los turcos toda discusión sea un sacrilegio, y en quienes el espíritu individual está tan lleno de prejuicios que no dejan sitio en él a la razón ni aun a la misma duda.

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano.<sup>9</sup>

Spinoza, a partir del concepto de inmanencia, desmonta la arquitectura psicológica en la que se sostiene la dominación política, abriendo un

<sup>8</sup> Spinoza, *Ética*, IV, Prop. LXVII.

<sup>9</sup> Spinoza, *Tratado teológico-político*, Int, 8, 9, 10.

espacio para repensar la génesis del valor y la verdad donde en última instancia tiene su satisfacción el ejercicio de la autonomía moral. Es en una capacidad de autodeterminación que aparece como corazón de la libertad donde tienen su fundamento el valor moral y la verdad, y no en la aceptación pasiva de una serie de normas que inclinan al sujeto a empujar el menoscabo de su propia naturaleza. Para Spinoza la servidumbre voluntaria es el mecanismo psicológico que se constituye como el sostén de una sociedad esclavizante que calca en su propia estructura la jerarquía que supone la metafísica de la trascendencia.

Es en este sentido que se hace inteligible la noción spinoziana de virtud. La virtud es precisamente la actualización de la forma del hombre, entendida ésta como la promoción de su vida y su potencia misma. La noción de virtud de Spinoza, no guarda ningún eco de una metafísica de la trascendencia en la que el sujeto tuviese en cuenta para su afirmación algún criterio ajeno a su propia naturaleza. La relación que el sujeto establece consigo mismo y con los objetos es fuente de virtud sólo en la medida que se endereza como dominio útil de la propia afirmación en la que éste se constituye como tal.

Spinoza subraya en la *Ética*:

Por virtud y por potencia entiendo lo mismo, esto es, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza.<sup>10</sup>

Asimismo apunta:

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar lo que le es útil, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está y, por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que es útil, esto es, su ser, es impotente. (*Ética*, IV, Prop. XX).

Para Spinoza la virtud es sinónimo de afirmación de la propia potencia. Ésta de ningún modo tiene su resorte a partir de lo que Spinoza denomina pasiones tristes e ideas de la imaginación, propias de una moral heterónoma que supone una separación del sujeto respecto de su propio principio inmanente. La concepción spinoziana

de virtud se desarrolla sobre el telón de fondo de un rechazo a una metafísica de la trascendencia y a una sociedad monárquica en el que lo verdadero y lo bueno como formas en sí, actúan como argumentos de la determinación de un sujeto que se le ve escamoteada su autonomía moral.

Ahora bien, aquí cabe subrayar que para Spinoza es justo la afirmación de la vida o potencia del hombre y sólo esta afirmación el principio capital del ejercicio de la libertad. En otros términos, la promoción de la vida aparece como núcleo mismo de la libertad, haciendo del valor moral un momento de dicha afirmación, más no el equivalente de su cumplimiento mismo: para Spinoza el acto libre se sitúa *más allá del bien y del mal*, pues éste manifiesta la satisfacción de Dios como causa inmanente, como un Dios que es causa de sí, justo al dar lugar y producir a la propia naturaleza. La actividad del hombre toda vez que da lugar al valor moral, lo desarbola interiormente, pues su actividad misma es la forma de Dios que en tanto causa inmanente como hemos señalado se constituye el expresarse en el hombre mismo.

Spinoza ilustra estos planteamientos al señalar el hipotético caso de un hombre que no viese nunca minada la afirmación de su conato por una alteridad determinada, no conociese entonces la finitud, el miedo y la tristeza que se le asocian a ésta, ni las nociones de bien y mal que aparecen como los conceptos correlativos en los que dichas pasiones se desdoblan. El hombre libre está más allá del bien y del mal, pues su libertad misma es expresión de su principio que en tanto causa inmanente se realiza como vida y potencia, como una intensidad sostenida que no reconoce alteridad ninguna que mine su forma y sea el horizonte para determinar la propia forma del valor moral:

Spinoza nos dice en la proposición LXVIII de la *Ética*:

*Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras continuaran siendo libres.*

He dicho que es libre aquel que es guiado por la sola razón; por tanto, el que nace libre y permanece libre, no tiene sino ideas adecuadas y, por ende, no tiene ningún concepto del mal y, por consiguiente, tampoco del bien.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Spinoza, *Ética*, IV, Def. VII.

<sup>11</sup> Spinoza, *Ética*, IV, Prop. LXVIII y Dem.

En el escolio de esa misma proposición Spinoza amplía estas reflexiones al señalar la condición de Adán en el Paraíso, que al expresar inmediatamente el poder de Dios, al ser él mismo la vida y el poder de Dios, se sitúa en el plano digamos de una supramoralidad que trasciende los términos del bien y del mal, haciendo de la libertad sinónimo de la afirmación de su esencia:

Y esto, como lo otro que acabamos de demostrar, es lo que parece significar Moisés en la historia del primer hombre. En ella, en efecto, no se concibe ninguna potencia de Dios que aquella con la que creó el hombre, esto es, la potencia con la cual miró solamente por la utilidad del hombre; y en tal sentido cuenta que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal y que tan pronto comiera de él, al punto más bien temería a la muerte que desearía vivir.<sup>12</sup>

Para Spinoza el hombre libre se sitúa más allá del bien y del mal, pues hace de su libertad misma el despliegue de la vida que es su fundamento inmanente. El hombre libre no vive la vida en función del miedo a la muerte o de la esperanza de la obtención de un bien que se le ofrezca como recompensa, sino como un poder de existir que es la vida misma que hace valer su forma como afirmación. El hombre libre que actúa más allá del bien y del mal, florece para nuestro autor resquebrajando toda forma de servidumbre e impotencia, pues es la propia vida que no se tiene más que a sí misma como causa y fundamento.



Una vez realizadas estas consideraciones preliminares sobre la filosofía de Spinoza podemos preguntar: ¿Qué vínculos guarda la doctrina nietzscheana con los planteamientos spinozianos? ¿El superhombre nietzscheano, que juega, danza y ríe<sup>13</sup>, y que está más allá del bien

<sup>12</sup> Spinoza, *Ética*, IV, Prop. LXVIII, Esc.

<sup>13</sup> Al respecto, Cfr, Rivara Kamaji, Greta, 'Nietzsche, filósofo de la risa, la danza y el juego', en *Perspectivas nietzscheanas*, UNAM, 2003, p. 235: "Restaurar la acción creadora sobre el mundo debe incluir el poder de afirmar, sin ello no es posible abrirse a otra experiencia del ser, es por ello que Zaratustra insiste tanto en la (CONTINÚA)

y del mal, pues mira con la mirada del abismo ciego de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo, guarda afinidades profundas con el hombre libre de Spinoza? ¿Nietzsche es spinoziano? ¿La crítica que Nietzsche lanza contra el racionalismo filosófico y el cristianismo, contra el conjunto de la cultura occidental, es del mismo corte que la que Spinoza lanza contra la escolástica y una sociedad articulada en la servidumbre voluntaria?

Nietzsche nos dice contra los teólogos en *El Anticristo*:

Yo combato ese instinto que caracteriza a los teólogos: por todas partes he descubierto su impronta. Aquel por cuyas venas corre sangre de teólogo adopta ya de antemano frente a todo una postura falsa e insincera. Llama *fe* al *pathos* que emana de esa postura: el que cierra los ojos, de una vez para siempre, ante sí mismo para no tener que soportar la visión de una falsedad incurable.<sup>14</sup>

Para Nietzsche el teólogo realiza una operación psicológica peculiar, que se vertebra en un emplazamiento discursivo que conlleva al hombre a impulsar un sistemático desconocimiento de su propia forma en aras del sostenimiento de un proceso de autonegación: desde la perspectiva de Nietzsche el teólogo a través de la metafísica de la trascendencia impone a la vida que pulsa en el hombre un esquema o valor que daría cuenta de su cabal realización, cuando por el contrario ésta encuentra su afirmación efectiva en la creación del valor. El teólogo lleva a cabo una determinación perversa de la relación entre la vida y valor, en la medida que desconoce la preeminencia ontológica de la vida misma y la reduce a la estructura meramente formal de aquél, que de ningún modo hace justicia al despliegue creativo en el que ésta se constituye.

(CONTINUACIÓN DE LA NOTA 13) convertirse en poder de afirmar, de lo contrario, los valores podrían cambiar, ser sustituidos pero lo que no se erradica es la perspectiva nihilista de la que derivan.

¿Qué es lo que hace falta para Nietzsche? Precisamente la afirmación dionisíaca, es ésta la que convoca e invoca la risa, la danza y el juego ¿por qué? Porque jugar es afirmar el azar y del azar la necesidad. Bailar es afirmar el devenir y del devenir el ser. Reír es afirmar la vida."

<sup>14</sup> Nietzsche, *El Anticristo*, 9, 36.

Desde la perspectiva de Nietzsche el teólogo invierte los conceptos de lo verdadero y lo falso, haciendo de la verdad y el bien lo que niega la vida, y de lo falso y el mal justo la etiqueta para proscribir aquello que expresaría su forma productiva y creativa, su forma justo como principio de la verdad y el valor moral.

Nietzsche afirma al respecto:

Allí donde se da la influencia de los teólogos, el *juicio de valor* se encuentra trastocado, los conceptos de ‘verdadero’ y ‘falso’ se hallan necesariamente invertidos; se considera, así, ‘verdadero’ lo que más perjudica a la vida, y ‘falso’ lo que la eleva, acentúa, afirma, justifica y la hace triunfar.

El teólogo es para Nietzsche el gran prestidigitador, pues enarbola un discurso que en un golpe de mano coloca en el centro de la vida al concepto, esclerosando su propia forma creativa, para identificarla con el mal o la falsedad. El teólogo, justo a partir del argumento de la trascendencia, engeguece y censura al hombre libre con un concepto que toda vez que obstruye la afirmación misma de la vida que en él anida, termina negándola al colocarse como presunto horizonte de verdad.

Nietzsche critica la metafísica de la trascendencia y al cristianismo, pues le parece que éstos resultan la cristalización de una mala conciencia que no hace el esfuerzo por encarar y afirmar su principio vital, sino que se minimiza a sí misma al asumir pasivamente valores que son el principio de su empobrecimiento ontológico. Nietzsche critica al cristianismo su desprecio de la vida y de la voluntad de poder, en función del enaltecimiento de valores diversos como la humildad o la misericordia, como si estos condujeran a la aprehensión de supuestas esencias trascendentes. Estas concepciones se hacen expresas cuando Nietzsche señala que el teólogo no afirma la *nada de la voluntad* en tanto una voluntad que crea y destruye valores en un movimiento incesante, sino que promueve más bien una mera *voluntad de la nada* en tanto odio y resentimiento contra la vida misma: la supeditación de la vida al valor que lleva adelante el teólogo, señala Nietzsche, es el fundamento de un nihilismo estéril que aparece como alma

de un cristianismo que se impone sobre el hombre libre capaz de crear valores.<sup>15</sup>

Nietzsche apunta al respecto:

Y cuando los teólogos extienden la mano hacia el poder, a través de la conciencia, de los príncipes (o de los pueblos), no hay duda de lo que sucede: es la voluntad del fin, la voluntad nihilista la que trata de hacerse con el poder.<sup>16</sup>

Para Nietzsche el teólogo, al colocar el concepto y la verdad en el cielo, en la propia mente de Dios, otorga un fundamento metafísico a la negación de la vida, haciendo del cristianismo el principio de una cultura enferma y pusilánime, una cultura nihilista en la que el yugo de la mediocridad tutela la conciencia del hombre: según Nietzsche, Occidente se ha intoxicado con los productos de su propia pereza, pues no crea los valores que afirman la vida que es su fundamento, y por el contrario, se ha conformado con la propagación de una moral del rebaño en la que la aceptación pasiva de valores que niegan la vida misma, resulta el patrón tanto de la formación de la conciencia del individuo, como de la organización social.

<sup>15</sup> En relación con la cuestión del nihilismo Cfr, Granier, Jean, *Nietzsche*, Press Universitaires de France/CONACULTA/CRUZ ed, 1991: “El nihilismo sanciona la generalización de un fenómeno mórbido, la decadencia. En tanto que ésta permanece acantonada en ciertas capas sociales y en ciertas regiones del globo, no pone en peligro a la civilización humana; pero se convierte en azote terrible, cuando invade –como hoy en día según Nietzsche- el conjunto de clases de instituciones y de pueblos, para confundirse con la idea misma de humanidad.

A continuación y en ese mismo sentido Granier apunta: “El mismo Nietzsche ve en la decadencia una especie de enfermedad social, cuyos síntomas analiza con léxico de clínico. De acuerdo con su concepción filosófica de la vida como voluntad de poder, presenta su diagnóstico y encara los remedios. Cuando Nietzsche denuncia, para explicar la generalización de la decadencia misma, la dominación progresivamente lograda por los débiles sobre los fuertes, es necesario restituir a estos calificativos la significación filosófica que tienen; es decir, vincularlos a la voluntad de poder donde se marcan justamente las dos tendencias fundamentales y antagónicas, que la caracterizan. La paradoja que manifiesta la “enfermedad de la civilización”, de la que se ocupará también Freud pero con otros enfoques, confirma aquí que se trata, para Nietzsche, de una catástrofe concerniente a la interpretación filosófica de la vida en su naturaleza más íntima.”

<sup>16</sup> Nietzsche, *El Anticristo*, 9, 36.

Nietzsche crítica la caridad, que es el valor central del cristianismo. La caridad, señala, es justo la pérdida de contacto con la propia vida, con el fin de alimentar el engrandecimiento del otro, que es la deificación del débil, del enfermo, de aquel que no puede afirmar la vida misma: la caridad es para Nietzsche la elevación de la moral del débil a ley universal, ley que niega la vida y la salud, en tanto voluntad de poder que en un juego incesante crea y destruye valores.

La caridad para Nietzsche refleja incapacidad del cristianismo para afrontar el carácter afirmativo de la voluntad de poder, y se constituye como un botón de nuestra de una moral del resentimiento en donde la afirmación de la vida es proscrita y perseguida.

Nietzsche afirma en *Así habló Zaratustra*:

Os acercáis al prójimo con solicitud y alabáis con bellas palabras ese acercamiento. Pero yo os digo que vuestro amor al prójimo se debe a que os amáis mal a vosotros mismos. Os escapáis al prójimo huyendo de vosotros mismos y os empeñáis en considerar que ésa es una virtud, pero a mí no me engaña ese desinterés. ¿Qué si os aconsejo amar al prójimo? Más bien os aconsejo que huyáis del que tenéis más cerca y que améis al que está más lejos de vosotros.<sup>17</sup>

Nietzsche deplora en el hombre occidental la interiorización de una moral cristiana que a sus ojos es sinónimo de autonegación y degeneración de la voluntad de poder.<sup>18</sup> La incapacidad misma del cristianismo de hacer contacto con la propia vida se condensa en una caridad que privilegia

<sup>17</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 84.

<sup>18</sup> En relación a la concepción nietzscheana del cristianismo, Cfr, Fink, Eugene, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Universidad, 1996, p. 169: “Al cristianismo lo considera como “el enemigo mortal del tipo superior de hombre”, como la perversión sin más, como la corrupción de los instintos del hombre, como la religión de la contranaturaleza, que ha seducido a la filosofía Europa –ésta, dice, lleva en su venas sangre de teólogos– El concepto cristiano de Dios es uno de los más corrompidos conceptos de la divinidad que se han inventado en la tierra [...] El cristianismo es para Nietzsche la manifestación más poderosa en la historia universal de un extravío de los instintos sufrido por el hombre europeo, extravío que se presenta como el inventor de un transmundo ideal y como la desvalorización del verdadero mundo terreno. El cristianismo es para Nietzsche una forma de lo que él combate como ‘platonismo’.”

la pereza, el miedo, la desidia y el temor a la muerte, al esfuerzo y la vitalidad que acompaña a una conciencia sana. La ética nietzscheana es una ética aristocrática en la que la singularización producto de la afirmación de la vida, en modo alguno puede verse regulada por una moral heterónoma que diese lugar a una homogeneización social.

La caridad desde la perspectiva de Nietzsche no refleja el sano vínculo del hombre con la vida que es su principio, para elevarlo a una soledad que es creación, sino por el contrario, lo somete a un gregarismo que no es más que resentimiento y mediocridad, a una verdad que es la palabra del débil que reniega de la vida y se impone sobre el hombre libre que ríe con la risa y las mil danzas y transfiguraciones de la voluntad de poder.<sup>19</sup> Para Nietzsche el hombre libre encuentra en la soledad el sendero de una toma de contacto consigo mismo, que en ningún caso es resultado de una caridad que nutre la moral del rebaño.

Nietzsche apunta en *Así habló Zaratustra*:

iSolitario que recorres el camino que te lleva a ti mismo repara que ese camino pasa por ti mismo y por tus siete demonios! Te verás a ti mismo como un hereje, y una bruja, un hechicero, un loco, un escéptico, un impío y un malvado. Has de desear consumirte en tu propia llama; pues, ¿cómo te vas a renovar, si antes no quedas reducido a cenizas? Solitario que recorres el camino de todo hombre creador, te quieres crear un dios con tus siete demonios. Solitario que recorres el camino del que ama, te amas a ti mismo y por eso te desprecias como solo deprecian los que aman. El que ama quiere crear porque desprecia. ¿Qué sabe del amor el que no ha tenido que depreciar precisamente lo que amaba? Retírate a tu soledad, hermano, llevándote tu amor y tu crear; solo mucho

<sup>19</sup> Cfr, Rivara Kamaji, Greta, *Op. cit.*, p. 236: “Es aquí donde la trinidad “risa, danza y juego” con la que se pretende encontrar el rostro creador de la vida, tan buscado por Zaratustra, cobra su mayor significación en tanto posibilita la transvaloración como poder de destruir activamente los valores, como acción dionisiaca de destrucción que precede a toda construcción, de negación que precede a toda gran afirmación; negación que se ha convertido en impulso de afirmar, de decir si la vida de manera grandiosa, de manera eterna, negación que se convierte en acción, que se convierte en la alegría de la creación. La filosofía dionisiaca anuncia al filósofo artista.”

después irá detrás de ti la justicia renqueante. Retírate a tu soledad, hermano, y llévate tus lágrimas. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí y por ello perece.<sup>20</sup>

La soledad es para Nietzsche el espacio natural de la afirmación de la vida, en la medida que sustrae al hombre de la tiranía de un valor y una verdad que se sostienen por el resentimiento y el nihilismo preconizado por el hombre mediocre. La soledad es para nuestro autor expresión de un proceso de interiorización que se desdobra como creación que desquicia todo valor preexistente. El creador para Nietzsche se retira a su interioridad, pues la sociedad necesariamente se constituye como un dominio que no puede más que contaminar su poder creador. En este sentido la caridad, por su dimensión social, es para Nietzsche el veneno que enferma al hombre, hasta hacerlo renegar de su propia libertad.<sup>21</sup>

El logos platónico-aristotélico, el verbo cristiano, la razón moderna, en suma, el tejido lógico y simbólico en el que Occidente ha cifrado

su forma<sup>22</sup>, son para Nietzsche al andamiaje espiritual de la esclavitud, pues Occidente mismo no ha sabido reconocer en la afirmación de la vida la secreta identidad entre la verdad y el error: para Nietzsche, es sólo la afirmación de la vida el principio de la generación de sentido, por lo que la anteposición del concepto al sentido mismo, del esquema a la voluntad, de Dios trascendente al cuerpo, se constituye como una dictadura de la verdad y el valor que conduce al propio nihilismo. Nietzsche, así, ve justo en la propia afirmación de la vida, en la creación de sentido, la forma de un hombre libre, de un hombre que está más allá del bien y del mal, y que hace de verdad y mentira expresión intercambiable de la afirmación de la voluntad, sin el lastre de una conciencia moral y una verdad rígida y unívoca que es precisamente el fundamento de la moral del rebaño. La creación de sentido es para Nietzsche la afirmación de una voluntad que vibra, y que en su propia vibración da cumplimiento a su forma como creación.

Nietzsche nos dice al respecto:

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los

<sup>20</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 63.

<sup>21</sup> En lo relativo a la concepción Nietzscheana del orden social como fuente de la moral del rebaño Cfr., Zafransky Rüdiger, *Nietzsche*, Tusquets, 2001, p. 176: “Lo monstruoso y terrible, que a veces Nietzsche quisiera poner entre paréntesis, se refiere al misterio del ser en un sentido envolvente. Pero hay además otra cosa tremenda de naturaleza ilimitada que le inquieta igualmente: lo monstruoso de la vida social. Nietzsche es receptivo para esto en alta medida y, por ello precisamente, también allí busca una “elevación”, un distanciamiento, una distancia de seguridad.

La apertura de Nietzsche para lo monstruoso en lo social está condicionada esencialmente por una especie de sensibilidad, que él no estimó mucho en sí mismo, y contra la que después llega a poner incluso furibundo. Se trata de la compasión. Una sensible capacidad de compadecer recorre también intuitivamente las largas cadenas de causas del sufrimiento entre los hombres. Cuando las series causales entre una acción aquí y su efecto como delito allá son cortas, hablamos de culpa; pero cuando son más largas, hablamos de tragedia; la culpa y la tragedia, en cadenas causales más largas todavía, pueden diluirse como mera desazón. Un hombre con un agudo sentimiento de la justicia descubre incluso en esta desazón difusa el escándalo implicado en que se es un superviviente, que vive de que los otros padecen necesidades y muertes. Nietzsche, con su pasión por la tragedia y sus dotes para la compasión, descubre lo monstruoso también como nexo universal de culpa en toda vida humana.”

<sup>22</sup> Cfr, Cfr, Fink, Eugene, *Op. cit.*, p. 142: “Si Así habló Zaratustra es la parte constructiva de su filosofía, las obras de los años siguientes son la parte destructiva. En ellas practica la filosofía del martillo. Los martillazos de su crítica los asesta contra la religión, la filosofía y la moral tradicionales. Quiere destruir y pulverizar estas formas para dar un nuevo cauce al proyecto creador de la existencia. Y así como el cincel del artista se ensaña con la piedra cuando quiere liberar que yace en el bloque de mármol, así el martillo de la crítica se ensaña con el hombre actual tal como éste es y tal como se entiende a sí mismo. En el hombre duerme la imagen del superhombre. La crítica aniquiladora del hombre actual es el amargo camino que lleva al futuro... Si debe venir el superhombre, que es el ser que conoce la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno, si el superhombre debe ser el futuro humano, entonces resulta preciso aniquilar y destruir la humanidad que está determinada por la tradición occidental; es necesario luchar inexorablemente contra el platonismo y el cristianismo.

juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiésemos las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsase permanentemente el mundo mediante el número. Admitir la no verdad es la condición para la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal.<sup>23</sup>

Para Nietzsche el hombre libre está más allá del bien y del mal, en la medida que la creación del valor es expresión de una voluntad que se complace en su propio movimiento. Nietzsche critica a Occidente por no acabar con la ilusión del concepto y el valor moral, y dar lugar a la producción de sentido en tanto expresión de la vida: nuestro autor reprocha al cristianismo y al racionalismo la negación de la vida en aras de un formalismo moral y epistemológico que no son otra cosa más que la concreción de una moral del esclavo, un moral heterónoma en la que la creación de sentido se ve eclipsada por la obediencia, y la alegría por el miedo que inculca la teología a través del argumento de la trascendencia.

Para Nietzsche el hombre libre que está más allá del bien y del mal afirma la vida, mira de frente a la voluntad de poder, y se rebasa a sí mismo en un movimiento que es sólo afirmación, es decir, creación y destrucción de máscaras, creación que no baja la cabeza ante el valor moral, ni ante la lógica que oculta el carácter puramente intensivo y productivo de la vida misma. Verdad y mentira, bien y mal, son para Nietzsche piezas intercambiables de una voluntad de poder que en la danza de su afirmación lleva adelante su propia forma.



Llegados a este punto podemos preguntar: ¿Es Nietzsche spinoziano? En una primera instancia, cabría señalar profundas afinidades entre nuestros autores: ambos realizan una crítica a la metafísica de la trascendencia

sentando una metafísica inmanentista de la vida; ambos colocan a la afirmación de la vida como principio de la verdad y el valor moral, y no a la inversa; ambos denuncian la gran impostura de la clase sacerdotal y analizan los meandros psicológicos y políticos de la moral del esclavo; los dos autores acuñan la figura de un hombre libre que está más allá del bien y del mal. En una primera aproximación la influencia de Spinoza en Nietzsche es profunda. Sin embargo, podemos reiterar nuestra pregunta ¿Es Nietzsche spinoziano? ¿Es posible suscribir que el sentido de su crítica a la cultura y a la moral es la misma? ¿Spinoza y Nietzsche son notas armónicas de una misma melodía?

Revisemos algunos planteamientos de la filosofía de Spinoza para enriquecer la formulación de estas preguntas.

Spinoza, en las célebres primeras páginas de *La reforma* apunta una serie de planteamientos que inscriben su doctrina en una perspectiva religiosa:

Después de haber aprendido de la experiencia que todo cuanto suele ocurrir en la vida ordinaria es insignificante y vano, cuando advertí que las cosas que yo tenía no son en realidad en sí ni buenas ni malas sino en cuanto afectan al espíritu, decidí finalmente averiguar si existía algún bien verdadero, capaz de comunicar su bondad y mover el ánimo por sí solo, sin el concurso de las demás cosas; es decir, si hay algo que, una vez hallado y después de haberlo alcanzado, permita gozar eternamente de una alegría constante y suprema.<sup>24</sup>

Asimismo señala:

Por eso me parecía que el origen de todos los males derivaba de poner la felicidad o la desdicha en las cualidades de los objetos a los que adherimos nuestra inclinación [...] Pero todos estos males son la consecuencia de poner el amor en cosas percederas, como las que antes hemos nombrado. Por el contrario, el amor a lo infinito y a lo eterno nutre el alma con una alegría constante y sin mezcla de tristeza: nosotros hemos de buscar, con todas nuestras fuerzas, este bien que es el único digno de ser buscado.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Spinoza, *La reforma*, p. 27.

<sup>25</sup> Spinoza, *La reforma*, p. 30.

<sup>23</sup> Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 4.

Spinoza, no obstante acuña una noción de immanencia que es el ariete para demoler la metafísica de la trascendencia, lleva a cabo una serie de reflexiones que orientan su doctrina en un planteamiento de corte religioso en la que el vínculo del hombre con Dios se constituye como principio de la plenificación del hombre mismo. El bien de esta manera, cobra en la doctrina spinoziana una doble significación: en tanto expresión de la afirmación del hombre en tanto conato, y en tanto una forma que existe en sí misma. Spinoza empareja a sus concepciones immanentistas en las que el hombre aparece como fuente de la verdad y del valor moral, un planteamiento religioso.

No sólo en la primeras páginas de *El ensayo*, sino también en el propio *Tratado teológico-político* y en la *Ética*, Spinoza hace convivir una radical autonomía epistemológica y moral del hombre, con una concepción de la verdad y el valor en tanto formas existentes en sí mismas por las que el hombre mismo ha de dar cabal cumplimiento a su naturaleza. Para Spinoza, el amor a un Dios trascendente es el fundamento para alcanzar una beatitud y una salvación, que se constituyen como principio de la completa conservación y plenificación humana. Amor a Dios, beatitud y salvación, aparecen así como nociones que condicionan de manera importante la orientación última de los planteamientos immanentistas spinozianos.

Spinoza nos dice en el *Tratado teológico-político*:

De donde se sigue que aquél [hombre] es necesariamente el más perfecto y más completamente participa de la suprema beatitud; que quiere sobre todas las cosas el conocimiento intelectual del ser más perfecto, a saber, Dios, y en él se complace prefiriéndolo todo. Tal es nuestro bien supremo, tal el fondo de nuestra felicidad: el conocimiento y el amor de Dios.<sup>26</sup>

En la *Ética* apunta:

Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación y beatitud: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres.<sup>27</sup>

Para Spinoza la relación de Dios y el hombre se concibe no sólo en términos de una sola immanencia en la que el hombre aparece como horizonte expresivo y constitutivo de Dios, sino como el propio vínculo del hombre a Dios mismo. El hombre afirma su conato satisfaciendo su autonomía epistemológica y moral, en la medida que toma la vida de un Dios trascendente; el hombre asegura su vínculo con Dios, en tanto que lleva adelante su autonomía epistemológica y moral: Immanencia y trascendencia se engendran en la doctrina spinoziana, otorgándole a su antropología un carácter peculiar.

Para elucidar estos planteamientos, es conveniente revisar la forma del Dios spinoziano no sólo en términos de afirmación, causa inmanente o poder de existir, sino también como *poder de pensar*: Poder existir y poder de pensar son dimensiones interiores entre sí de una sustancia que toda vez que se constituye como afirmación, presenta una síntesis, una Idea en la que se condensa su propia forma, de modo que se conoce a sí misma, y encuentra en ese conocimiento su determinación más acabada. Para nuestro autor, la naturaleza es tanto el ámbito que expresa la forma de Dios, como la Idea o el espejo por el que Dios se reconoce a sí mismo como siendo como causa de sí.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

[...] esto parecen haberlo visto, como a través de una niebla, algunos hebreos, y son los que sientan que Dios, el entendimiento de Dios y la cosa por él entendida son uno y lo mismo.<sup>28</sup>

Asimismo apunta:

La potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios en el mismo orden y con la misma conexión, de la Idea de Dios.<sup>29</sup>

El Dios de Spinoza no sólo es fuerza o poder de existir, sino también un Entendimiento Infinito en el que se constituye como conocimiento de sí. La naturaleza viva para Spinoza no sólo es afirmación, sino también poder de pensar, autoconocimiento, es decir, conciencia. Dios para nuestro autor no es ciega afirmación, sino un

<sup>26</sup> Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, IV, 13.

<sup>27</sup> Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXVI, Esc.

<sup>28</sup> Spinoza, *Ética*, II, Prop. VII, Esc.

<sup>29</sup> Spinoza, *Ética*, II, Prop. VII, Cor.

movimiento de *explicatio* y *complicatio* –que se realiza en el Entendimiento Infinito de Dios– por el que éste se conoce a sí mismo.

Ahora bien, en la medida que Dios se conoce en su Entendimiento infinito, se conoce como siendo causa de sí, y en ese sentido se ama a sí mismo, siendo el amor mismo el contenido de su propio autoconocimiento. El Dios de Spinoza es un Dios de amor, pues se ama a sí mismo en su Entendimiento infinito.

Spinoza en la *Ética* apunta:

*Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito:*

Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, por la idea de su propia causa. Esto es lo que [...] hemos dicho que el amor intelectual.<sup>30</sup>

Según Spinoza Dios o la sustancia se conoce en su Entendimiento Infinito y al conocerse como siendo causa de sí, se ama a sí mismo, cobrando una dimensión más amplia que la que pudiese tener su sola naturaleza a partir de su determinación como poder de existir. Como venimos diciendo, al motivo de la *explicatio* que supone la noción de inmanencia en tanto fundamento de la relación Dios-naturaleza, Spinoza añade aquel de la *complicatio* por el que Dios se conoce y ama a sí mismo.

Aquí podemos preguntar: ¿Cómo es que el hombre se vincula a Dios? ¿De qué modo el hombre participa del amor en el que Dios se constituye al reconocerse como causa de sí?

El *amor Dei intellectualis*, noción neoplatónica que aparece en el corazón de la doctrina de Spinoza, es el principio para dar respuesta a estas preguntas. Para Spinoza el *amor Dei intellectualis* se constituye como contenido del tercer género de conocimiento que le brinda al hombre un conocimiento de sí, como siendo en el amor y conocimiento que Dios tiene de sí, justo en la Idea en la que se resuelve su Entendimiento Infinito. La religión del hombre con Dios encuentra su realización a partir del ejercicio del conocimiento del tercer género o *amor Dei intellectualis* en tanto un amor a Dios que se resuelve como amor al hombre, pues el

hombre forma parte del amor que Dios tiene de sí, producto de su autoconocimiento mismo.<sup>31</sup>

Spinoza señala en la *Ética*:

El amor intelectual del alma a Dios, es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo.<sup>32</sup>

Asimismo apunta:

*Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es uno y el mismo.*

Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres. Y este amor o beatitud se llama en los libros sagrados *gloria* y no sin razón. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya al alma, puede llamarse justamente *satisfacción del ánimo*, porque, ésta, en realidad, no se distingue de la gloria. (*Ética*, V, prop. XXXVI, Cor y Esc).

Spinoza ve en la religión del hombre con su principio vital la vía de la feliz promoción de su forma: nuestro autor, toda vez que plantea una radical autonomía epistemológica del hombre y ve en él el principio de la creación del valor, apunta que es precisamente a partir de su participación en el amor de Dios que encuentra la satisfacción de ánimo y la conservación de su esencia misma. Para nuestro autor la inmanencia se resuelve en un planteamiento religioso y el propio planteamiento religioso cobra contenido a partir de la inmanencia. La afirmación del hombre en tanto conato se desenvuelve como

<sup>31</sup> Cfr., Tosel, André, 'De la ratio a la scientia intuitiva ou la transition ethique infinie selon Spinoza', *Philosophique*, 1998, p. 202: "El *amor intellectualis Dei* se dirige a Dios en tanto que nace del conocimiento de las cosas (y del propio cuerpo), *sub specie eternitatis*, es decir, de las cosas consideradas en su liga de identidad necesaria con Dios. Tal es la beatitud, la alegría que nace de y que se identifica con la comprensión de las individualidades que no cesan de producirse y de sus leyes de producción, comprensión que incluye la singularidad de cada espíritu-idea de un cuerpo determinado".

<sup>32</sup> Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXVI.

<sup>30</sup> Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXX y Dem.

vínculo del hombre con Dios, y dicho vínculo sólo tiene sentido si el hombre a partir de la afirmación de su principio inmanente nutre el propio Entendimiento Infinito de Dios en el que éste se conoce y se ama a sí mismo.

La propia determinación de la sustancia no sólo como causa inmanente sino como amor, y la concepción de un hombre que aparece no sólo como autómatas espiritual y como conato, sino que se vincula a Dios a partir del tercer género de conocimiento, evidentemente guarda profundas asimetrías respecto a la concepción nietzscheana de la voluntad de poder y del superhombre que está más allá del bien y del mal. Un Dios conciencia y un hombre que ama a Dios, aparecen como acentos de la concepción inmanentista de Spinoza que son imposibles de encontrar en la doctrina de Nietzsche. ¿Spinoza es acaso un filósofo que hace del neoplatonismo una nota imprescindible en la formulación de su doctrina? Creemos que es posible aventurar una hipótesis como ésta. La misma se ve ampliada y completada al ver un Spinoza que acuña una noción de Dios, no del todo ajena al del Dios del Nuevo Testamento. Así, nuestro autor hace de la tradición neoplatónico-cristiana una veta que enriquece sus reflexiones metafísicas y antropológicas.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Al respecto, Cfr., Zac, Sylvain, “Vie, Conatus, Vertú, Reports de ces notions dans la philosophie de Spinoza”, en *Archives de Philosophie*, 1963, p. 38: “Al ligar la idea de causalidad inmanente de Dios a la idea de Vida, el pensamiento de [Spinoza] se integra en la tradición judía. Dios es la Vida y la fuente de Vida. La vida de Dios da cuenta de la existencia y de la esencia de las cosas”.

En este contexto, asimismo, Cfr., Preposiet, Jean, ‘L’élément irrationnel dans le spinozisme’, en *Philosophique*, 1998, p. 58: “En el universo spinoziano, todos los seres –y no solamente los hombres– están dotados de alma (*omnia animata*), bien que en diferentes grados. Es más, Spinoza ha retenido del judaísmo, que ha sido su formación primera, no lo olvidemos, la idea de un Dios no solamente viviente, sino que *es* la vida misma”.

Asimismo, Cfr., Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Ed. Losada, p. 31, en relación a los ascendentes doctrinales del Dios spinoziano: “León Hebreo, del platonismo renovado por el Renacimiento, extrae una concepción del mundo basada en el amor como fuerza cósmica. Spinoza orientó su teoría de los valores en la de León Hebreo; la combinación del concepto de una razón universal con la teoría de las ideas de Platón, sobre la que se funda la teoría del conocimiento de León Hebreo, la desarrolla Spinoza en su teoría de la razón infinita y de las esencias [...] (CONTINÚA)

Spinoza apunta en su *Correspondencia*:

Y para expresar más claramente mi opinión [...] digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que ninguna otra cosa, en Jesucristo. Pero sin esta sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud, ya que sólo ella enseña qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Y cómo, según he dicho, esa sabiduría se manifestó, ante todo, en Jesucristo, por eso sus discípulos la predicaron tal como les fue revelada por él y mostraron que podrían gloriarse más que nadie del espíritu de Cristo.<sup>34</sup>

Spinoza, desde nuestra interpretación, ve en Cristo el broche de la acabada formulación del planteamiento inmanentista: el hombre encuentra su divinización a partir de la afirmación de Dios en el hombre. El vínculo del hombre a Dios sólo se satisface a partir de la realización de Dios en el hombre mismo. Dios y hombre se implican y se fecundan mutuamente en la filosofía de Spinoza constituyendo esta co-realización el contenido peculiar de la noción de inmanencia.<sup>35</sup>

**(CONTINUACIÓN DE LA NOTA 33)** Finalmente, Spinoza toma, en concepto y fórmula, la teoría del León Hebreo de la fusión del amor de Dios y el conocimiento de Dios en el amor intelectual del espíritu a Dios. Si Maimónides le ofrece a Spinoza el primer esquema de la teoría escolástica del ser, León Hebreo le proporciona el mito de un mundo dinámico adecuado al nuevo sentido de la vida de su época.

<sup>34</sup> Spinoza, *Correspondencia*, Carta LXXIII.

<sup>35</sup> Cfr. Zac, *Op.cit.*, p. 191: “El entendimiento infinito de Dios es como Cristo, ‘Hijo eterno de Dios’, porque no se le podría separar. Él es la sabiduría universal, porque él es el conocimiento adecuado de Dios mismo y de todo lo que de él se deriva y, al mismo tiempo, fuente de vida y comunión”.

Asimismo Cfr, Deleuze, *Ibidem*, p. 295, donde distingue el conocimiento del segundo género capaz de dar cuenta de las nociones comunes, del conocimiento del tercer género, capaz de dar cuenta de la figura de Cristo: “Esta condición de nuestro conocimiento no es una condición para todo conocimiento: el verdadero Cristo no pasa por las nociones comunes. Adapta, conforma a las nociones comunes la enseñanza que él nos da; pero su propio conocimiento es de inmediato del tercer género; la existencia de Dios le es pues conocida por ella misma, como todas las esencias, y el orden de las (CONTINÚA)

¿Qué repercusiones tiene éste planteamiento en el plano político-social? ¿Es la caridad para Spinoza sinónimo de cansancio vital y degeneración moral? ¿Spinoza ve en la caridad el núcleo de la servidumbre voluntaria? ¿Spinoza, como Nietzsche, dibuja una moral aristocrática que prescinde de toda formación social? ¿La férrea crítica que Spinoza lanza contra la escolástica y la servidumbre voluntaria, concluye como en el caso de Nietzsche en un individualismo en la que la soledad es el único sendero hacia la vida?

Una vía de acceso para responder a estas preguntas se encuentra en la propia definición spinoziana de bien: el bien, como decíamos, es para nuestro autor resultado de la determinación de todo aquello que afirma la forma del sujeto como perseverar en el ser. La concordancia de los objetos con la esencia del sujeto es el fundamento del bien, en la medida que éstos pueden ser incorporados por el sujeto mismo, ampliando su naturaleza misma como poder existir.

Spinoza en la *Ética* subraya:

*En cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena.*

En efecto, en cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, no puede ser mala. Será pues, necesariamente buena o indiferente. Si se sienta que es indiferente, es decir que no es buena ni mala, nada se seguirá pues de su naturaleza que sirva para la conservación de nuestra naturaleza, esto es, que sirva para la conservación de la naturaleza de la cosa

(CONTINUACIÓN DE LA NOTA 35) esencias. Es por ello que Spinoza dice: Contrariamente al Cristo, nosotros no conocemos la existencia de Dios por ella misma”.

De igual modo Cfr, Bergson *Pensamientos Metafísicos*, ‘La intuición filosófica’, 1351, 124: “Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la ‘conversión’ de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su ‘procesión’, y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión del tiempo, que el retorno sea una ida.”

misma; pero esto es absurdo; será, pues, en cuanto concuerda con nuestra naturaleza, necesariamente buena.<sup>36</sup>

La concordancia de los objetos con el sujeto es el principio de la determinación del valor. Esta concordancia permite al sujeto asimilar al objeto mismo de modo que se nutre con su conato. Aquello que contraviene la naturaleza de sujeto como afirmación es el principio digámoslo así de una intoxicación o un veneno que de inmediato debe ser eliminado en vistas de un cabal ejercicio de la virtud: el bien para Spinoza tiene una dimensión vital, pues es la vida misma que se conserva el principio para determinar el valor de los objetos.

Es en este contexto que Spinoza señala que justamente el objeto que mejor concuerda con la naturaleza del hombre, es el hombre mismo.

Para este autor, la vida humana sólo florece en sociedad. El hombre es lo más útil al hombre, pues éste no sólo le provee los objetos que corresponden con su naturaleza, sino que él mismo concuerda plenamente con su forma, incrementando justo su propio conato, al formar con él una comunidad de la que participan nutriendo y ampliando su forma misma en tanto perseverar en el ser.

De este modo, según Spinoza, el hombre no es el lobo del hombre, sino que, por el contrario, el hombre es para el hombre un Dios, ya que es en la relación intersubjetiva que el sujeto encontrará el horizonte donde tendrá lugar la cabal afirmación de su naturaleza.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

No se da en el orden natural de las cosas nada singular que sea más útil al hombre que el hombre que vive según la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda en grado máximo con su naturaleza, esto es, el hombre [...]

Lo que acabamos de mostrar también lo atestigua diariamente la experiencia con tantos y tan claros testimonios, que casi en todos anda la sentencia: el hombre es para el hombre un Dios. Sin embargo, raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón; pues entre ellos las cosas están dispuestas de tal suerte que su mayor parte

<sup>36</sup> Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XXXI y Dem.

son envidiosos y molestos unos a otros. Pero, no obstante, apenas pueden sobrevivir una vida solitaria, de suerte que la definición que dice: el hombre es un animal social, ha agradado mucho a la mayor parte y, en realidad, las cosas se comportan de tal manera que de la sociedad común de los hombres nacen mucho más beneficios que perjuicios.<sup>37</sup>

Para Spinoza el hombre es el objeto que mejor concuerda con el hombre, en la medida que incrementa su perseverar en el ser y promueve su forma mejor que ningún otro. La ética spinoziana, a pesar de plantar cara a las ideas inadecuadas y las afecciones pasivas propias de una sociedad jerárquica articulada a partir del metafísico argumento de la trascendencia, no formula un individualismo radical para dar lugar a la satisfacción de la esencia del hombre como vida. Su noción de virtud como adopción de lo que resulta útil para afirmar la propia potencia, se traduce en una consideración del ámbito social como principio del incremento del perseverar en el ser en el que se cifra la forma humana. Para Spinoza la sociedad no es necesariamente el fundamento de la esclavitud del hombre. Por el contrario, en la medida que ésta concuerda con su naturaleza, es el dominio efectivo en el que éste ha de impulsar el enriquecimiento mismo de su conato.

Spinoza da una expresión formal a estos planteamientos a través de la figura del *individuo superior*: el individuo superior se constituye como la formación de una comunidad de hombres a partir del desarrollo de lo que les es común, a saber, el propio Entendimiento Infinito de Dios. Para Spinoza los hombres han de asociarse no a partir de las afecciones tristes y las ideas inadecuadas que son el cimiento de la monarquía y los estamentos clericales, sino justo con base en el propio Entendimiento Infinito de Dios que es tanto su propio principio inmanente, como la Idea por la que Dios se conoce y se ama a sí mismo.

Según Spinoza el individuo superior acrecienta la potencia de los individuos que lo componen, pues se nutre de todos ellos y expresa en ellos su propia potencia. El individuo superior es la forma de una sustancia que se realiza en el hombre, toda vez que el hombre se vincula a

ésta a partir del conocimiento intelectual o del tercer género.

Spinoza apunta en la *Ética*:

En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez lo útil común a todos [...].<sup>38</sup>

El individuo superior es para Spinoza el dominio adecuado tanto de la promoción de la forma del hombre como conato, como de la satisfacción de la sustancia en tanto causa inmanente. El individuo superior, a la vez que aparece como ampliación de la forma humana por su afirmación en una unidad de ser más potente que lo enriquece, se eleva como espacio en el que la sustancia se determina como tal: el vínculo del hombre a Dios, como hemos dicho, se determina como realización de Dios en el hombre.

La construcción del individuo superior no es para Spinoza la reedición de la sociedad jerárquica fundada en la servidumbre voluntaria. El individuo superior, por el contrario, al fundarse en la caridad, tiene como expresión la justicia. La justicia se constituye como columna vertebral de un individuo superior compuesto por sujetos que al vincularse entre sí a partir del tercer género de conocimiento, hacen del amor a Dios la propagación del amor de Dios a los hombres. El amor a Dios desde el plano de la inmanencia deviene una caridad por la que el amor que Dios tiene de sí resultado de su autoconocimiento, es el amor mismo como caridad y la justicia que sostienen al individuo superior.

Spinoza apunta en el *Tratado Teológico-Político*:

Tiempo es de pasar al segundo punto, a saber: que Dios no exige a los hombres por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismos, que el de su divina justicia y de su

<sup>37</sup> Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XXXV, Cor, I y Esc.

<sup>38</sup> Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XVIII, Esc.

caridad, es decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley. Jeremías enseña esta doctrina en términos formales. Así, en el Cap. XX, vers 15 y 16, hablando del rey Josías, se expresa así: “*En verdad tu padre ha bebido y comido, ha sido justo y juicioso y entonces ha prosperado; ha dado su derecho al pobre y al indigente y entonces ha prosperado, porque esto es conocerme verdaderamente, ha dicho Jehová*”. Y las palabras que se hallan en el Cap. IX, vers 24, no son menos claras: “*Que cada uno se glorie solamente de conocerme porque yo, Jehová, establezco la caridad, el bueno juicio y la justicia sobre la Tierra*”.<sup>39</sup>

En su *Correspondencia* señala:

Pero no podrá negar de ningún modo, a menos que con la razón también haya perdido la memoria, que en cualquier Iglesia se encuentran muchos hombres honestísimos que veneran a Dios con justicia y caridad [...] Y puesto que por esto conocemos (para hablar con el apóstol Juan, Epíst. 1, cap. 4, vers.13) que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros, se sigue que todo aquello que distingue a la Iglesia Romana de las otras es completamente superfluo y, por consiguiente, establecido por mera superstición. En efecto, como he dicho con Juan, la caridad y la justicia son el único y ciertísimo signo de la verdadera fe católica y el fruto del verdadero Espíritu Santo, y donde quiera que estas se encuentran, allí está realmente Cristo y dondequiera que faltan, falta Cristo. Porque sólo por el Espíritu de Cristo podemos ser conducidos al amor de la justicia y la caridad. (*Ep*, Carta LXXVI).

Para Spinoza la conservación del hombre no se realiza a través de una vía negativa que tenga como meta el desprendimiento del mundo de la multiplicidad para posibilitar al hombre su vínculo con lo Uno. La participación en un principio trascendente y la consiguiente negación del ámbito social no es para Spinoza el fundamento de la completa actualización de la forma humana. Por el contrario, es en la realización del reino de Dios en la Tierra, entendida como la construcción de un orden intersubjetivo justo, fundado en el amor, –orden opuesto a toda concepción metafísica y social

fundada en las nociones de trascendencia y jerarquía– que el sujeto ha de construir el individuo superior y llevar adelante la completa promoción de su esencia. La justicia como expresión de la caridad es la manifestación efectiva de la edificación de un individuo superior en el que el sujeto hará cierta la actualización de su principio inmanente, la vida o el Entendimiento Infinito de Dios, alcanzando así la cierta afirmación de su naturaleza.

Para nuestro autor la caridad no es la nota distintiva de la servidumbre voluntaria. Por el contrario, ésta aparece como corazón de la propia afirmación de la vida: la caridad no guía o precede la afirmación de la vida, sino que es la vida misma que se despliega en tanto conocimiento y amor.

Spinoza ve en el amor como caridad el espacio en el que el hombre, justo al afirmarse a partir del conocimiento del tercer género, da cabal cumplimiento a su principio inmanente, a saber, la vida que se constituye tanto como un absoluto poder de existir, como absoluto poder de pensar. La caridad en este sentido es nota capital tanto de la afirmación de la sustancia en tanto causa inmanente, como del hombre en quien la sustancia encuentra su ámbito expresivo.

Llegados a este punto, podemos nuevamente preguntar: ¿Es Spinoza un pensador que podamos denominar pre-nietzscheano? ¿Es Nietzsche spinoziano?

¿Por qué Spinoza, toda vez que critica la metafísica de la trascendencia y la servidumbre voluntaria, reinstala a la caridad en el centro de sus planteamientos ético-metafísicos? ¿Por qué Nietzsche, a la vez que sigue de cerca el planteamiento spinoziano, proscribió a la caridad de una vitalidad sana, en la que al vida es capaz de dar lugar al valor moral? ¿La caridad es sinónimo de virtud como apunta Spinoza? ¿La caridad es el motor de la decadencia y el nihilismo de Occidente, como señala Nietzsche?

¿Por qué resulta problemática la figura del amor como caridad en la propia tradición del vitalismo filosófico que tiene en Spinoza y Nietzsche dos de sus filósofos insignes? ¿Spinoza, a pesar de sus críticas a la propia noción de trascendencia y a la jerarquía eclesiástica, busca reanimar una tradición neoplatónico-cristiana justo a partir de la noción de inmanencia? ¿Es

<sup>39</sup> Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, XIII, 170-171.

que Nietzsche a diferencia de Spinoza consigue desmontar los dispositivos epistemológicos y morales en los que se sostiene la quimera del amor como caridad?

¿Acaso Spinoza no está a la altura de los postulados fundamentales de su propia doctrina llevando hasta sus últimas consecuencias la figura del hombre libre que está más allá del bien y del mal? ¿Spinoza fracasa al no conseguir ser Nietzsche? O mas bien ¿Nietzsche no está a la altura de la concepción spinoziana pues no comprende el estatuto ontológico del amor como caridad?

En el presente texto no pretendemos responder a estas preguntas. Nos conformamos, por el momento, con dar lugar a su formulación. El estatuto ontológico y ético del amor como caridad resulta problemático en la línea doctrinal Spinoza-Nietzsche articulada en la propia noción de inmanencia. Más que en su solución misma, este problema tiene su rendimiento conceptual en su propio planteamiento. Hasta aquí nosotros hemos esbozado una primera formulación, como vía para iniciar el dilatado proceso de su comprensión.



**BIBLIOGRAFÍA:**

-Bergson, Henri, **Pensamientos Metafísicos**, 'La intuición filosófica', Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

-Deleuze, Gilles, **Spinoza y el problema de la expresión**, Mario Muchnik, Barcelona, 1975.

-Fink, Eugene, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Universidad, Madrid, 1996.

-Gebhardt, Carl, **Spinoza**, Ed. Losada, 1963.

-Granier, Jean, **Nietzsche**, Presses Universitaires de France/CONACULTA/CRUZ ed, México, 1991.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **Así hablaba Zarathustra: un libro para todos y para ninguno**, S. XXI, México DF, 1998

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **La Voluntad de poderío**, Editorial EDAF, Madrid, 1981.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **La Genealogía de la moral: un escrito polémico**; introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial México, 1972.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **La Gaya ciencia**, Editores Mexicanos Unidos, México 1983.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **El anticristo**, Editores Mexicanos Unidos, México 1981.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **El Nacimiento de la tragedia**, introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1989.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía**; introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Editorial Alianza, México, 1972.

-Rivara Kamaji, Greta, 'Nietzsche, filósofo de la risa, la danza y el juego', en **Perspectivas nietzscheanas**, UNAM, México, 2003.

-Rousset, Bernard, "L'être du fini dans l'infini dans la philosophie de Spinoza", en **Revue de philosophie**, 1986.

-Spinoza, **Correspondencia**, Alianza, Madrid, 1988.

-Spinoza, **Tratado Breve**, Alianza, Madrid, 1990.

-Spinoza, **Pensamientos Metafísicos**, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, trad. Charles Appuhn.

-Spinoza, **Tratado de la reforma del entendimiento**, Alianza, Madrid, 1998

-Spinoza, **Ética**, FCE, México, 1958.

-Spinoza, **Tratado teológico-político**, Alianza, Madrid, 1990.

-Spinoza, **Tratado político**, Técno, Madrid, 1985.

-Tosel, André, 'De la ratio a la scientia intuitiva ou la transition ethique infinie selon Spinoza', **Philosophique**, 1998.

-Zac, Sylvain, "Vie, Conatus, Vertú, Reports de ces notions dans la philosophie de Spinoza", en **Archives de Philosophie**, 1963.

-Zac, Sylvain, **L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza**, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

-Zafransky Rüdiger, **Nietzsche**, Tusquets, Barcelona, 2001.



## DA INDEPENDÊNCIA DOS ATRIBUTOS À ORDENAÇÃO DAS COISAS

LUÍS CÉSAR OLIVA \*

O intuito deste trabalho é comentar, no interior do livro II da *Ética* de Espinosa, a passagem do momento argumentativo constituído pelas proposições II5 e II6, o qual estabelece a total autonomia dos atributos na produção dos seus respectivos modos, ao momento argumentativo seguinte, na proposição II7, que paradoxalmente afirma a existência de uma mesma ordem entre os modos de cada atributo. Digo “paradoxalmente” porque Espinosa não pode apelar para nenhuma instância externa aos atributos para harmonizá-los, visto que isto feriria a independência ontológica dos mesmos. Para fazer tal comentário, limitar-me-ei a acompanhar os passos descritos nas três proposições.

A proposição II5 nos diz: *O ser formal das idéias reconhece como causa Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante, e não enquanto explicado por outro atributo. Isto é, as idéias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, reconhecem como causa eficiente não os próprios ideados, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus enquanto coisa pensante*<sup>1</sup>. O enunciado traz elementos que devem ser explicitados: a primeira linha já anuncia que a proposição vai tratar do ser formal das idéias. Apesar da diferença de nomenclatura, Espinosa tem em vista a mesma distinção invocada por Descartes com os termos realidade formal e realidade objetiva, e que o próprio Espinosa já havia usado no *Tratado da Emenda do Intelecto* (daqui por diante, TIE) com os termos essência formal e essência objetiva. Ao referir-se ao ser formal das idéias, Espinosa não tem em vista o conteúdo representativo das idéias, ou seja, o seu objeto manifestado

idealmente. Por ex., Deus ou o triângulo são seres formais, coisas reais que, ao serem manifestados idealmente, são seres objetivos, ou seja, as idéias de Deus e de triângulo. Todavia, tomadas estas idéias, não como representações de algo externo ao intelecto, mas como coisas reais, modos do pensamento, elas também são chamadas seres formais. A proposição diz que o ser formal das idéias é causado por Deus como coisa pensante, e não enquanto explicado por outro atributo. Isto é, “Deus como coisa pensante” é uma referência ao atributo pensamento, constituinte da essência de Deus, e não aos outros constituintes da essência, que são os outros infinitos atributos. É bom lembrar que o termo “explicar” não se refere a um mero esclarecer algo para alguém, mas um desdobrar, explicitar ontologicamente o que estava envolto, dobrado ou complicado em si mesmo. A imanência espinosana é esta produção de efeitos na própria substância, produção que explicita a substância sem fazer nada fora dela. Assim, Deus se explica nos atributos, e estes se explicam nos modos. A primeira parte do enunciado significa isto: as idéias são causadas por Deus apenas enquanto se explica pelo atributo pensamento.

A segunda parte, depois do “isto é”, não é mero esclarecimento sobre a primeira. Ela diz que as idéias não são causadas pelos ideados, mas por Deus enquanto pensante. O próprio Deus não é o produtor da ideia de Deus enquanto é seu objeto ou ideado, e sim enquanto potência pensante que produz todas as idéias. Vejamos a demonstração: *É patente pela prop. 3 desta parte. Pois ali concluíamos que Deus pode formar a idéia de sua essência e de tudo que segue necessariamente dela, a partir somente de que Deus é coisa pensante, e não de que seja objeto de sua idéia. Portanto o ser formal das idéias reconhece como causa Deus enquanto coisa pensante.* O apelo a II3 não deve

\* Professor do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP e bolsista de pós-doutorado da CAPES.

<sup>1</sup> As citações da *Ética* seguirão a tradução, em preparação, do GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS DA USP.

ocultar a verdadeira referência ontológica da demonstração daquela proposição, que é a I 16 (*Da necessidade da natureza divina seguirem infinitas coisas em infinitos modos*). No interior do atributo pensamento, a necessidade da natureza divina produz todas as infinitas ideias, e o faz porque Deus é uma potência pensante infinita, não porque seja o objeto da ideia infinita de Deus. A contraposição inegável é a Descartes, para quem, na *Terceira Meditação*, a existência de Deus é provada enquanto Ele é causa do objeto da ideia de infinito. Segundo o francês, se nós poderíamos ser causa das ideias de coisas finitas, não o poderíamos no caso do infinito, não pela ideia enquanto realidade formal (igual a todas as outras), mas devido à infinitude da realidade objetiva desta ideia, que teve de ser causada por um ser infinito. Como diz Gueroult: *Para Descartes, com efeito, a idéia de Deus é o caso privilegiado em que se pode concluir com certeza que a idéia tem sua causa no objeto que ela representa, e que ela é impressa por este objeto, a partir de fora, no espírito que o concebe. Ação causal bastante inteligível, já que o agente é homogêneo ao paciente.*<sup>2</sup> É isto que Espinosa está explicitamente recusando. Não que Deus não seja o objeto da ideia, mas não é por isso que dizemos que ele a causa. Se assim fosse, a verdade da ideia de Deus se resolveria extrinsecamente, pela relação com o ideado, e não intrinsecamente, ou seja, pela própria força causadora da ideia. A identidade do objeto e da causa, neste caso, não pode ser supervalorizada, até porque ela não é total: a ideia de Deus representa todos os atributos divinos, enquanto que Deus, como causa desta ideia, é apenas pensante. Além disso, o abismo em relação a Descartes se aprofunda por outra razão fundamental, já presente no enunciado: Espinosa fala do ser formal das ideias, não da realidade objetiva delas, como em Descartes. Ou seja, Deus é causa necessária das ideias naquilo que é comum a todas, sua realidade ontológica de modo do pensamento. Por isso a prova espinosana não precisa privilegiar a ideia de Deus, valendo para toda e qualquer ideia, tenha ela objeto finito ou infinito. Como modos de pensar, são todas causadas por

Deus enquanto pensante. Não é por acaso que Espinosa não está mais falando em ideia de Deus ou ideias que Deus tem sobre o que segue de sua essência. O filósofo quer falar puramente de ideias, sem menção ao intelecto divino, que, neste sentido, não se contrapõe ao intelecto humano. Todas as ideias, em Deus ou em nós (que também somos em Deus), sejam elas sobre Deus ou sobre o que quer que seja, são efeitos do atributo pensamento. Extrinsecamente falando, todas convêm com seus ideados, mas isto nada tem a ver com sua produção.

O texto apresenta uma segunda demonstração: *o ser formal das idéias é modo de pensar (como é conhecido por si), isto é (pelo corol. da prop. 25 da parte I), modo que exprime de maneira certa a natureza de Deus enquanto coisa pensante, e por isso (pela prop. 10 da parte I) não envolve o conceito de nenhum outro atributo de Deus, e conseqüentemente (pelo ax. 4 da parte I) não é efeito de nenhum outro atributo senão o pensamento; por isso o ser formal das idéias reconhece como causa Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante etc.* A segunda demonstração parte não de Deus, mas das ideias como modos de pensar. Como mostra o corolário de I 25, as coisas particulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira determinada. No caso, isto significa que as ideias são modos pelos quais o atributo pensamento (o que é sinônimo da natureza de Deus enquanto coisa pensante) se exprime. Mas poderíamos dizer que estas expressões particulares do pensamento são também expressões dos outros atributos? Não, porque sabemos, por I 10, que cada atributo deve ser concebido por si. Isto significa que um modo do pensamento, como efeito do atributo pensamento, não pode depender de outro atributo. Ou seja, se as ideias tivessem como causa os ideados, necessariamente implicariam outros atributos, o que traria problemas para a tese de que os atributos são concebíveis por si. Assim sendo, o ser formal das ideias é causado por Deus como atributo pensamento, e não pelos ideados, que envolveriam outros atributos.

Vamos nos poupar de analisar a prop. II 6, visto que ela é apenas uma generalização do que fora dito na proposição anterior, aplicando-a para os modos de qualquer atributo. O aspecto

<sup>2</sup> Gueroult, M. *Spinoza*. II. L'âme. Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pág. 58.

relevante, porém, aparece no corolário: *Donde segue que o ser formal das coisas que não são modos de pensar não segue da natureza divina por esta ter conhecido antes as coisas; ao contrário, as coisas ideadas seguem e se concluem de seus atributos da mesma maneira e com a mesma necessidade com que mostramos que as idéias seguem do atributo Pensamento.* Se a proposição mostrou que a autonomia ontológica e lógica dos atributos implica uma autonomia causal de cada atributo, o corolário mostra de que maneira isso serve como uma nova refutação da ideia de entendimento criador. Enquanto a prop. 5 prova que os ideados não podem causar as ideias, o corolário da prop. 6 deixa claro que, pelas mesmas razões (a autonomia causal dos atributos), as ideias não podem causar os ideados, nem mesmo no sentido de que Deus teria conhecido antes as ideias em seu intelecto, para depois criar as coisas conforme a elas. Ao contrário, todo modo segue da autonomia causal do seu respectivo atributo, e segue simultaneamente, da mesma maneira e com a mesma necessidade. Gueroult sintetiza bem as consequências do corolário: *a) já que todas as coisas são causadas por seu atributo próprio independentemente dos outros atributos, Deus não produz as coisas a partir das idéias ou dos arquétipos que teria previamente das coisas, mas ele produz simultaneamente as coisas e as idéias destas coisas a partir dos atributos que lhe são próprios. b) As coisas, objetos das idéias, seguem de seus respectivos atributos com a mesma necessidade e da mesma maneira, isto é, segundo a mesma espontaneidade e autonomia, que as idéias destas coisas seguem do atributo pensamento.*<sup>3</sup>

Depois do que foi apresentado nas prop. 5 e 6, tenderíamos a crer que a ontologia espinosana levou a independência entre os atributos a seu grau máximo, grau esse que sequer permitiria falar de um universo só, já que cada atributo operaria produzindo seus modos como um mundo à parte, desvinculado dos outros. Ora, não há um deus transcendente de estilo leibniziano, que venha garantir a harmonia entre estes mundos independentes, como ocorre entre as mônadas leibnizianas, sem portas nem janelas, que são independentes mas exprimem,

por força da ação divina, umas às outras. Sem esta harmonização, a natureza espinosana deveria ser pura desordem, o que seria tanto mais grave quanto mais lembrássemos que estes atributos não são criações de Deus, mas constituintes da essência divina. Como evitar o absurdo de que Deus tenha a desordem dos atributos inscrita em seu próprio seio? Cabe à proposição 7 superar este absurdo e mostrar como o próximo passo (ontologicamente problemático) pode ser dado, comprovando-se que a natureza é ordenada.

A plena autonomia dos atributos na produção de seus modos não significa a total desordem do universo porque, segundo a proposição 7, *A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas.* A demonstração é das mais sucintas: *É patente pelo ax. 4 da parte I. Pois a idéia de qualquer causado depende do conhecimento da causa de que ele é efeito.* As duas proposições anteriores já haviam invocado I ax. 4 para garantir a série causal produtora da coisa, contudo o axioma tem um alcance diferente nesta proposição. Nas anteriores, ele vinculava substância e modos, ligando uma ideia ou corpo particular a Deus sob o respectivo atributo. Aqui, o axioma vincula as ideias e as coisas a suas respectivas séries causais de ideias e coisas, ou seja, as ideias referindo-se a outras ideias que as causaram, e os corpos referindo-se a outros corpos que os causaram. Neste sentido, como diz Gueroult, *sem destruir o que a prop. 6 concede aos atributos, a prop. 7 precisa em que sentido se deve entendê-lo; de um lado, reconhecer-se-á em cada um uma espontaneidade interna de produção absolutamente exclusiva de toda ação de um sobre o outro (p. 6), de outro, excluir-se-á, não menos rigorosamente, a possibilidade de que sejam dispartes os encadeamentos de causas produzidos por cada um deles, e se colocará em evidência não somente a analogia, mas a identidade absoluta da sua ação. Enfim, se a prop. 7 completa a prop. 6, precisando o sentido da autonomia conferida aos atributos, ela completa igualmente a prop. 5, deduzindo dela não mais somente que as idéias têm como causa Deus enquanto coisa pensante, mas que elas também têm como causa outras idéias das quais, por isso mesmo, elas dependem.*<sup>4</sup> Mas embora isto

<sup>3</sup> Gueroult, op. cit., pág. 61.

<sup>4</sup> Gueroult, op. cit., pág. 65.

seja importante, ainda não é este o foco central da proposição. Se assim fosse, Espinosa teria invocado I 28 para demonstrá-la. O foco é que ambas as séries constituem **a mesma** ordem causal.

A ideia de paralelismo, largamente difundida entre os comentadores, com destaque para o próprio Gueroult, vem desta proposição e propõe, na sua versão mais extremada, uma correspondência biunívoca entre todas as coisas extensas e suas respectivas ideias, e destas ideias, por sua vez, com suas respectivas ideias, isto é, ideias das ideias. A dificuldade desta interpretação começa a surgir quando analisamos mais de perto o corolário: *Donde segue que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir. Isto é, o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da idéia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão.* Em uma primeira leitura, diríamos que a potência de pensar, ou seja, o atributo pensamento, é igual à potência de agir, ou seja, o atributo extensão. Mas o pensar não é passivo, como Espinosa reforça em vários pontos da obra, portanto deveria estar incluído na potência divina de agir. De fato, foi esta atividade que Espinosa expôs na prop. 5, em que Deus é dito a causa pensante do ser formal das ideias. Se virmos a explicação que segue ao “isto é”, porém, a contradição se diluirá. Espinosa diz que o que segue formalmente da natureza infinita de Deus, entenda-se, dos atributos, aí incluso o atributo pensamento com suas decorrências necessárias, as ideias no seu ser formal, como modos de pensar, enfim, tudo que segue formalmente da natureza de Deus, segue objetivamente da ideia de Deus. Espinosa, portanto, com esta proposição, não se limita ao formal, mas alcança o conteúdo representativo das ideias, ou, em outras palavras, o ser objetivo das coisas, as coisas enquanto pensadas. O corolário deixa claro que a proposição 7 é não só ontológica, mas também gnosiológica. Como explica Gueroult, *a potência de pensar, com efeito, não é aqui considerada simplesmente enquanto potência de agir, pois ela é referida não ao que segue formalmente da natureza infinita de Deus, mas ao que segue em Deus objetivamente da idéia de Deus. Enquanto potência de agir, o pensamento, como todos os outros atributos, é a potência pela qual a natureza infinita de Deus produz realidades*

*formais que são seus modos; mas, enquanto é potência de pensar, estas realidades formais se definem quanto a seu conteúdo por realidades objetivas e se distinguem assim intrinsecamente das realidades formais que constituem os modos dos outros atributos. Com toda evidência, a distinção da realidade formal e da realidade objetiva só aparece com as idéias, portanto com a ideia de Deus, que as condiciona todas. Em conseqüência, a potência de pensar deve definir-se como a potência de produzir realidades objetivas a partir da realidade objetiva da idéia de Deus.*<sup>5</sup> É claro que o objetivo não exclui o formal: as ideias de todas as coisas são, também elas, coisas, mas Espinosa quer mostrar que esta produção pensante não é cega como as produções dos outros atributos, e traz, junto com os efeitos ontológicos, também efeitos cognitivos, a saber, a ideia de Deus (descrita na prop. 4), da qual decorrem as ideias de tudo mais.

Até este ponto do livro, Espinosa havia falado em ideias e coisas, e em ideias como coisas, mas não em **ideias de coisas**, com exceção da ideia de Deus. Agora fala-se em ideias **de**. Nem por isso, porém, há causalidade entre atributos. O ser objetivo não segue do ser formal da coisa, mas de outro ser objetivo, a ideia de Deus, com a mesma ordem e conexão com que as coisas seguem dos atributos. Mas desde aí já se compromete o paralelismo radical: as ideias, enquanto conteúdos representativos, seguem da ideia de Deus, que é um modo infinito, enquanto as coisas seguem dos atributos. Ademais, a potência de pensar, ao igualar a potência de agir, coloca o atributo pensamento em vantagem em relação aos outros pois, enquanto um atributo entre os outros, ele tem a mesma abrangência dos outros, mas enquanto pensa os outros, abrange a totalidade deles e, inclusive, a si mesmo enquanto produtor do ser formal das ideias, visto que tem capacidade reflexiva<sup>6</sup>. Esta desproporção, por si só, já implode o paralelismo. Gueroult ensaia várias soluções para o problema, que ele apresenta como meras conjecturas (pág. 80 a 84 do seu livro). No entanto, o problema só existirá se mantivermos o paralelismo radical, que é um termo de inspiração leibniziana, que

<sup>5</sup> Gueroult, op. cit., pág. 76.

<sup>6</sup> Sobre isso, ver Chauí, M. *A Nervura do Real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pág. 736.

pressupõe os atributos como mônadas, mundos fechados que, como dissemos, se entre-exprimem porque Deus garante a harmonia entre eles. Espinosa não diz nada disso e a identidade de ordem entre as produções de cada atributo não decorre de harmonia ou entre-expressão. E o que torna possível esta identidade da ordem, frequentemente interpretada como paralelismo? Novamente o corolário nos dá a resposta.

Isto é possível porque a potência produtora tanto das ideias como das coisas é a mesma, a saber, a potência divina, que não se distingue da essência e da existência de Deus. Embora o corolário seja considerado decorrência da proposição, ele é de fato seu fundamento, desde que lembremos não somente do axioma I 4, já mencionado, mas do corolário de I 16, em que se dizia que Deus é a causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto infinito. Única potência causal, seja para as coisas (“infinitos modos”), seja para as ideias (“intelecto infinito”), a potência divina constitui a mesma ordem em todos os atributos. Isto, porém, não significa que os modos de cada atributo sejam análogos uns aos outros, em correspondência biunívoca estrita. Como diz Chantal Jaquet, *a igualdade entre a potência de agir do corpo e a potência de pensar do espírito manifesta em realidade uma igualdade de aptidões a exprimir toda a diversidade contida na natureza de cada um.*<sup>7</sup> É neste sentido que devemos compreender o enunciado da proposição: a mesma ordem não significa nem paralelismo, nem perfeita identidade de termos, mas apenas a identidade da potência divina produzindo seus efeitos segundo as leis de cada um dos atributos, os quais constituem a natureza divina em sua infinita complexidade. Por conseguinte, ao seguir as leis dos respectivos atributos, os modos seguem as leis de produção da potência divina.

E o que nos diz o escólio? Vejamo-lo por partes: *o que quer que possa ser percebido pelo intelecto infinito como constituindo a essência da substância pertence apenas à substância única e, por conseguinte, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob*

*aquele atributo.* A parte I da *Ética* mostrara que só há uma substância e que os atributos, embora realmente distintos, são os constituintes da essência dela. Por isso, aquilo que os adversários chamam de substância extensa e substância pensante reduz-se aos atributos da substância. Corretamente percebidos como naturezas diversas, pensamento e extensão não podem ser inteligidos um pelo outro. São, como a substância, concebidos por si, mas nem por isso cindem a unicidade substancial. Quando Espinosa diz que são uma só substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo, não está reduzindo os atributos a meros pontos de vista, mas sim destacando que só há uma substância, que é inteligida como tal tanto por sua pensabilidade quanto por sua extensibilidade.

Segue o texto: *Assim também um modo da extensão e a idéia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras; o que parecem ter visto certos Hebreus, como que por entre a névoa, ao sustentarem que Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele inteligidas são um só e o mesmo. Por exemplo, um círculo existente na natureza e a idéia do círculo existente, que também está em Deus, são uma só e a mesma coisa, que é explicada por atributos diversos; e portanto, quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sob outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras.* Quando passamos da esfera atributiva para a esfera modal, as dificuldades aumentam. Fica aparentemente mais difícil dizer que a unidade em questão é a substancial e não a modal. Porém o primeiro exemplo (o dos Hebreus) não fala da identidade das coisas e das ideias, mas sim da identidade de Deus, do intelecto e das coisas inteligidas, ou seja, em termos espinosanos, da unidade substancial, que não se perde nos modos infinitos e finitos do pensamento que estão na substância. A dificuldade, todavia, seria menor se, sem temor à redundância, fugíssemos à tradução habitual do início do trecho citado, dizendo: “assim também um modo da extensão e a ideia deste modo são uma e a mesma coisa, expressa todavia de **dois modos**”. Afinal, o corolário de I 25 nos dissera que *as coisas particulares nada são senão*

<sup>7</sup> Jaquet, Ch. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris, PUF, 2004, pág. 20.

*afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada.* O reforço à unidade substancial, com a respectiva identidade de ordem e conexão dos atributos, se faz necessário devido à forte afirmação da independência causal dos atributos nas proposições II 5 e II 6. É verdade que eles são independentes entre si, até porque são concebidos por si, mas não são mundos incomunicáveis, visto serem produzidos pela mesma potência substancial. Por isso as coisas que são “em outro”, concebidas pelo respectivo atributo, são todas elos de cadeias causais que, embora autônomas, têm suas leis de produção submetidas aos “códigos” (para usar a expressão do TIE, par. 101) da potência divina. O segundo exemplo (do círculo existente e sua ideia) deve ser entendido da mesma maneira, sob pena de contradizer o par. 33 do TIE: *A idéia verdadeira (pois temos uma idéia verdadeira) é algo diverso do seu ideado, porque uma coisa é o círculo, outra, a idéia do círculo. A idéia do círculo, de fato, não é uma coisa que tem periferia e centro, como o círculo, nem a idéia do corpo é o próprio corpo: e como é algo diverso de seu ideado, será também alguma coisa inteligível por si; isto é, a idéia, quanto à sua essência formal, pode ser objeto de outra essência objetiva, e de novo esta outra essência objetiva será também, vista em si, algo de real e inteligível, e assim indefinidamente*<sup>8</sup>. Como conciliar isto com a afirmação do escólio de que um círculo existente e a ideia do círculo são uma só coisa explicada por atributos diversos? É que, em primeiro lugar, a substância na qual ambos estão é a mesma, e por sua potência produz o mesmo na ordem do pensamento e da extensão. Só que o mesmo na ordem do pensamento e da extensão não significa uma única essência formal. Esta unidade da potência divina faz deles um indivíduo apenas na medida em que o primeiro é necessariamente ideia do segundo, e o segundo necessariamente objeto do primeiro, mas ambos são coisas diversas. Tanto que a ideia, como essência formal, pode ser objeto de outra ideia. Por isso a expressão “uma e a mesma coisa”, também chamada de indivíduo no escólio de II 21, não significa a identidade de dois modos,

mas a unidade constituída pelo fato de dois modos estarem no mesmo ponto das respectivas cadeias causais, por sua vez produzidas pela mesma potência. E mais, esta unidade é constituída pelo fato de um modo ser ideia do outro, que, por sua vez, é seu ideado. Não só a unidade é efeito da potência divina enquanto produtora de seres formais, mas também enquanto produtora de seres objetivos, por isso a expressão “uma e a mesma coisa” não se refere a todos os modos correspondentes nos infinitos atributos, mas só aos que têm uma relação de representação. A mente é ideia do corpo, e de nada mais, logo só mente e corpo, como a ideia do círculo e o círculo, formam “uma e a mesma coisa”, mantendo cada elemento sua essência formal própria. É o que nos confirma o fim do escólio: *E por isso quando eu disse que Deus é causa de uma idéia, da de círculo por exemplo, apenas enquanto é coisa pensante, e do círculo apenas enquanto é coisa extensa, não foi senão porque o ser formal da idéia de círculo só pode ser percebido por outro modo de pensar, como causa próxima, e este, por sua vez, por outro, e assim ao infinito, de tal maneira que, enquanto as coisas são consideradas como modos de pensar, devemos explicar a ordem da natureza inteira, ou seja, a conexão das causas, pelo só atributo Pensamento, e enquanto são consideradas como modos da Extensão, também a ordem da natureza inteira deve ser explicada pelo só atributo Extensão; e entendo o mesmo quanto aos outros atributos. Por isso Deus, enquanto consiste em infinitos atributos, é verdadeiramente causa das coisas como são em si; e por ora não posso explicar isso mais claramente.*

Estas palavras finais não contradizem a afirmação de que o círculo e a ideia de círculo são uma e a mesma coisa, mas delimitam seu alcance. O ser formal da ideia é causado pela infinita série de causas que constituem a ordem da natureza inteira pensante, e o ser formal do círculo é causado pela infinita série de causas que constituem a ordem da natureza inteira corpórea. Ambas, porém, são a ordem da natureza inteira, e não partes dela, o que significa que a potência divina está inteira na produção dos modos de cada atributo, sem se dividir entre eles. Por isso a potência divina não só garante a mesma ordem entre os modos de cada atributo,

<sup>8</sup> Espinosa, B. *Tratado da correção do intelecto*. In *Os Pensadores*. São Paulo, Abril, 1973, pág. 57.

formalmente concebidos, como também produz, com a mesma ordem, a infinidade de seres objetivos destes modos, cuja vinculação representativa com os ideados constitui indivíduos que são “uma e a mesma coisa” sob atributos diversos. Daí Espinosa dizer que Deus, enquanto consiste em infinitos atributos, é causa das coisas. A abrangência destas “coisas” vai desde os seres formais das coisas produzidos em cada atributo, incluindo o pensamento, até as coisas constituídas pelos seres objetivos produzidos no atributo pensamento e pelos respectivos objetos ideados contidos em todos os infinitos atributos.

Em conclusão, podemos dizer que a completa autonomia dos atributos na sua produção formal pode perfeitamente conviver com uma inteligibilidade universal baseada na existência da mesma ordem em todos os atributos. Para tanto, porém, não é preciso pagar o preço de um paralelismo radical, entendido como correspondência biunívoca estrita entre todos os modos de todos os atributos, e nem o preço de reduzir a uma coisa só todos os modos correspondentes, o que não deixaria de ser um paralelismo oculto pela diluição da distinção real entre os atributos. Basta, outrossim, entender que a mesma potência divina se aplica integralmente em todos os infinitos atributos, produzindo os modos na mesma ordem, ainda que a legislação própria de cada atributo não permita um perfeito espelhamento dos respectivos modos. Afinal, não são as coisas que são o mesmo; a ordem e a conexão é que são as mesmas.





## ALCÂNTARA NOGUEIRA [PARTE 1]

NOÉ MARTINS DE SOUSA \*

**F**rancisco **Alcântara Nogueira** nasceu em Iguatu, Ceará, no dia 15 de abril de 1918 e faleceu em Fortaleza, em 26 de março de 1989, tendo sido velado na Faculdade de Direito do Ceará, em Fortaleza, e seu corpo inumado no Cemitério São João Batista, em nossa Capital<sup>1</sup>. Seus pais foram Alfredo Nogueira de Castro e Maria Alcântara Nogueira e eram pessoas de posse, pois educaram os filhos<sup>2</sup>, numa época em que a educação era privilégio de pequenas minorias. Alcântara Nogueira foi concluir sua educação superior no Rio de Janeiro, onde se formou em Direito na antiga Faculdade Nacional de Direito da ex-UNIVERSIDADE DO BRASIL (hoje, UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ), localizada na conhecida Praia Vermelha.

Alcântara Nogueira deveria seguir carreira na área de medicina, mas acabou optando pela área de direito, bacharelando-se em Ciências Jurídicas e Sociais (Direito).

Alcântara Nogueira, como se disse, concluiu seu curso superior no Rio de Janeiro, aonde chegou por volta de 1935 e onde viveu cerca de vinte anos, regressando ao Ceará em 1963. No Rio, conheceu o ilustre conterrâneo Clóvis Beviláqua, de quem se tornou amigo e, praticamente, secretário particular.

---

\* Professor de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ -UECE. Alcântara Nogueira foi professor de Filosofia de Noé Martins de Sousa. E, depois, seu colega no DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA do CENTRO DE HUMANIDADES da UECE, a partir de 12 de agosto de 1981.

<sup>1</sup> Na ocasião do velório, a que estive presente, fui convidado a pronunciar a oração fúnebre em sua última homenagem, mas, em estado de muita emoção, não pude fazê-lo e pedi ao colega professor Alberto Dias Gadanha, que estava ao meu lado, que sugerisse o nome do também colega prof. Francisco Auto Filho que pronunciasse a oração, o que foi feito.

<sup>2</sup> Alcântara Nogueira tinha um irmão, Antônio Alcântara Nogueira, que foi jornalista, já falecido, mas que sobreviveu ao irmão filósofo.

Retornando ao Ceará em 1963, ingressou como professor na FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ -UFC e na FACULDADE DE FILOSOFIA DO CEARÁ – FAFICE (hoje, CENTRO DE HUMANIDADES DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE). Nesta época, já era procurador da Providência Social, hoje INSS. Pertenceu, até sua morte em 1989, ao INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA -IBF, sediado em São Paulo, do qual foi presidente da seção do Ceará.

Foi membro da ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE FILOSOFIA JURÍDICA E SOCIAL, entidade filiada à *Association of Philosophy for the Law and Social* (IVR), sediada em Helsink, na Finlândia. Foi também membro do Conselho Deliberativo do CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO - CDPB, de Salvador, Bahia.

Durante os últimos 45 anos de sua vida, o professor Nogueira colaborou nos mais diversos órgãos da imprensa nacional e estrangeira, destacando-se “Dom Casmurro”, “Correio da manhã”, “Jornal do Brasil”, “O Estado de São Paulo”, etc. Publicou dezenas de opúsculos e livros, dentre os quais citamos: “Opúsculo de Filosofia” (1938)<sup>3</sup>. Este opúsculo contém três dissertações sobre o pensamento de Spinoza: “Spinoza e Descartes”, “Das paixões e da moral segundo Spinoza” e “Deus na concepção de Spinoza”. “Três valores do espírito”(1944)<sup>4</sup>, com

---

<sup>3</sup> A. Nogueira costumava dedicar seus livros, ora no original, ora com escrito à mão. Na cópia deste livro que me deu, não havia nenhuma dedicação impressa, mas havia a seguinte dedicação à mão: “À minha Xanda. Beijos do Francisco”. “Xanda” era o nome familiar com que se referia à esposa, que se chama Alexandrina Sememaro Alcântara Nogueira. O livro não tem editora, trazendo apenas o local (Brasil) e a data (1938), sendo provavelmente edição custeada pelo Autor.

<sup>4</sup> Este livro, publicado em 1944 pela Livraria Freitas Bastos, Rio de Janeiro - São Paulo, não traz dedicatória (pelo menos na cópia que me deu).

prefácio de Clóvis Beviláqua, o último prefácio que o nobre mestre, autor do nosso primeiro Código Civil, escreveu e que foi incluído em seu livro póstumo “O que penso dos outros”, publicado em 1944, ano de sua morte. “O universo – Tratado de filosofia racional”<sup>5</sup>, Rio de Janeiro, 1950. “Idéias vivas e Idéias mortas”<sup>6</sup>, com prefácio do grande filósofo italiano, radicado na Argentina, Rodolfo Mondolfo, publicado no Rio de Janeiro em 1957, pela “Organização Simões Editora”. Este livro mereceu um artigo de Joaquim Pimenta, publicado no “Jornal do Comércio”, 3º. Caderno, p. 1, Rio de Janeiro, 08/09/1957. “O pensamento filosófico de Clóvis Beviláqua”<sup>7</sup>, com prefácio de Hermes Lima, Rio de Janeiro, 1959, publicação do “Departamento Administrativo do Serviço Público – Serviço de Documentação”. Por esse livro, Alcântara Nogueira receberia o prêmio “Horácio Lafer” do Instituto Brasileiro de Filosofia (São Paulo). “Farias Brito e a filosofia do espírito”<sup>8</sup>, Rio de Janeiro-São Paulo, 1962, publicação da Livraria Freitas Bastos S/A. “Iguatu/memória sócio-econômica”<sup>9</sup>, publicação da Editora Instituto do Ceará, com a cooperação da Imprensa Universitária do Ceará, 1962, tendo havido uma segunda edição revisada e atualizada. Esta segunda edição foi publicada pela UNIDAS - UNIÃO IGUATUENSE DE UNIVERSITÁRIOS, com Promoção Apoio

Cultural Fundação Monsenhor Coelho, 1985. O livro trata da História de Iguatu, terra natal de Alcântara Nogueira<sup>10</sup>. “O método racionalista-histórico em Spinoza”<sup>11</sup>, com prefácio de Miguel Reale, São Paulo, 1976, edição comemorativa dos 300 anos de morte de Spinoza, publicação da Editora Mestre Jou. “O pensamento cearense na segunda metade do século XIX (em torno do centenário de morte de Rocha Lima)”<sup>12</sup>, com prefácio de Pinto Ferreira, Fortaleza, 1978. É publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia (Secção do Ceará, da qual A. Nogueira era presidente), da Sociedade Cearense de Geografia e História e da casa Juvenal Galeno, tendo sido republicado pela Revista Brasileira de Filosofia, vol. XXVIII, fasc. 110, pp. 147-185, São Paulo, sem a “Nota Explicativa e sem o Prefácio. “Filosofia e ideologia”<sup>13</sup>, São Paulo, 1979, publicação da editora “Sugestões Literárias S/A. Este livro é na realidade uma coletânea de artigos publicados ao longo da vida do Autor, trazendo ainda alguns escritos inéditos. “Conceito ideológico do Direito na Escola do Recife”<sup>14</sup>, com prefácio de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde), Fortaleza, 1980, publicação do Banco do Nordeste do Brasil. “Clóvis Beviláqua (vida e traços de seu pensamento)”<sup>15</sup>,

<sup>10</sup> Uma continuação deste livro foi lançada recentemente (24 ou 25 de janeiro de 2011, conforme jornal “Diário do Nordeste”, de 26-01-2011) pelo historiador Wilson Lima Verde, cujo título é “Iguatu, pelos novos caminhos da história”.

<sup>11</sup> O livro traz esta dedicação impressa: “Esta edição é comemorativa ao 300º aniversário da morte de Benedictus de Spinoza, ocorrida a 21 de fevereiro de 1677, na Holanda, em Haia.”

<sup>12</sup> O livro traz a seguinte dedicação impressa: “Para meus netos, encantos de vivacidade – CÍNTIA, MARDÔNIO FILHO e ALINE”.

<sup>13</sup> O livro traz a seguinte dedicatória impressa: “Para Xanda e para nossos filhos Francisco Júnior e Alexandre”.

<sup>14</sup> O livro traz a seguinte dedicatória impressa: “À memória de CLÓVIS BEVILAQUA – HERMES LIMA – RODOLFO MONDOLFO – JOAQUIM PIMENTA, amigos diletos, honra e glória do saber sócio-jurídico-filosófico-político, saudade imperecível de afeto.” Na área do direito, publicou ainda em 1980, pela Secretaria de Educação e Cultura da Paraíba, sua conferência dada (ou enviada) para João Pessoa, por ocasião do 1º. Encontro brasileiro de Filosofia do Direito, promoção do governo Burity e da ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE FILOSOFIA SOCIAL E JURÍDICA/SP.

<sup>15</sup> O livro traz a seguinte dedicatória impressa: “Este livro é dedicado à Universidade Estadual do Ceará (UECE), na comemoração do seu 10º aniversário, na gestão do Reitoria do Professor Claudio Régis de Lima Quixadá.”

<sup>5</sup> Esta obra, publicada em 1950 pelos “Irmãos Pongenti - Editores, no Rio de Janeiro, teve uma dedicação impressa a seu pai (“A Alfredo Nogueira de Castro, meu pai”) e mereceu um artigo na Argentina, escrito pelo filósofo Rodolfo Mondolfo, cuja tradução em português foi publicada no “Suplemento de A MANHÃ” (Especial para “Letras e Artes”, Ano 7º. – no. 269), Domingo, 09-11-1952, Rio de Janeiro.

<sup>6</sup> O livro traz a dedicação impressa: “Para três amigos – Djacir Menezes, Fausto Cunha e Hélio Melo”. Escrito à mão, dedica: “Aos sempre queridos Papai e Mamãe, beijos e saudade do Francisco. Rio, julho, 1957”.

<sup>7</sup> O livro traz a dedicação impressa: “Para MAMÃE. A Meu Irmão ANTÔNIO ALCÂNTARA NOGUEIRA”.

<sup>8</sup> Este livre não traz nenhuma dedicação impressa. No exemplar que tenho, existe uma dedicação à mão: “Ao meu caro amigo Oscar Filho, com um abraço de cordial estima do A. Nogueira”. Oscar d’Alva e Sousa Filho foi meu professor de Filosofia na UECE, de onde se aposentou (1997) e atualmente (2011) é procurador de Justiça no Ceará, o qual me cedeu o referido livro. Oscar d’Alva é intelectual produtivo, autor de vários livros e artigos, especialmente na área da Filosofia e do Direito.

<sup>9</sup> O livro traz a dedicação impressa: “A MINHAS FILHAS; MIRTES, MARIA DE FÁTIMA, MIRIAN e EPONINA”.

Fortaleza, 1987, publicação da Imprensa Oficial do Ceará – IOCE (Edições IOCE). “Poder e Humanismo”, Porto Alegre, 1989, publicação de Sergio Antonio Fabris Editor, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Este livro trata do Humanismo em Spinoza, Feuerbach e Marx, além da publicação de outros escritos (alguns inéditos). Esta obra saiu a lume após a morte do Autor.

Traduziu ainda “A vida política no Estado da Paraíba”, do francês Jean Blondel, Rio de Janeiro, 1957, e coordenou a tradução da “Constituição da República Socialista Federativa da Iugoslávia”, Rio de Janeiro, 1963.

Antes de falecer, em 26 de março de 1989, Alcântara Nogueira me comunicou, através de um bilhete, que tinha enviado para a Editora Forense, no Rio de Janeiro, o original do seu (último) livro “Direito – origem e evolução”, com prefácio do grande jurista cearense Paulo Bonavides<sup>16</sup>. Infelizmente, até hoje (2011), o livro não foi publicado. Que aconteceu?

Sobre suas ideias, desde os primeiros anos de sua juventude, Alcântara Nogueira procurou estruturar seu pensamento através do estudo das ciências naturais. Influenciaram seu pensamento, nessa linha, J. Lamarck, Charles Darwin, Thomas Huxley, E. Haeckel, G. Mendel, etc., embora a estes se juntem influências outras, como a de Farias Brito (filósofo cearense), de filósofos pré-socráticos, como Parmênides, Heráclito e Demócrito, do renascentista Giordano Bruno e, especialmente de Spinoza, o grande inspirador de suas ideias.

Passados alguns anos, veio a influência decisiva de Spinoza, que inspirou o seu tratado de filosofia racional – “O Universo” – que mereceu uma análise crítica do filósofo Rodolfo Mondolfo, publicada na revista argentina “Notas y Estudios de Filosofía”. Após esse tratado, as ideias do filósofo cearense começaram a ser

<sup>16</sup> O livro “Poder e humanismo” não é dedicado a ninguém e saiu após a morte do Autor. Alcântara Nogueira confirma, neste livro, na lista “Outras obras do Autor”, a existência de sua próxima obra – “Direito – Origem e Evolução”, com prefácio de Paulo Bonavides, que até hoje (2011) não foi publicado. Não creio que a renomada Editora Forense tenha extraviado ou destruído os originais desse livro. Suponho que este esteja esquecido em algum arquivo da Editora, certamente esperando que a família do Autor procure a Editora para decidir se vai publicar o livro ou devolver os originais.

atraídas por uma visão política da realidade. Ao lado disso, a Metafísica de Spinoza servia de arcabouço para novas ideias que procuravam levar o Homem para um caminho de libertação não apenas mental ou intelectual, mas também social, conduzindo-o para uma posição contrária à exploração do homem pelo homem. Dirige-se então para o socialismo, mas rejeita o chamado “comunismo ortodoxo” ou stalinismo, com sua ditadura do partido sobre a sociedade e o culto à personalidade. Rejeita a opressão e a falta de liberdade do regime soviético (hoje, extinto) e cita uma passagem de Karl Marx<sup>17</sup> em apoio de sua opinião. Este escrito de Marx é um artigo publicado na *Revista Comunista* em setembro de 1874, quando Marx já havia se afastado de L. Feuerbach, que foi descoberto e reeditado por Karl Grünberg, em 1921, em seu *Archiv für Geschit der Sozialismus*:

Nós outros não somos comunistas que renegam a liberdade pessoal e querem fazer do mundo um grande quartel de trabalhos forçados. É certo que existem comunistas que renegam a liberdade pessoal, porque consideram que esta obstaculiza a harmonia; mas nós outros não desejamos conquistar a igualdade a expensas da liberdade. Apud Rodolfo Mondolfo, *Bolchevismo y Dictadura* (El mal está en el sistema), *in Bolchevismo y Capitalismo de Estado (Estudios sobre La revolución russa)* [Studi sulle rivoluzioni russa], traductor: Esteban Rondanina, IV, *Igualdad y Libertad*, Buenos Aires, Ediciones Libera, 1968, p. 258.

Isto significa que Marx não era partidário de se implantar o socialismo de qualquer maneira, sacrificando a liberdade. O próprio Lênin dizia, em 18 de janeiro de 1914, que não era partidário de se implantar o socialismo pela imposição, à força, contra a vontade do povo:

Só não queremos uma coisa: o elemento da *compulsão*. Não queremos levar o povo ao paraíso com um cacete. [Apud Louis Fischer, *A vida de Lênin (The life of Lenin, 1964)*, 2 vols.

<sup>17</sup> *In* Alcântara Nogueira, “Comunicação lida no II CONGRESSO BRASILEIRO DE FILOSOFIA JURÍDICA E SOCIAL, realizado de 31 de ago. a 5/set./86, na FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Publicado também na REVISTA DA FACULDADE DE DIREITO DO CEARÁ (UFC), Fortaleza, 27(2): jul-dez, 1986” (de que tenho uma separata).

Citamos o vol. I, p. 167, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967]<sup>18</sup>.

Após assumir o poder em 1917, Lênin gradativamente foi mudando de opinião, pois considerava a Rússia uma **fortaleza sitiada**, “dentro da qual nenhuma oposição, nem mesmo frágil, podia ser tolerada” (Isaac Deutscher, *O Profeta desarmado*, p. 40, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1984).

Alcântara Nogueira, pois, era um marxista não ortodoxo. Aceitava algumas teses de Marx, como a origem social das ideias, mas rejeitava o catecismo bolchevista, o unipartidarismo, a opressão, e repressão à liberdade, que eram características do “comunismo real” soviético (comumente conhecido por “Estalinismo”), chinês, etc.

O trabalho de maior relevância de Alcântara Nogueira, no meu modo de ver – e na opinião do próprio Autor – é o seu livro “O método racionalista-histórico em Spinoza”<sup>19</sup>, prefaciado por Miguel Reale e publicado em 1976, obra comemorativa (antecipadamente) dos 300 anos da morte de Spinoza, ocorrida a 21 de fevereiro de 1677, em Haia, na Holanda (o filósofo holandês havia nascido em 24 de novembro de 1632).

A obra repercutiu na Holanda, Argentina e outros países. Este livro contesta mais de 200 anos de interpretação de Spinoza e nele Alcântara Nogueira, além de determinar as raízes do pensamento do filósofo holandês, defende a tese de que o racionalismo de Spinoza não foi um racionalismo puro, formalístico, do tipo cartesiano ou clássico, mas um racionalismo realista, dinâmico, histórico e, por vezes, dialético (mais adiante, faremos um ligeiro resumo dessa obra).

Continuando sua obra jurídico-filosófica e crítico-histórica, publicou “O pensamento

cearense na segunda metade do século XIX” e “Conceito ideológico do direito na Escola do Recife”.

Deve-se destacar que Alcântara Nogueira, que se diz adepto do “racionalismo crítico”, encarna a figura do livre-pensador, não se submetendo a qualquer forma de dogmatismo ou sectarismo, escolhendo a verdade e a liberdade como valores dominantes de sua obra. Foi um homem de elevada estatura moral, leal aos valores que pregou, tendo dado um exemplo de vida num país tão carente de homens com valores morais, como o Brasil.

### **O MÉTODO RACIONALISTA-HISTÓRICO EM SPINOZA**

Este livro de Alcântara Nogueira foi prefaciado por Miguel Reale, um dos mais destacados representantes do culturalismo no Brasil (inspirado no Neokantismo e também em Max Scheler, etc.). Reale nasceu em 1910 e faleceu em 2006<sup>20</sup>.

Este livro de Alcântara Nogueira é a obra principal do filósofo cearense e exigiu cerca de 15 anos de pesquisa. Um exemplar desse livro, juntamente com uma homenagem da Câmara Municipal de Iguatu a Spinoza e vários artigos publicados pelo Autor no “Suplemento Literário d’O Estado de São Paulo” (São Paulo) e no “Jornal do Brasil” (Rio de Janeiro) por ocasião do tricentenário da morte do filósofo holandês – de origem espanhol-portuguesa – foram enviados à “Casa de Spinoza”, na Holanda, e Alcântara

<sup>20</sup> O filósofo e jurista Miguel Reale nasceu em São Bento do Sapucaí, São Paulo, em 6 de novembro de 1910. Em sua juventude, foi integralista. Professor catedrático de Filosofia do direito da USP, da qual foi reitor por duas vezes, fundou em 1949 o INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA (a que estava ligada a Revista Brasileira de Filosofia), sendo seu primeiro e único presidente, cargo que ocupou até sua morte, no início de 2006. Alcântara Nogueira foi presidente deste Instituto, na seção do Ceará, até sua morte em 26 de março de 1989. Miguel Reale foi Secretário de Justiça e dos Negócios Interiores do Estado de São Paulo (1947 e 1963-1964) e secretário de propaganda da AÇÃO INTEGRALISTA BRASILEIRA. Pertenceu à ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. A partir de 1969, presidiu a Comissão que elaborou o projeto do novo Código Civil Brasileiro, que só foi aprovado em 2002, tendo entrado em vigor em 1º. De janeiro de 2003 (o Código Civil anterior fora elaborado por Clóvis Beviláqua, amigo dileto de Alcântara Nogueira). Reale deixou uma vasta obra no campo do Direito, Filosofia, Sociologia, política, etc.

<sup>18</sup> “Lo que no queremos es el elemento de *coerción*. No queremos que la gente sea llevada al paraíso a golpes de garrote” (Lenin, *Obras Completas*, 40 vols., Akal Editor, Madrid, diversas datas). Citamos o volume XX, p. 417, artigo publicado no *Proletárskaia*, num. 14, de 18 de janeiro de 1914.

<sup>19</sup> Publicação da Editora Mestre Jou, São Paulo, 1976. O autor me presenteou a obra com a seguinte dedicatória, escrita à mão: “Ao prezado aluno e amigo, Noé Martins de Sousa. Cordialmente, Alcântara Nogueira. Fortaleza, março, 1977”.

Nogueira recebeu de volta uma carta, em papel timbrado da referida Casa, de seu secretário G. van Suchtelen, datada de 24 de junho de 1977, com os agradecimentos. O timbre da carta é um círculo tendo no centro uma rosa e, abaixo, dentro do círculo, a palavra CAUTE, vocábulo latino que significa *com cautela, prudentemente*, que, como escreveu a mão Alcântara Nogueira na cópia da carta que me cedeu, era o lema de Spinoza, comumente colocado em sua correspondência. A carta foi escrita em francês e será reproduzida a seguir:

VERENIGING HET SPINOZAHUIS  
Secrétaire  
Amsterdam, Hollande, le 24-6-1977  
Pascalstraat, 6

Monsieur le professeur,

J'ai bien reçu votre colis postal contenant votre ouvrage sur SPINOZA et vos articles. Je vous en remercie vivement au nom de l'association La Maison de Spinoza (Het Spinozahuis).

Votre ouvrage, ainsi que vos articles, seront conservés dans la Maison, à la Haye (Haia), où Spinoza est mort et où une salle d'étude a été inaugurée le 21 février 1977, lors du tricentenaire de sa mort. Votre don est d'autant plus précieux pour nous, que nous ne possédons que très peu de publications en langue portugaise ou espagnole.

Nous apprécions également la documentation que vous nous donnez sur vous même, et surtout la copie de l'hommage rendu par votre municipalité à notre illustre philosophe. Veuillez bien transmettre nos sentiments de gratitude au conseil municipal de votre ville!

Notre association publie chaque année des études consacrés à Spinoza et nous aurions été heureux de vous envoyer quelques exemplaires. Mais ces textes étant rédigés en hollandais, nous craignons que cet offre ne vous serait d'aucune utilité. Cependant nous vous feront parvenir le Catalogue en française de l'expositions sur Spinoza dans la Bibliothèque Universitaire d'Amsterdam.

Ce Catalogue contient beaucoup d'informations bio-et bibliographiques récentes, qui réfutent et corrigent nombre de légendes et de données erronées ayant cours dans littérature<sup>21</sup> internationale consacrée à notre philosophe. Nous espérons donc, que vous serez heureux de posséder cette documentation, qui vous sera envoyée par l'intermédiaire de l'Ambassade Hollandaise à Paris.

Veillez croire, Monsieur le professeur, à mes sentiments les plus distingués.

(Assinatura)  
G. van Suchtelen  
secr. De La Maison de Spinoza à Rijnsburg<sup>22</sup>

O grande jurista brasileiro e ex-ministro do trabalho e Previdência Social do gabinete parlamentarista do governo João Goulart, Hermes Lima, amigo de Alcântara Nogueira, escreveu um pequeno artigo sobre o seu livro, que foi publicado em jornais do Rio de Janeiro, Recife e Fortaleza<sup>23</sup>. Além do artigo, ainda dirigiu

<sup>21</sup> Estamos reproduzindo a carta conforme o original. Na realidade, a palavra certa é "littérature" (com dois "t").

<sup>22</sup> "Senhor professor. Recebi vosso malote postal contendo vossa obra sobre Spinoza e vossos artigos. Eu vos agradeço vivamente em nome da associação A CASA DE SPINOZA (*Het Spinozahuis*). Vossa obra, bem como vossos artigos, serão conservados na casa, em Haya (Haia), onde Spinoza morreu e onde uma sala de estudo foi inaugurada em 21 de fevereiro de 1977, por ocasião do tricentenário de sua morte. Vossa doação é ainda mais preciosa para nós, quando possuímos bem poucas publicações em língua portuguesa e espanhola. Nossa associação publica a cada ano estudos consagrados a Spinoza e nós nos sentiríamos felizes em vos enviar alguns exemplares. Mas esses textos estão redigidos em holandês e por isso cremos que esta oferta não vos seria de nenhuma utilidade. Entretanto, nós faremos enviar para vós o Catálogo em francês da exposição sobre Spinoza na BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA DE AMSTERDÃ. O Catálogo contém muitas informações biobibliográficas recentes, que refutam e corrigem numerosas lendas e dados errônea ora em curso na literatura internacional consagrada ao nosso filósofo. Esperamos, pois, que vós ficareis satisfeito em possuir esta documentação, que vos será enviada por intermédio da Embaixada Holandesa em Paris. Acreditei, Senhor professor, nos meus mais distintos sentimentos. (A) G. van Suchtelen, secretário da Casa de Spinoza, em Rijnsburg.

<sup>23</sup> Eu tenho o artigo, que não vem ao caso reproduzi-lo aqui. Hermes Lima era baiano e nasceu em 1902. Formado em Direito, foi professor universitário e político. Foi deputado estadual na Bahia e, depois, ao **(CONTINUA)**

ao filósofo cearense uma carta expondo suas impressões sobre o livro, datada de 8 de outubro de 1976, que reproduzimos a seguir:

É um livro [O Método Racionalista-Histórico em Spinoza] maduro, denso, em que você, estudando o método histórico-racionalista do Spinoza, contrasta sua interpretação com a de outras autoridades para chegar á conclusão que, no filósofo, a historicidade da razão é por ele conhecida e proclamada. Nesse sentido, os dois capítulos finais são decisivos. Realmente, o estado de natureza no homem dotou-o de um equipamento biológico-psíquico que o estado social desenvolve, condiciona e até dirige, mas que constitui um dado primitivo com que ele entra na sociedade. Você mostra que Spinoza viu isso com absoluta certeza. Você insiste e conclui: ‘em Spinoza, o homem está rigorosamente inserido na sociedade como ser objetivo, realizando na prática, a sua própria História’. Acho que esta é a grande novidade de seu livro, de sua análise do método racionalista-histórico do filósofo, o caminho da sua racionalidade. Assim, diz você muito bem, o homem conserva no seu estado social certa parte do estado de natureza. Aí, meu caro Alcântara, a gente poderia dizer que o homem é natural e construído. Bem, o livro é seu título de cidadania na cidade dos filósofos. [assinado] Hermes Lima.

Depois dessas explicações externas, passarei à exposição do conteúdo e de outras informações sobre o livro<sup>24</sup>.

---

**(CONTINUAÇÃO DA NOTA 23)** se transferir para o Rio de Janeiro, foi professor de direito constitucional da Universidade do Brasil (UB), (hoje, UFRJ) onde Alcântara Nogueira se formou em Direito e onde também foi professor. Hermes Lima foi preso por ocasião do levante comunista de 1935 e demitido da Faculdade de Direito da UB, onde foi reintegrado por ordem judicial. Com a queda de Vargas, foi eleito deputado federal pelo Distrito Federal. Foi chefe da Casa Civil do governo João Goulart, saindo em julho de 1962 para ser Ministro do Trabalho e Previdência Social. Foi Presidente do Conselho de Ministros do regime parlamentarista, cargo que acumulou com o de Ministro das Relações Exteriores. Junto com Alcântara Nogueira (e outros), fundou ou refundou o Partido Socialista Brasileira, a partir de 1946. Hermes Lima foi membro do Supremo Tribunal Federal e membro da Academia Brasileira de Letras. Continuou correspondente e amigo de Alcântara Nogueira até sua morte, ocorrida em outubro de 1979.

<sup>24</sup> O livro do filósofo cearense foi um dos adotados pela FACULDADE DOM BOSCO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E **(CONTINUA)**

Spinoza, há mais de 200 anos, é considerado, na História do Pensamento, um panteísta imanente que adotou o método racionalista clássico na construção de seu sistema. Isto é afirmado pela quase totalidade de seus intérpretes. Segundo esses intérpretes, o panteísmo spinozista teria raízes diversas: na filosofia antiga, na renascentista (Neoplatonismo) e principalmente no judaísmo. Além dessas raízes, cita-se Descartes – para mencionarmos apenas um nome – de quem se diz que Spinoza sofreu profundas influências e de quem tirou seu método racionalista.

Tudo isto era tido e aceito há mais de duzentos anos. O livro do pensador cearense, além de mostrar o verdadeiro sentido do racionalismo spinoziano, ainda discute várias afirmações tradicionais imputadas ao filósofo holandês, demonstrando em que sentido elas são exatas ou falsas. E tudo isso com autonomia, riqueza de documentação e erudição, ao invés de se limitar a dizer amém aos intérpretes tradicionais.

Seu livro, de certo modo, é verdadeiramente revolucionário, neste sentido, e rompe uma tradição de quase 300 anos de afirmações tidas e repetidas como indiscutíveis. A tese central do livro afirma que o racionalismo de Spinoza não é um racionalismo puro (formalístico, lógico-formal) como o de Descartes, mas é historicista e concebe o homem como um ser social. Apenas alguns autores trataram desse tema em Spinoza – dentre os quais o filósofo italiano Rodolfo Mondolfo<sup>25</sup> –

---

**(CONTINUAÇÃO DA NOTA 24)** LETRAS DE SÃO JOÃO DEL REI, Minas Gerais, como análise de Teses para Exame dos Estudos Filosóficos de Seminário, nos termos do Decreto no. 1.051, de 21/10/1969, para o ano de 1978 (nona turma).

<sup>25</sup> Alcântara Nogueira confessa que foi Mondolfo o primeiro filósofo a lhe chamar a atenção para a posição historicista do pensamento de Spinoza. Mondolfo era italiano, mas com a subida de Mussolini ao poder, saiu de seu país natal. Juntamente com sua esposa Augusta Mondolfo (com quem traduziu a *Lógica* de Hegel para o espanhol) dirigiu-se para a Argentina, em que foi bem recebido e onde passou a exercer o magistério superior. Esteve várias vezes no Brasil fazendo conferências e Alcântara Nogueira o conheceu pessoalmente, de quem foi correspondente. Em ocasião em que estive na residência de Alcântara Nogueira, na Aldeota (rua Leonardo Mota, 2210), ele me mostrou várias cartas que Mondolfo lhe dirigiu, com letra firme e bela, apesar da idade, uma verdadeira *caligrafia*. Mondolfo faleceu em meados da década de 70 do século passado e, se não me falha a memória, já nonagenário. Veja-se, por **(CONTINUA)**

mas não abordaram o assunto com a profundidade e a precisão do livro de Alcântara Nogueira.

A obra do autor cearense é relativamente pequena em volume, cerca de 200 páginas, embora se saiba que trabalhou nela aproximadamente 15 anos. Traz um prefácio de Miguel Reale, uma “Nota Preliminar”, uma “Introdução” e mais seis capítulos. No final é apresentada uma farta bibliografia de obras conhecidas e consultadas na elaboração de sua tese.

## 1. NOTA PRELIMINAR

O Autor, nesta “Nota preliminar”, mostra parte do material bibliográfico utilizado sobre Spinoza. Não cita a “Opera Omnia” cuidada por Van Vloten e Land (4 volumes, 3ª ed. 1926), que é sem dúvida a edição mais famosa. Mas segue, nesse ponto, a edição de Bruder, também muito importante. Ademais, usa ainda edições conhecidas como a de Charles Appuhn, Carl Gebhardt, Gentile, etc., revelando-se um escritor que domina vários idiomas, como o latim, o espanhol, o italiano, o inglês, o alemão, o francês, o italiano, etc.

Além disso, o pensador cearense ainda utiliza vários outros intérpretes de Spinoza, confrontando textos, opiniões e apontando suas falhas, acertos e deturpações, demonstrando-se profundo conhecedor do assunto.

E, não se poderia deixar de mencionar, Alcântara Nogueira possui ainda em sua biblioteca pessoal um exemplar dos *Renati Des Cartes Principiorum Philosophie*, de autoria de Spinoza, **edição original** de 1663, cujo valor histórico se torna incalculável<sup>26</sup>.

**(CONTINUAÇÃO DA NOTA 25)** exemplo, o artigo de Mondolfo, *La contribución de Spinoza y la concepción historicista*, in *Homenaje a Baruch Spinoza – com motivo del tricentenario de su muerte*, Buenos Aires, Museo Judio de Buenos Aires, 1976 (coletânea de artigos sobre Spinoza. Alcântara Nogueira fez sua colaboração com um artigo de uma página).

<sup>26</sup> Nota sobre o nome de **Spinoza**. Diogo Pires Aurélio, tradutor da obra de Spinoza “Tratado Teológico-Político” (São Paulo, Martins Fontes, 2008), na sua “Introdução” a essa obra, prefere a grafia de “Espinoza” para o nome do filósofo holandês, “por sua origem castelhana” (p. XII), embora admita que o filósofo “assinou [o seu nome assim: *Spinoza*] por diversas vezes” (idem). Mas prefiro usar a grafia “Spinoza”, graças a essa obra de propriedade de Alcântara Nogueira, cujo frontispício foi **(CONTINUA)**

## 2. INTRODUÇÃO

O livro do pensador cearense, como já se disse, propõe-se a determinar o método de Spinoza, ocorrendo antes dessa determinação, aspectos de caráter introdutório e necessário ao próprio estudo do método (pois seria uma amputação separar seu método de seu sistema), ficando a matéria específica de sua tese ao encargo dos dois últimos capítulos.

O Autor oferece, na “Introdução”, uma ideia geral sobre a atitude do pensamento spinoziano, inclusive do seu método. Mostra as dificuldades de interpretação dos diversos autores, muitas das quais falsas, porque procuram tomar aspectos parciais do spinozismo em sentido geral. Devido a essas interpretações unilaterais, nós encontramos um Spinoza encarado sob vários ângulos diferentes: visando submetê-lo a preconceitos de seus intérpretes, encontramos um Spinoza “julgado” no que tem de bom e de mau, de verdadeiro e de falso, útil ou pernicioso; ainda sob a luz desses preconceitos, é interpretado no sentido de se oferecer aprovação ou repulsa aos fundamentos do spinozismo, sendo colocada nestes

**(CONTINUAÇÃO DA NOTA 26)** publicado como capa do “Suplemento Cultural” de *O Estado de São Paulo* em 27/11/1977 (com autorização de Alcântara Nogueira, que possuía – como se disse – a obra original do filósofo, de 1663). O nome de seus ancestrais, de origem espanhola, era grafado realmente com **E**: Espinoza. Tal apelido deve vir de “espinoza”, nome de algumas plantas que tem espinhos em seus ramos. “Espinillo” também é uma planta das Antilhas, com espinho. E “espinilla” é diminutivo de espinha, que também serve para designar o osso da tibia, que forma a canela e, por extensão, peça de armadura que protege as pessoas, especialmente a canela. Como a família de Spinoza vem da região dos “monteros” (aqueles que montam o cavalo) e estes eram cavaleiros que usavam armaduras, e serviam como protetores de reis ou nobres, pode-se deduzir que isto esteja relacionado a “espinillera” (armadura). E nosso filósofo grafou seu nome *Spinoza*, (conforme se pode ver na edição de seu livro em **latim**, de 1663: “RENATI DES CARTES PRINCIPIORUM PHILOSOPHIAE, Pars I, & II, per BENEDICTUM de SPINOZA” e por diversas vezes em outros escritos, como admite Diogo Pires Aurélio (op. cit). Baruch é seu prenome em hebraico, que significa bento, bendito, Benedito, abençoado. Na época de Spinoza, o idioma corrente para as obras clássicas ou para atingir o público europeu era o latim, espécie de língua universal, como o inglês, hoje. Entretanto, em citações, respeitaremos a grafia dos diversos autores (Espinoza ou Espinosa, etc.).

fundamentos a sua suposta natureza mística ou religiosa; é interpretado visando determinar sua posição política, posição esta que comumente varia segundo a visão política de seu próprio intérprete (daí um Spinoza liberalista, autoritário-liberal, totalitarista, etc.); e também é interpretado com o fim de saber qual o método escolhido pelo filósofo de Amsterdã, que muitos tacham de sectário de um dogmatismo racionalista extremo, e outras coisas mais.

É assim que Alcântara Nogueira destaca R. G. Collingwood, brilhante intérprete de Spinoza, mas que não soube compreender o problema da “extensão” e “pensamento” no spinozismo. Acha Collingwood que Spinoza não apresentou nenhuma razão para explicar por que aquilo que é extensível pensa e vice-versa. Ora, só o fato de Collingwood colocar este (falso) problema nestes termos já revela que ele não atinou para o verdadeiro sentido da questão em Spinoza. Em sua filosofia (de Spinoza) há uma unidade indissolúvel de pensamento e extensão (e entre infinitos outros atributos) em Deus, numa ligação e comunicação imediata e necessária, onde “Deus, o entendimento deste e as coisas por ele entendidas são uma só coisa” (Alcântara Nogueira, 1976, p. 19). A ordem e a conexão das ideias são as mesmas que a ordem e a conexão das coisas, isto é, as coisas e o pensamento “sobre” as coisas forma(m) uma só e mesma unidade e identidade. Não compreendendo isto, Collingwood concluiu que a cosmologia (ontologia) de Spinoza havia fracassado.<sup>27</sup>

Outros, ainda, por não compreenderem ou só compreenderem determinados aspectos do spinozismo, tomam as partes pelo todo, como já frisamos, e chegam a conclusões diversas, como um Spinoza ateu, materialista, místico, criador de uma nova religião, “homem embriagado de Deus”, filiado à cabala, etc., errando pelo defeito de enxergarem o pensamento de Spinoza apenas por um ângulo.

Assim é que classificando o método spinoziano como racionalismo puro, deixam de ver que seu método racionalista é dinâmico, às vezes dialético e ligado à realidade das coisas;

<sup>27</sup> Cf. Collingwood, *Ciência e filosofia* (título no original inglês: *The Idea of Nature*), pp. 170-171, Lisboa-Portugal, Editorial Presença, s/d.

que seu pensamento em consequência é historicista, não separado da existência concreta<sup>28</sup> do homem, não se perdendo numa razão acabada, eterna, imutável e vazia, como acontece com o racionalismo clássico.

### 3. CAPÍTULO I: UNIDADE DE VIDA E PENSAMENTO EM SPINOZA

Este primeiro capítulo não é apenas uma biografia externa de Spinoza: é também um retrato de sua vida como pensador. Mostra que entre sua vida, aliás, de curta duração (1632-1677) e seu pensamento há uma perfeita harmonia. Apesar das perseguições que sofreu por ter abandonado o judaísmo, permaneceu firme em sua atitude de vida, para não trair seu pensamento, afrontando as ameaças e rejeitando até uma pensão que lhe foi oferecida para que se retratasse ou se calasse. Não a aceitou, conforme as palavras de Colerus, um dos seus primeiros biógrafos, “*parce qu’il n’étoit pás hypocrite, & [et] qu’il ne recherche que la Vérité*” (apud A. Nogueira, 1976, p. 33).

Segundo João de Almada (in “Suplemento Cultural” d’O *Estado de São Paulo*, p. 3, de 27/11/1977), o primeiro antepassado de Spinoza que conhecemos foi seu avô Abraham de Espinoza, originário da região de Monteros (*montero*=cavaleiro, guarda-costa de rei ou nobre), na Espanha. De lá, os judeus, ou judeus conversos, dentre eles a família Espinoza, foram banidos em 1492 pelos piedosos reis católicos Fernando e Isabel (outros historiadores dizem que tal banimento só ocorreu em 1511-1512). A família Espinoza migrou então para Portugal de onde, posteriormente, iria para Nantes (França) e, depois, para Amsterdã (Holanda), onde nasceu o filósofo Baruch de Spinoza, filho da segunda esposa de seu pai, Ana Débora (Anna Déborah), falecida em 5 de novembro de 1638, quando

<sup>28</sup> Uma indicação disto é que, ao aplicar seu método para analisar o mundo da política, diz: “resolvendo, pois, aplicar a minha atenção à política, não foi meu desejo descobrir nada de novo nem de extraordinário, mas, somente demonstrar, por argumentos certos e indiscutíveis, ou, noutros termos, deduzir da condição mesma do gênero humano, um certo número de princípios perfeitamente de acordo com a experiência” (Spinoza, *Tratado político*, I. p. 54, trad. José Perez. Rio de Janeiro, Edições de Ouro ou Ediouro, 1968).

Spinoza tinha seis anos. Sua educação foi continuada por sua madrasta, Ester, lisboeta, que passou a se chamar Ester d'Espinoza. O pai de Spinoza chamava-se Miguel Rodrigues de Espinoza e nasceu provavelmente em Vidigueira, vila de Portugal [atualmente, sede do **Concelho** (divisão administrativa) de Beja] por volta de 1588 e faleceu na Holanda em 1654. Tinha um irmão, João Rodrigues de Espinoza (médico no Porto por volta de 1610), que foi condenado pela Inquisição em 1620. Curioso é que um filho deste (e, portanto, primo de Spinoza), Manuel Dias de Espinoza, esteve no Brasil. Vamos encontrá-lo em 1918 na Bahia. Suspeito de heresia ou rebeldia contra a Coroa, recebeu em 1618 o visitador Marcos Teixeira, para investigação. Acabou preso em 1622, por haver dito, em defesa do pai (que fora preso em Portugal), “que em muita necessidade de dinheiro estaria el-rei para mandar prender tanta gente” (João de Almada, 1977, p. 3. Artigo mencionado). Lembremos que naquela época, os condenados por heresia tinham seus bens confiscados pela Coroa e uma parte era destinada ao denunciador, como recompensa, estimulando assim a delação (até de inocentes). Manuel Dias de Espinoza teve que regressar a Lisboa e, ao confessar a prática de judaísmo, “saiu condenado a cárcere e habito perpetuo no auto de 5 de Maio de 1624” (J. Lúcio de Azevedo, “História dos cristãos novos portugueses”, apud João de Almada, art. cit., 1977, p. 3)<sup>29</sup>. Miguel Rodrigues de Espinoza, pai do filósofo Spinoza, teve mais sorte. Mudou-se para Amsterdã, na Holanda, onde se tornou um comerciante próspero. Ao morrer em 1654, deixou os filhos amparados por sua herança<sup>30</sup> (a

<sup>29</sup> J. Lúcio de Azevedo ainda escreveu *Vida de Bento de Spinoza*, Imprensa Universitária de Coimbra, 1934.

<sup>30</sup> Um irmão de Spinoza, Isaac, morreu em idade viril em 1649. Tinha outro irmão, Gabriel, de quem foi sócio e a quem entregou sua empresa, herdada do pai, já então com o nome de “Bento y Gabriel d'Espinoza” (ver Joaquim de Carvalho, *Oróbio de Castro e o Spinozismo*, Lisboa, Seara Nova, 1940), uma meia-irmã, chamada Rebeca e uma irmã legítima, Myriam, com quem teve uma disputa jurídica, por causa de herança. Spinoza não aceitou ser ludibriado pela irmã na partilha dos bens e apelou para os tribunais. Ganhou a questão, mas em seguida devolveu os bens à irmã, pois sua luta não era por bens materiais, mas para se fazer justiça. Como se nota nosso filósofo não era fraco nem bobo. Jonathan I. Israel, no entanto, diz que ao morrer, o pai de Spinoza estava quase arruinado, **(CONTINUA)**

maior parte dos dados deste parágrafo não se encontra no livro de Alcântara Nogueira que estamos analisando, mas foi ele quem nos cedeu o “Suplemento Cultural” d'*O estado de São Paulo*, fonte dessas informações<sup>31</sup>.

As ideias de Spinoza foram consideradas heréticas pelo seu povo, os judeus e, como se recusou a se retratar e renegar sua filosofia foi excomungado, embora não tenha comparecido ao ato de excomunhão. Mas foi Spinoza quem tomou a iniciativa de se afastar do judaísmo (Nogueira, 1976, p. 29). Spinoza já havia aos poucos se distanciado do judaísmo, deixando de pagar as taxas e respeitar o Sabá, além de expor suas ideias heréticas sem pedir segredo, de maneira que sua rebeldia vinha de antes de 1656, data de sua excomunhão. É o que diz Jonathan I. Israel:

Também significa que a rebelião filosófica de Espinoza não pode ter sido inspirada, como foi repetidas vezes afirmado em anos recentes, por outro proeminente judeu herege de Amsterdam no final da década de 1650, Juan Prado (c. 1612-1670), antes um cripto-judeu na Espanha que recebera influência deísta entre os amigos cripto-judeus de Andaluzia, mas que não chegaria à Holanda, onde continuou sua carreira de deísta, senão em 1655; ou pelo excêntrico crítico da Bíblia, Isaac Peyère [1596-1676], que também só chegou em Amsterdam em 1655. Se aceitarmos que durante muitos anos, talvez cinco ou seis antes de 1655, Espinoza era simultaneamente um rebelde filosófico e, externamente, um judeu praticante, nem

**(CONTINUAÇÃO DA NOTA 30)** especialmente por causa das guerras anglo-holandesas, em que a Inglaterra e seus corsários apreendiam dezenas de navios holandeses, com suas cargas, algumas das quais de propriedade do pai de Spinoza (cf. *Iluminismo Radical*, Parte II, “Espinoza”, São Paulo Madras, 2009), o que muito contribuiu para o seu empobrecimento.

<sup>31</sup> Sobre uma cronologia mais atualizada sobre Spinoza, ver a obra de A. Nogueira, “Filosofia e Ideologia”, São Paulo, Sugestões Literárias S/A., 1979. Aqui, A. Nogueira leva em conta as novas informações de A. K. Offenberg, baseadas nas pesquisas de Vaz Dias e Van der Tak, mas o filósofo cearense acrescenta que eles não leram o livro do português Mendes dos Remédios, *Os judeus portugueses em Amsterdam* (F. França Amado, Editor, Coimbra, 1911), em que são apresentadas com precisão todas as organizações judias do tempo de Spinoza (e antes e depois), com nomes de pessoas e documentos transcritos, etc.

Prado nem La Peyère podem ter precipitado sua rebelião intelectual. Enquanto Jelles<sup>32</sup> poder (sic) ter contribuído para sua formação inicial e encorajar sua/ preocupação com a filosofia e com o Cartesianismo, em especial o único personagem que parece tê-lo orientado fortemente em uma direção radical específica, como as duas primeiras biografias de Espinoza afirmam, foi o seu mestre de Latim, o ex-jesuíta franciscus [=Francis= Franzie] van den Enden (1602-74)” (*Iluminismo radical*, pp. 206-7, São Paulo, Madras, 2009).

Isto significa que a rebeldia de Spinoza vinha de vários anos antes da data de sua excomunhão. Alcântara Nogueira diz que antes de ser excomungado, Spinoza foi convidado a comparecer diante do rabino Saul Levi Morteira<sup>33</sup>, mas não vacilou: defendeu suas ideias, consideradas heréticas (1976, p. 29, **in** nota). Jonathan I. Israel (op. cit., p. 210) confirma esse “confronto crucial entre Espinoza, apoiado por Juan de Prado, de um lado e, do outro, pelo rabino Saul Levi Morteira, sobre as crenças fundamentais judaicas, em uma noite de estudos comunais a qual o poeta sefardita de Amsterdã Daniel Levi de Barrios descreveu em 1683 como um encontro épico no qual o ‘sabio’ Morteira defendeu ‘contra os espinhos [em espanhol, *espinos*] nos campos [em espanhol, *prado*] da impiedade’, um evento que não poderia

<sup>32</sup> “Jarig Jelles (c. 1620-1683), um ex-mercador de figos, passas e outras frutas do Mediterrâneo, talvez conhecesse Espinoza desde a época em que este e seu pai importavam esses produtos de Portugal; retirando-se do negócio em 1653, devotou-se a um estudo em tempo integral; Jelles, como Simon Joosten Vries (c. 1633-1667) ajudou Espinoza financeiramente e acredita-se que ele financiou a publicação do seu *Principia Philosophiae Cartesianae* em 1663” (Jonathan I. Israel, p. 202, op. cit.).

<sup>33</sup> Alcântara Nogueira havia fornecido em primeira mão os professores primários de Spinoza, dentre os quais havia colocado Saul Levi Morteira. São eles: Mardoqueu (Mardoqueu) de Castro, Joseph de Faro, Jacob Gomes, Abraham Baruch, Menasseh Bem Israel, e Saul Levi Morteira (1976, pp. 28-29). Depois de ler posteriormente pesquisa feita na Europa, Nogueira excluiu estes dois últimos como professores de Spinoza, embora ambos mantivessem relações com Spinoza e sua família (cf. *Filosofia e Ideologia*, p. 146, São Paulo, Sugestões Literárias, 1979). Aceita que F. van den Enden tenha sido professor de Latim de Spinoza, mas nega que este tenha estudado na Universidade de Leyde, salvo se foi como ouvinte, pois seu nome não consta na relação de alunos matriculados naquela Instituição.

ter ocorrido antes da chegada de Prado em 1655, que ocorreu, da fato, mais tarde naquele ano” (cf. Nogueira, 1976, p. 32).

Quer a rebelião de Spinoza tenha começado mais cedo ou mais tarde, o certo é que foi excomungado em 1656. Van Vloten assim descreve a fórmula da excomunhão:

Os chefes do Conselho Eclesiásticos fazem saber que, já bem convencidos das nocivas opiniões de Baruch de Spinoza, procuraram, de diversas maneiras e por várias promessas, desviá-lo de seus caminhos desastrosos. Tendo em vista, porém, que não conseguiram fazê-lo adotar qualquer maneira melhor de pensar; que, pelo contrário, a cada dia têm mais provas das horríveis heresias por ele nutridas e confessadas, e da insolência com que essas heresias são promulgadas e difundidas, com muitas pessoas merecedoras de créditos tendo testemunhado isso na presença do citado Spinoza, este foi considerado plenamente culpado das mesmas. Por isso, realizada uma revisão de toda a questão perante os chefes do Conselho Eclesiástico, ficou resolvido, com a concordância dos Conselheiros, anatematizar o referido Spinoza, isolá-lo do povo de Israel e, a partir do presente momento, colocá-lo em anátema com a seguinte maldição:

Com o julgamento dos anjos e a sentença dos santos, nós anatematizamos, execramos, amaldiçoamos e expulsamos Baruch de Spinoza, com a concordância de toda a sacra comunidade, na presença dos livros sagrados com os 613 preceitos neles contidos, pronunciando contra ele a maldição com a qual Elisha amaldiçoou as crianças e todas as maldições escritas no Livro da lei; todos vós que fordes obedientes ao Senhor vosso Deus sejais salvos nesta data.

Ficam, portanto, todos os advertidos de que ninguém deverá conversar com ele, ninguém deverá comunicar-se com ele por escrito; que ninguém lhe preste qualquer serviço, ninguém resida sob o mesmo teto, e que ninguém se aproxime dele mais de quatro côvados, e que ninguém leia qualquer documento ditado por ele ou escrito por sua mão (apud. Will Durant, *A história de filosofia*, pp. 158-9, São Paulo, Nova Cultural, 1996, etc.).

E tudo isso em nome dos anjos, dos santos e de Deus, que são mostrados como exemplos de tolerância, de piedade e de bondade. Alguns autores tentam justificar o rigor desta maldição

pela sociedade da época, o que ainda é pior, pois apenas mostra que o espírito do tempo estava contaminado ou dominado pelo fanatismo, pela teocracia, pela cegueira e intolerância religiosa. E ainda falam que o Diabo existe e que é mau...

E isto ocorreu em plena Holanda, país laico, que na época era considerado um dos mais liberais, tolerando o poder temporal as mais diversas ortodoxias<sup>34</sup>.

Enfim, Alcântara Nogueira procura demonstrar que Spinoza viveu de acordo com suas ideias e que suas ideias constituíam um sistema, uma visão de mundo.

Assim, “no torvelinho das lutas e contradições, o comportamento de Spinoza não só se racionalizou através de continuado progresso, como quase que se confundiu com a elaboração de sua filosofia. Talvez nenhum outro filósofo haja construído, como ele, a sua ideologia, como colocando a perquirição do espírito em consonância com a realidade social de seu tempo, em plena marcha para o futuro que, muita vez iria confirmá-la” (1976, p. 43).

**(FIM DA PRIMEIRA PARTE)**



---

<sup>34</sup> Os judeus, muitas vezes vítimas da intolerância ao longo da História, na Holanda queriam ser intolerantes. Segundo Diogo Pires Araújo, em seu estudo introdutório à sua tradução do TTP, “Os problemas levantados por esta situação das comunidades judaicas na Holanda, que chegam a lamentar o não existir *inquisição em matéria de fé* e se tornam, por isso, suspeitas de querer *usurpar jurisdição*, como escreve Limborch em 1662, foram a tal ponto sentidos pela municipalidade de Amsterdã que esta se vê obrigada a encomendar a Hugo Grócio um projeto de revisão do direito de asilo (cf. Aurélio, 1985, p. 31). Todo [o] processo de Uriel da Costa é sintomático a esse respeito.” (São Paulo, Martins Fontes, p. XXXII, **in** nota).



## LEIBNIZ LEITOR DE ESPINOSA

TESSA MOURA LACERDA \*

Leibniz é, cronologicamente, o último representante do que Merleau-Ponty chamou já no século XX de “O Grande Racionalismo” (em oposição ao pequeno racionalismo do positivismo do XIX). Espinosa também faz parte desse “grupo”, mas ambos guardam entre si diferenças tão profundas que, à primeira vista, poderiam impossibilitar um diálogo. Em um quadro muito esquemático poderíamos dizer que enquanto a filosofia espinosana é uma filosofia do necessário, Leibniz tem uma filosofia do melhor; enquanto Espinosa afirma a imanência da substância aos modos, de Deus à natureza, Leibniz afirma a transcendência de Deus em relação ao mundo e a criação deste por uma vontade livre; enquanto Espinosa privilegia a causalidade eficiente (imane e necessária) de Deus, Leibniz privilegia a causalidade final que se exprime na existência do melhor dos mundos possíveis, criado pela vontade livre de um Deus sábio; etc.

Então por que propor um diálogo entre filosofias que assumem posições visivelmente opostas e contraditórias entre si?

Porque o chamado Grande racionalismo do XVII, embora seja um grupo heterogêneo, constituído por diferentes filósofos e diferentes interpretações, define-se por um solo comum do qual emergem os problemas e as soluções divergentes. Fazer a filosofia de Leibniz dialogar com a de Espinosa é uma maneira de determinar melhor, pela diferença, as opções teóricas de Leibniz e entender mais profundamente o sentido das soluções que Leibniz deu a questões que também estavam presentes e vivas para Espinosa.

Esse solo comum de questões, Merleau-Ponty identifica como “uma maneira inocente

de pensar *a partir* do infinito”<sup>1</sup>. A nós interessa particularmente a questão da relação entre infinito e finito: entre a substância infinita, Deus, e as criaturas finitas leibnizianas ou os modos finitos espinosanos. Relação que é tratada em um pequeno texto escrito por Leibniz em 1676: *Que o ser perfeitíssimo existe*.

Esse solo comum, esse terreno partilhado de questões por si só justifica nossa aproximação e comparação entre Leibniz e Espinosa. Mas, além disso, Leibniz foi efetivamente leitor das obras de Espinosa. A aproximação entre filosofias tão dispares na sua maneira de pensar o infinito justifica-se porque, embora os dois filósofos tenham se encontrado apenas alguns dias durante 1676, Leibniz jamais deixou de dialogar com a filosofia espinosana, sobretudo para se afastar dela.

O diálogo ou pelo menos uma leitura da obra espinosana por parte de Leibniz pode ser dividida em 3 momentos. O primeiro deles é justamente o texto *Que o ser perfeitíssimo existe*. Este texto foi escrito durante um dos encontros de Leibniz com Espinosa na Holanda um ano antes da morte deste – “*mostrei esse raciocínio a Espinosa (...) e ele julgou que era sólido; pois, como ele tivesse antes contradito, coloquei por escrito e li para ele*”<sup>2</sup>. Neste texto Leibniz apresenta uma prova *a priori* da existência de Deus.

O segundo momento abrange os comentários de Leibniz à *Ética* escritos em 1678 quando Leibniz recebeu de Tschirnhaus um exemplar da *Opera posthuma* de Espinosa.

<sup>1</sup> Merleau-Ponty – “Partout et nulle part” in *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953 e 1960 – p.184.

<sup>2</sup> *Leibniz Samtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Darmstadt, 1927. [doravante citado A, seguido do volume e da página] – VI, iii, 579. Tradução francesa in *Leibniz – Recherches générales sur l’analyse des notions et des vérités*. Ed. J.-B. Rauzy. Paris: Presses Universitaires de France, 1998– p. 28.

\* Professora do Departamento de Filosofia da USP.

O terceiro momento abarca o conjunto de textos de maturidade, nos quais Leibniz comenta a filosofia espinosana já com a distância de um sistema constituído, isto é, com suas principais escolhas teóricas tomadas.

Consideramos particularmente interessante o texto de 1676, *Que o ser perfeitíssimo existe*, não apenas porque foi escrito no calor da entrevista com Espinosa, mas também e sobretudo por ser o único texto conhecido de Leibniz no qual o filósofo “completa” a prova da existência de Deus tomada de Anselmo e Descartes, corrigindo, assim, o que via como falha no tratamento da prova dado por seus antecessores. Neste texto Leibniz adentra um terreno ao qual jamais voltará nos textos de maturidade, quando já tiver clareza do papel da contingência para sua filosofia. Os textos de maturidade concentram-se na crítica à consequência da afirmação espinosana de uma substância única, ou seja, a necessidade do mundo. A mudança de tratamento do tema e da filosofia espinosana começa a se dar nos comentários ao Livro I da *Ética*.

*Que o ser perfeitíssimo existe* é um texto singular e revelador da influência de Espinosa sobre Leibniz. Depois desse texto e depois da leitura da *Ética*, Leibniz se esforçará para afastar-se do espinosismo – e que, de outro ponto de vista, também revela uma influência da filosofia espinosana sobre as reflexões de Leibniz.

### QUOD ENS PERFECTISSIMUM EXISTIT

Em 1676, mais de trinta anos antes de admitir que “não há sistema que possa fazer compreender”<sup>3</sup> como a simplicidade divina e a variedade das ideias é compatível, Leibniz escreveu esse pequeno texto no qual demonstra, precisamente, a compatibilidade das perfeições divinas, demonstração esta que completaria a prova *a priori* da existência de Deus elaborada por Anselmo e retomada por Descartes.

A perfeição, afirma Leibniz, é uma qualidade simples que é positiva e absoluta, ou seja, o que uma perfeição exprime, exprime sem

<sup>3</sup> [Zu Lockes Urteil über Malebranche], *Die philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Halle: 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962 [doravante citado GP, seguido do volume e da página] – VI, p. 576.

limites, porque uma qualidade puramente afirmativa é infinita, tem tanta grandeza quanto é possível. Como é simples, uma perfeição é também indefinível, não pode ser analisada (caso contrário ou um agregado de qualidades, ou, está contida dentro de limites de maneira que seria compreendida e definida a partir de negações, mas nesse caso não seria puramente positiva). Ora, se as perfeições são simples, positivas e absolutas, são necessariamente compatíveis entre si. Eis como Leibniz prova esta afirmação: suponha-se que A e B são duas formas simples ou perfeições e que se afirma “A e B são incompatíveis”; para demonstrar essa afirmação não é possível proceder pela análise de A e B, formas indefiníveis. Só podem ser enunciadas proposições indemonstráveis sobre formas desse gênero, “A e B não podem estar no mesmo sujeito” não é uma proposição idêntica, logo é falsa. Não é necessário que A e B não estejam num mesmo sujeito, logo podem estar no mesmo sujeito, sejam quais forem essas perfeições, por isso todas as perfeições são compatíveis. Donde se poder conceber um sujeito de todas as perfeições, um ser perfeitíssimo e, como a existência está entre as perfeições, esse ser existe.

A argumentação lógica desse texto tem alguns problemas, como já mostraram Russel<sup>4</sup> – que observa que Leibniz supõe que a proposição “A e B são incompatíveis” é uma proposição como “A é B” – e Michel Fichant – que mostra que se a proposição “A e B são incompatíveis” não é necessariamente verdadeira, tampouco a proposição “A e B são compatíveis” é necessariamente verdadeira, donde conclui que “*toda proposição sobre a compatibilidade e a incompatibilidade das formas simples não é nem verdadeira por si mesma, nem demonstrável e, por conseguinte, é inconclusiva*”<sup>5</sup>. De fato, a prova da compatibilidade das perfeições é uma prova indireta, porque Leibniz não lida com as próprias perfeições, mas com uma proposição a respeito de duas perfeições quaisquer. Mas o grande

<sup>4</sup> Russel, B. – *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900. Comentado por Rauzy in *Leibniz – Recherches générales sur l’analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.11.

<sup>5</sup> Fichant, M. – “L’origine de la négation” in *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998 – p.105.

interesse desse texto está justamente nessa tentativa, por mais falha que ela seja, de completar a prova *a priori* da existência de Deus, mostrando que um ser que possui todas as perfeições é um ser possível. Leibniz jamais voltará a ensaiar essa prova da compatibilidade das perfeições em textos posteriores<sup>6</sup> em que critica a prova cartesiana. Talvez por se dar conta das falhas da prova, ou, mais provavelmente, porque esperava poder fornecer essa prova com a ajuda da Característica universal. Com efeito, dois anos depois de escrever esse texto, em uma carta à rainha Elisabeth, Leibniz se esquivava de fornecer a prova *a priori* completa da existência de Deus, justificando essa recusa a partir da Característica universal:

[...] no momento me basta observar que o que é o fundamento de minha característica é também o da demonstração da existência de Deus. Porque os pensamentos simples são os elementos da característica e as formas simples são a fonte das coisas. Ora, sustento que todas as formas simples são compatíveis entre si. É uma proposição de que não poderia dar a demonstração sem explicar longamente os fundamentos de minha característica. Mas, estando acordada, segue-se que a natureza de Deus, que envolve todas as formas simples tomadas absolutamente, é possível.<sup>7</sup>

Talvez porque fosse influenciado pela filosofia de Espinosa no momento em que redigiu o *Quod Ens Perfectissimum existit*, ou talvez porque não tivesse muito claro ainda o estatuto dos possíveis não realizados<sup>8</sup>, isto é, de essências que não necessariamente passam à existência e

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, *Novos ensaios*, IV, x, §7 (Paris: GF-Flammarion, 1990 [doravante citado NE, seguido de livro e artigo]) e *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias*, GP, IV, 424-425 [tradução argentina in *Escritos Filosóficos*. Ed. E. de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982 – p.274-275].

<sup>7</sup> Leibniz – “Carta a Elisabeth, 1678”, GP, IV, p. 296.

<sup>8</sup> Em um texto de 1675, [“Sobre o espírito, o universo e Deus”], afirma “é preciso ver se pode-se demonstrar que há essências às quais falta a existência”. Cf. A, VI, iii, 464. [Tradução francesa in *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.18]. Mas nesse período já existem textos que afirmam que nem todo possível se realiza. Por exemplo, em dezembro de 1676: “Hinc etiam sequitur non omnia possible existere”. *Textes inédits*. Publié et annotés par G. Grua, Paris: PUF, 1948 [citado G, seguido do tomo e da página] – I, p. 263.

garantem, por isso, a contingência do mundo e a escolha livre divina, o fato é que Leibniz completa a prova cartesiana da existência de Deus. Por que isso é tão significativo? Vejamos a crítica que Leibniz faz à argumentação cartesiana em textos posteriores e o comentário à definição 6 da *Ética* I de Espinosa.

#### A PROVA A PRIORI DA EXISTÊNCIA DE DEUS

A prova da existência de Deus, que Descartes retoma de Anselmo, diz Leibniz nos *Novos ensaios* por exemplo, “é muito bela e engenhosa na verdade, mas há um vazio a ser preenchido”<sup>9</sup>. A prova não é um paralogismo, como sugeriu São Tomás, mas é uma prova incompleta. Ei-la: Deus é o maior ou, na linguagem de Descartes, o mais perfeito dos seres – o que, para Leibniz, significa dizer que Deus é um ser que envolve todos os graus, tem uma grandeza ou perfeição suprema. Ora, existir é mais que não existir, ou seja, a existência acrescenta um grau à grandeza ou perfeição, ou, segundo Descartes, a existência é uma perfeição; portanto, Deus existe, senão careceria desse grau de perfeição ou dessa perfeição que é a existência. O problema da prova está na suposição tácita de que essa noção de Deus, como ser totalmente perfeito, é possível. Por isso, a partir dessa prova podemos apenas ter uma conclusão moral e uma suposição de que, se Deus é possível, então necessariamente Ele existe, o que é um privilégio da noção de Deus.

A prova pressupõe que tudo o que se pode predicar de uma noção deve ser atribuído à coisa definida. Para Leibniz, não basta considerar que Deus tem uma grandeza ou uma perfeição suprema, pois também podemos pensar em um número de todos os números, ou em um movimento mais veloz que qualquer outro, e, no entanto, essas são noções contraditórias<sup>10</sup>. Está em jogo a teoria de conhecimento desses

<sup>9</sup> Leibniz – NE, IV, x, §7. Ed. cit. – p.345.

<sup>10</sup> Leibniz recorre frequentemente a esse exemplo para mostrar a insuficiência da prova cartesiana: supondo-se que uma roda gira com o movimento mais veloz, o que impede que se prolongue o raio dessa roda e que, então, o ponto que tinha o movimento mais veloz caia alguns graus em relação àquele que agora está no extremo da roda? Eis por que também a prova cartesiana da existência de Deus pela ideia que temos dele é criticada por Leibniz.

filósofos. Enquanto Descartes considera que não podemos pensar em nada de que não tenhamos uma ideia, e nem mesmo falar de algo sem essa condição<sup>11</sup>, Leibniz afirma que a ideia é uma noção possível, isto é, não contraditória, em que todos seus caracteres ou elementos definidores podem estar juntos: não temos a ideia do movimento mais veloz, porque se trata de uma noção contraditória, e no entanto falamos e pensamos nele<sup>12</sup>.

Se pensarmos a crítica do ponto de vista da teoria do conhecimento podemos dizer que, para Leibniz, Descartes se contenta com uma definição nominal de Deus, isto é, trata-se de uma proposição que não prova a possibilidade do definido. Não deixa de ser curioso que Leibniz se aplique em tantos textos a mostrar a insuficiência do argumento cartesiano sem, no entanto, preencher explicitamente o vazio que vê nessa argumentação. Talvez isso se explique ainda pela teoria do conhecimento. Uma definição real, diz Leibniz<sup>13</sup>, deve provar a possibilidade do definido de maneira a priori, ou seja, quando decomposmos a noção em seus requisitos ou em outras noções de possibilidade conhecida; se a análise foi levada a cabo e não surgiu nenhuma contradição, então a noção é absolutamente possível. Todavia, reflete Leibniz,

<sup>11</sup> Segundo Descartes, há em nós a ideia de Deus porque pensamos nele e não o faríamos se não tivéssemos a ideia de Deus; se essa ideia é a ideia de um ser infinito e é verdadeira não poderia ser causada por qualquer coisa menor que um ser infinito, portanto Deus é sua causa e, logo, Ele existe. Cf. Descartes – A Mersenne. In *Oeuvres de Descartes*. Publiées par C. Adams e P. Tannery. 11 volumes. Paris: Vrin, 1971 – III, p.393.

<sup>12</sup> “frequentemente pensamos apenas confusamente naquilo de que falamos, e não temos consciência da idéia que existe em nossa mente a menos que entendamos a coisa e a decomponhamos em seus elementos de maneira suficiente”. Leibniz – “Observações sobre parte geral dos Princípios de Descartes”, §18. GP, IV, p. 360. Daí a exigência de que se mostre a possibilidade de uma essência que envolva existência ou da noção de um ser que possui todas as perfeições em grau supremo. É claro que a noção de Deus não é como todas as demais, porque dela necessariamente se segue a existência, se for possível, enquanto qualquer outra noção de que provemos a possibilidade não necessariamente existe, tem uma existência possível. Mas não por isso podemos nos privar de demonstrar a possibilidade da noção de Deus. Tradução argentina in *Escritos Filosóficos*, Ed. Olaso. Ed. cit. – p.422.

<sup>13</sup> Leibniz – “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, GP, IV, p. 425. Tradução argentina in *Escritos Filosóficos*, Ed. Olaso, Ed. cit. – p. 275.

[...] certamente não me atreveria a determinar agora se é possível levar a cabo em algum momento uma análise perfeita das noções ou se é possível reduzir os pensamentos aos primeiros possíveis e noções não suscetíveis de decomposição ou (o que é o mesmo) aos próprios atributos absolutos de Deus<sup>14</sup>.

Poder-se-ia imaginar que, então, a prova da existência de Deus se torna impossível. Mas no texto de 1676, mesmo sem conhecimento das perfeições divinas, o filósofo mostra a compatibilidade entre elas.

A questão é que, por mais que a demonstração se dê de maneira indireta, ao mostrar a compatibilidade entre todas as formas simples primitivas, uma vez que as essências possíveis são o resultado de uma combinação entre essas formas, não tenho como justificar de onde vem a incompatibilidade ou a negação, imprescindível para se afirmar que há impossibilidade entre os mundos possíveis e que, portanto, há possíveis não realizados, o que justifica a contingência do mundo.

Eis por que esse texto, *Quod Ens perfectissimum existit*, é tão significativo. E eis também por que ele mereceu a aprovação de Espinosa. Embora Leibniz, na medida em que considera o Ser perfeitíssimo “um *sujeito* de todas as perfeições”<sup>15</sup>, deixasse entrever o quanto era tributário da noção escolástica de substância como sujeito de predicados, ou seja, revelasse que as perfeições não são os atributos constitutivos da substância única espinosana, ainda assim Espinosa aprovou o raciocínio do jovem filósofo, porque não havia naquela argumentação nada que indicasse a contingência do mundo e tudo o que ela implica, logo, tudo o que vai contra a filosofia espinosana do necessário: a transcendência divina, a existência de substâncias individuais, etc.

## A DEFINIÇÃO 6 DA ÉTICA I

O comentário à definição de Deus que Espinosa apresenta na *Ética* tem uma argumentação semelhante aos comentários sobre a prova *a priori* da existência, mas não avança

<sup>14</sup> Idem *ibidem*.

<sup>15</sup> A, VI, iii, 579. [Tradução francesa in *Recherches générales su l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.27] (itálico meu).

uma prova efetiva da compatibilidade dos atributos ou perfeições divinas.

A **definição 6** do Livro I da *Ética* afirma “*Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita*” (E I, def. 6). Leibniz considera que Espinosa deveria ter mostrado a equivalência das duas partes da definição, ou seja, “*que há na natureza vários atributos ou predicados que são concebidos por si; [e] que vários predicados são compatíveis*”<sup>16</sup>. Além disso, diz Leibniz, a definição é imperfeita, porque podemos duvidar da possibilidade da coisa definida, “*podemos duvidar que o Ente que tem uma infinidade de atributos não implica [contradição]; porque se pode duvidar que a mesma essência simples possa ser exprimida por vários atributos diferentes.*”<sup>17</sup> Em outras palavras, Espinosa deveria ter mostrado, primeiro, que “ente absolutamente infinito” é equivalente a “substância que consiste em infinitos atributos”. Na verdade, é precisamente essa equivalência que Espinosa apresenta na explicação à definição:

Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois disso que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que expressa uma essência e não envolve nenhuma negação (E I, def. 6, explicação).

Logo, “absolutamente infinito” é o mesmo que “substância que consiste em infinitos atributos”. Mas, em segundo lugar, diz Leibniz, a definição é imperfeita porque podemos duvidar da possibilidade de Deus, ou seja, para aperfeiçoá-la seria preciso mostrar a compatibilidade entre os atributos-predicados de Deus, porque “*há muitas definições das coisas compostas. Mas há apenas uma da coisa simples, e sua essência, parece, só pode ser exprimida de uma única maneira.*”<sup>18</sup>

A primeira observação a se fazer é que Leibniz toma atributo como predicado, o predicado essencial ou necessário (em oposição a modo, o predicado não necessário, ou sujeito a mudança)<sup>19</sup>. A segunda observação, é que

Leibniz apresenta, também aqui, a crítica à prova cartesiana *a priori* da existência de Deus, ou seja, é preciso mostrar a compatibilidade dos atributos, para garantir a possibilidade, a não contradição, da definição de Deus como um ser que possui infinitos atributos. A terceira observação é que a palavra “compatibilidade” aparece aqui, porque Leibniz considera que a essência de Deus é uma essência simples. Para Espinosa, a essência de Deus não é simples, os atributos são realmente distintos uns dos outros e a essência é idêntica aos atributos. Ora, isso não parece ficar claro para Leibniz pela letra do texto espinosano, porque o texto latino deixa ambíguo se cada um dos infinitos atributos exprime *uma* ou *a* essência eterna e infinita. Talvez, lendo Espinosa a partir de seus próprios pressupostos, Leibniz tenha lido a definição de Deus como o ser que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime **a** essência eterna e infinita<sup>20</sup>. Cada atributo, nessa leitura, exprimiria a mesma essência simples, cada um exprimiria o mesmo, a essência de Deus; e não, como para Espinosa, cada um exprime uma essência eterna e infinita, cada atributo é infinito em seu gênero e exprime sua essência, que é a essência da substância, porque o atributo é idêntico à substância.

Se cada atributo é um predicado necessário que exprime a essência de Deus, é preciso que todos esses atributos sejam compatíveis entre si, que nenhum negue os demais ou um dos outros. Leibniz prova indiretamente a compatibilidade dos atributos primitivos no texto *Quod Ens perfectissimum existit*. No comentário à definição 6 do *De Deo*, no entanto, conclui afirmando que “*há apenas uma [definição] da coisa simples, e sua essência, parece, só pode ser exprimida de uma única maneira.*”<sup>21</sup>

O principal problema que Leibniz tem que enfrentar é a afirmação de que Deus é um ser simples e, *parece*, que um ser simples só pode ter um atributo, ou pelo menos um predicado necessário. Mas se Deus só tivesse um atributo,

<sup>20</sup> A teoria da expressão de Leibniz maduro permitirá pensar os atributos de Deus como diferentes expressões da mesma essência, una, idêntica e simples, de maneira que os atributos distingam-se apenas por uma distinção de razão.

<sup>21</sup> GP, I, 140.

<sup>16</sup> GP, I, 140.

<sup>17</sup> GP, I, 140.

<sup>18</sup> GP, I, 140.

<sup>19</sup> G, I, p. 278.

apenas uma coisa poderia ser concebida. Será preciso, então, conciliar a afirmação da simplicidade divina com a exigência de uma variedade de atributos. Podemos considerar que os atributos, predicados necessários de Deus, exprimem a essência divina e não a dividem, são aspectos ou perfis de uma mesma essência indivisa, e distinguem-se apenas por uma distinção de razão, que não é acompanhada de uma divisão na coisa. Mas como essas formas simples, positivas e absolutas relacionam-se dando origem ao negativo? Que elas se relacionem, quando todos os atributos são referidos a um deles, provocando modificações nesse atributo, é pensável; mas como essas modificações distinguem-se por uma distinção real, ou pelo menos são a origem de substâncias individuais realmente distintas? E mais, por que essas modificações trazem consigo a negatividade? E elas precisam incluir o negativo se quisermos admitir que os infinitos mundos possíveis, ou as infinitas maneiras de Deus se exprimir, são impossíveis entre si. Por que? Bem, sem mundos impossíveis, não há lugar para uma escolha voluntária do melhor dos mundos. Mas são apenas os pressupostos teológicos de Leibniz que o levam a enredar-se nessa questão? Ou há também pressupostos lógicos? Ou trata-se de preservar o estatuto ontológico das substâncias criadas? Podemos considerar que tudo isso (pressupostos teológicos e lógicos e a preocupação com o estatuto ontológico das criaturas) está envolvido na tentativa de conciliar simplicidade e variedade. E imaginamos que, com todas as reservas que o filósofo pudesse ter diante da filosofia de Espinosa, sem dúvida a demonstração do *De Deo*, sobretudo a partir de sua segunda parte, deve ter chocado o jovem Leibniz; ou, como sugerem alguns intérpretes, o efeito daquela leitura em Leibniz foi ambíguo, de admiração e recusa<sup>22</sup>. Admiração pela demonstração efetiva de que a substância consta de infinitos atributos e recusa pelas consequências dessa demonstração: a unicidade substancial e a afirmação da necessidade do mundo.

<sup>22</sup> Bouveresse sugere que Leibniz via em Espinosa um “inimigo genial”, expressão que sintetiza os sentimentos de admiração e recusa. Cf. Bouveresse, R. – *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*. Paris: Vrin, 1992 – p. 230.

## CONCLUSÃO

Em 1678, pelas observações à *Ética*, fica claro que Leibniz já tinha desenvolvido melhor a teoria dos possíveis, isto é, essências que não passam à existência, garantindo que o mundo, ou um conjunto de possíveis, é escolhido por Deus livremente para passar à existência. Assim, é provável que, ao ler a *Ética*, Leibniz tenha se dado conta de que as tentativas de articulação dos conceitos de substância, atributo, afecção, propriedade, tal como fizera em textos de 1676, apresentava o risco de levar à unicidade substancial espinosana e à necessidade do mundo. Prova disso é que a principal oposição entre Leibniz e Espinosa<sup>23</sup> se manifesta no comentário à proposição 5, “*Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo*” (EI, P5)<sup>24</sup>. “*Observo aqui*”, diz Leibniz, “*que a expressão na natureza das coisas tem um ar obscuro. Pois, que entende ele por isso, ‘na universalidade das coisas existentes’ ou ‘na região das idéias ou essências possíveis?’*”<sup>25</sup> Enquanto para Leibniz a expressão *in rerum natura* tem um sentido equívoco, podendo significar seja o mundo existente, os possíveis realizados por Deus, seja as essências possíveis em sua totalidade, os mundos possíveis, impossíveis entre si, para Espinosa a expressão é unívoca, já que, como afirmará na proposição 16, “*Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)*” (E I, P16). Não há, para Espinosa, uma distinção entre o que é concebido pelo intelecto infinito e a natureza, não há criação, mas autoprodução, causalidade imanente necessária da substância que resulta em infinitas coisas em infinitos modos.

Por isso, nestes comentários à *Ética*, Leibniz não pode mais, como fizera dois anos antes, completar a prova *a priori* da existência de Deus.

<sup>23</sup> Morfino, V. – “Il manoscritto leibniziano *Ad Ethicam*”. in *Quaderni materialisti* volume II, 2003. Milano: Edizioni Ghibli. – p.119. Voltaremos a esse tema ao comentar novamente a proposição 5 da *Ética* I.

<sup>24</sup> Seguimos a tradução inédita da *Ética* I de Espinosa, realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, coordenado pela professora Marilena Chaui. As citações, feitas no correr do texto, trazem E para *Ética*, def. para definição, P para proposição.

<sup>25</sup> GP, I, 142.

Graças à teoria dos possíveis não realizados Leibniz pode afirmar agora que a esfera do possível é mais ampla que a esfera do real. Isso não tem consequências apenas para a questão da criação das substâncias finitas, mas mesmo em relação à existência de um ser necessário é preciso, antes, mostrar que sua definição é possível, não implica contradição – exigência que já aparecia em textos de 1676, mas que ganha pleno sentido com o desenvolvimento da ideia de que o âmbito do possível é mais amplo que o real.

Quanto à questão da relação entre simplicidade e variedade, podemos afirmar que, para Leibniz, Deus é simples e é por isso que é preciso mostrar a compatibilidade entre os atributos concebidos por si, para garantir que esses atributos não dividam a essência divina, fazendo de Deus um ser composto. Espinosa demonstra que a distinção entre os atributos é uma distinção real, o que faz de Deus um ser complexo e absolutamente infinito. Mas Espinosa pode afirmar isso, porque, para ele a distinção real não é uma distinção numérica como para Descartes, os atributos espinosanos concebidos realmente distintos não constituem entes ou substâncias diversas.



Não se trata, como querem fazer pensar alguns críticos das leituras contemporâneas da metafísica seiscentista, de uma metafísica delirante a respeito de Deus que nada tem a contribuir com a reflexão sobre a contemporaneidade. Refletir sobre a construção de um pensamento é também lançar luz sobre o presente. Leibniz e Espinosa não estavam discutindo o “sexo dos anjos” quando refletiam sobre Deus. O que está em jogo nesse diálogo entre os dois filósofos ou na leitura que Leibniz faz de Espinosa é o lugar da contingência e da necessidade. Quando tomam rumos opostos na definição desse lugar, Leibniz e Espinosa estão fazendo uma opção teórica que é também prática, na medida em que determina a explicação da ação livre do homem.



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOUVERESSE, R. – *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*. Paris: Vrin, 1992.

DESCARTES – *Oeuvres de Descartes*. Publiées par C. Adams e P. Tannery. 11 volumes. Paris: Vrin, 1971.

FICHANT, M. “**L'origine de la négation**” *in Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998.

LEIBNIZ, G. W. *Escritos Filosóficos*. Ed. E. de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.

\_\_\_\_\_. *Novos ensaios*, IV, x, §7 (Paris: GF-Flammarion, 1990).

\_\_\_\_\_. *Die philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Halle: 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962.

\_\_\_\_\_. *Leibniz – Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. J.-B. Rauzy. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

\_\_\_\_\_. *Leibniz Samtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Darmstadt, 1927.

\_\_\_\_\_. *Textes inédits*. Publié et annotés par G. Grua, Paris: PUF, 1948.

MERLEAU-PONTY – “Partout et nulle part” *in Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953 e 1960.

MORFINO, V. – “Il manoscritto leibniziano *Ad Ethicam*” *in Quaderni materialisti* volume II, 2003. Milano: Edizioni Ghibli.

RUSSERL, B. – *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.





# CARTA<sup>1</sup> XIX<sup>2</sup> (05 DE JANEIRO DE 1665)

MUI DOUTOR E PRUDENTÍSSIMO SENHOR  
WILLEN VAN BLIJENBERGH<sup>3</sup>

B. d. S.

Resposta à precedente

VERSIO

TRADUÇÃO E NOTAS:

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO<sup>\*</sup> E FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO<sup>\*\*</sup>

Amigo desconhecido<sup>4</sup>,

Por meio de sua carta datada de 12 de dezembro, inclusa em outra do dia 21<sup>5</sup> do mesmo mês<sup>6</sup>, que recebi em Schiedam<sup>7</sup> em 26 de dezembro, entendi o seu grande amor pela verdade e entendi que ela é o único intento de

todos os seus estudos. E a mim, que também nenhum outro intento anima, me compeliu não somente a aceder plenamente ao que me pedes, a responder, na medida de meu intelecto, às

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

<sup>\*\*</sup> Mestranda em FILOSOFIA no Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE e BOLSISTA CAPES.

<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]<sup>\*</sup>, cotejada termo a termo com a tradução francesa de Madeleine Francès [MF]<sup>\*\*</sup>, com a tradução espanhola de Atilano Domínguez [AD]<sup>\*\*\*</sup>, com a também versão espanhola de Florencio Noceti e Natascha Dockens [FN]<sup>\*\*\*\*</sup> e com o original holandês e a versão latina (*versio*) de Carl Gebhardt [CG]<sup>\*\*\*\*\*</sup>, 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 86 (parte de cima) e 86b (parte de baixo).

<sup>\*</sup> **THE CORRESPONDENCE OF SPINOZA.** Translated and edited with introduction and annotations by A. Wolf. New York: Lincoln Mac Veagh, The Dial Press, 1927. Letter XIX, p. 146-151. Annotations, p. 406-407.

<sup>\*\*</sup> **SPINOZA ŒUVRES COMPLÈTES.** Texte traduite, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris: Gallimard, 1954, *Correspondance*, p. 1045-1303, *Notes*, p. 1511-1525. Bibliothèque de la Pléiade. *Lettre XIX*, p. 1121-1127, *Notes de la Lettre XIX*, p. 1517-1518.

<sup>\*\*\*</sup> **SPINOZA - CORRESPONDENCIA.** Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988. Carta 19, p. 166-172.

<sup>\*\*\*\*</sup> **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. Carta II [XIX], p. 25-30.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> **SPINOZA OPERA.** Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, v. IV, Epístola XIX - Versão latina ou *versio* (p. 86-95) e original em holandês (p. 86b-95b).

<sup>2</sup> Corresponde à Carta XXXII das *Opera Posthuma* [OP] <sup>\*</sup>.

<sup>\*</sup> **B. d. S. Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur.** 1677 [Amsterdã: J. Rieuwertsz], Epistola XXXII, p. 477-481.

<sup>3</sup> Na versão da OP (p. 477) está: Guilielmo de Blyenbergh (Caso dativo).

<sup>4</sup> Esta saudação só tem na OP (p. 477). No original holandês está: *Myn Heer, en seer aangename vrient* [Meu Senhor e Mui agradável Amigo] (CG, p. 86b).

<sup>5</sup> Na versão de AD (p. 166) está: “20/21 del mismo mes”. Charles Appuhn [CA]<sup>\*</sup> (p. 181) está “[...] dans une autre qui est du 24 du même mois; [...]”. De nossa parte, acompanhamos CG (Cf. *versio*, p. 86 e original holandês, p. 86b).

<sup>\*</sup> **Œuvres.** Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris, GF Flammarion, 1966. Lettre XIX, v. 4, p. 181-186.

<sup>6</sup> Esta carta enviada por Blijenbergh datada de 21 de dezembro de 1664 se perdeu.

<sup>7</sup> Segundo K. O. Meinsma<sup>\*</sup>, Spinoza passou parte do inverno de 1663/64 em Rijnsburg e “A l’entrée de l’hiver suivant [inverno de 1664-65] il se rendit, peut-être em compagnie de son ami Simon Joosten de Vries, à Schiedam où il résida durant les deux mois les plus froids hors de la ville dans le ‘Long verger’. [lange Bogart]”. Atilano Domínguez (AD, Nota 131, p. 166), citando esta passagem de Meinsma escreve: “Meinsma sospecha que Spinoza pasó los inviernos 1663-4 y 1664-5 (en 1664, año de la peste, murieron 24.000 personas sólo en Amsterdam!) en la finca que poseían los de Vries cerca de Schiedam, el ‘Lande Bogart’ ou ‘Huerto largo’ [...]”.

<sup>\*</sup> **Original holandês:** MEINSMA, K. O. **Spinoza en zijn kring.** Historisch-kritische studiën over hollandsche vrijgeesten. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1896. p. 227-228.

**Tradução francesa:** MEINSMA, K. O. **Spinoza et son cercle.** Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais. Traduit du néerlandais par Mademoiselle S. Rosemburg. Appendices latins et allemands traduits par J.-P. Osier. Paris : J. Vrin, 1983. p. 285-286.

questões que agora me envia e às que me enviará futuramente, mas também a dispor de minha parte tudo o quanto possa contribuir para um melhor conhecimento e a uma amizade sincera. Pois para mim, de todas as coisas que estão fora de meu poder, não há nenhuma que mereça mais consideração do que ter a honra de poder estabelecer laços de amizade com pessoas [*Viris*]<sup>8</sup> que amam sinceramente a verdade. Pois creio que nada de quanto há no mundo que esteja fora de nosso poder podemos amar com mais tranquilidade do que a tais homens [*homines*]. Com efeito, é tão impossível dissolver este amor, que reciprocamente têm, por estar fundado no amor que cada um deles tem pelo conhecimento da verdade, quanto não abraçar a verdade, uma vez que esta é percebida. Além disso, como nenhuma coisa além da verdade é capaz de unir inteiramente distintos sentidos e espíritos [*animos*], ela é a mais elevada e a mais agradável que pode dar-se às coisas que estão fora de nosso poder. Não aludirei às grandes vantagens que se seguem disso para não ocupá-lo com coisas que certamente conhece; se assim procedi até agora, foi para mostrar-lhe quão agradável me é isto e me será no futuro poder ter a oportunidade de prestar-lhe serviço prometido.<sup>9</sup>

E, para aproveitar melhor a oportunidade presente, responderei a tua questão, que está certamente relacionada com o ponto a seguir: que tanto da providência de Deus<sup>10</sup> [*Dei Providentia*] – que não se *distingue* [*verschilt*]<sup>11</sup> em nada de sua vontade –, quanto do concurso de Deus [*Dei Concursu*] na criação contínua [*Creatione continua*] das coisas, *parece* [*schynt*]<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Cf. *versio*, com inicial maiúscula (CG, p. 87).

<sup>9</sup> Adotamos o sistema de parágrafos da versão latina dada por Carl Gebhardt [CG], que reproduz a *versio* da OP. Na versão em holandês, este ponto não é parágrafo.

<sup>10</sup> Na versão em holandês está escrito com letra minúscula (Cf. CG, p. 88b e VV, p. 66). Em letra maiúscula somente na *versio* (Cf. CG, p. 88 e VV, p. 62). De nossa parte, acompanhamos a *versio*.

<sup>11</sup> CG (p. 88b) em sua versão holandesa grifa este termo, acompanhando Van Vloten [VV]\* que reproduz a publicação de Frans Halma (1705).

\* **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. Tomus Tertio, p. 65-70. p. 66.

<sup>12</sup> Cf. grifo original da versão holandesa (CG, p. 87b e VV, p. 66).

seguir-se claramente que, ou não existem pecados e nem mal algum, ou Deus é o autor dos pecados e do mal. Mas na verdade não explicas o que entendes por mal, e, até onde pude perceber do exemplo da vontade determinada de Adão, parece que entendes por mal a própria vontade, enquanto a entende como *determinada de tal modo, ou enquanto se opõe à proibição de Deus* [gots verbot]<sup>13</sup>. E por isso diz que é um grande absurdo (como diria eu, se a coisa fosse assim) sustentar qualquer uma das duas: que o próprio Deus produz [*operari*] as coisas que são contrárias à sua vontade ou que são boas, ainda que repugnem à vontade de Deus. Quanto a mim, não posso conceder que *os pecados e o mal sejam algo positivo e muito menos que algo seja ou ocorra contra a vontade de Deus. Ao contrário, não só digo que os pecados não são algo positivo, mas também afirmo que nós não podemos dizer que se peca contra Deus, a não ser falando impropriamente e ao modo humano, como quando se diz que os homens ofendem a Deus.*<sup>14</sup>

Pois, quanto ao primeiro ponto, sabemos que tudo que existe, considerado em si mesmo sem relação com nenhuma outra coisa, implica perfeição, a qual se estende em cada coisa até onde se estende a própria essência da coisa, pois a essência não é nada distinto dela. Tomo como exemplo a decisão ou a vontade determinada de Adão de comer o fruto proibido. Esta decisão ou vontade determinada, considerada por si só, inclui tanta perfeição quanto realidade<sup>15</sup> [*realitatis*] exprime; o qual se pode entender pelo fato de que não podemos conceber nenhuma imperfeição nas coisas, a não ser quando vistas em relação a outras coisas que têm mais realidade<sup>16</sup> [*realitatis*]. Assim, na decisão de

<sup>13</sup> Cf. grifo original da versão holandesa (CG, p. 88b e VV, p. 66).

<sup>14</sup> Cf. grifo original da versão holandesa (CG, p. 88b e VV, p. 66).

<sup>15</sup> AD (p. 168) e Florencio Noceti (FN, p. 27) que traduziram da versão em holandês utilizam o termo *esencia* [essência]. CA (p. 183) utiliza *réalité* [realidade]. Madeleine Francès (MF, p. 1123), que também utilizou a versão holandesa em sua tradução, utiliza o termo *être* [ser] e inclui entre parênteses o termo em holandês moderno: *wesen*. Em CG (p. 89b) está *weesen*.

<sup>16</sup> AD (p. 168) aqui também utiliza o termo *esencia* [essência]. FN (p. 27) acrescenta: “[...] *cuyas esencias contengan más perfectión, [...]*”. CA (p. 183) utiliza *réalité* [realidade]. Já MF (p. 1123) utiliza o termo *réalités* [realidades].

Adão, quando considerada em si mesma, sem compará-la com outras mais perfeitas ou que revelam um estado mais perfeito, não se poderá encontrar nenhuma imperfeição. Certamente que se pode compará-la com infinitas outras, que com respeito a ela são muito mais imperfeitas [*imperfectioribus*]<sup>17</sup>, como as pedras, os troncos, etc. E isto, na realidade, qualquer um concederá, pois as mesmas coisas que se desprezam e são olhadas com aversão nos homens, são contempladas com admiração<sup>18</sup> e diversão<sup>19</sup> [*vermaak*] nos animais, como a guerra das abelhas, os ciúmes das pombas, etc. E o que nos homens repelimos, não obstante, julgamos perfeitas nos animais. Se tudo isto é assim, *segue-se claramente que os pecados, por não indicarem nada mais que imperfeição, não podem consistir em nada que exprima realidade*<sup>20</sup> [*realitatem*]<sup>21</sup>, como a decisão de Adão e sua realização.

Além disso, não se pode dizer que a vontade de Adão se oponha à vontade de Deus e que, ao contrariá-la seja má, por ser desagradável

---

<sup>17</sup> Na OP (p. 479) o termo utilizado é *perfectioribus* (perfeitas). FN (p. 27) utiliza *imperfectas* [imperfeitas]. AD (Nota 133, p. 168) também corrige e utiliza *imperfectas* [imperfeitas], observando que na versão holandesa da OP, a *Nagelate Schriften* [NS]\* (p. 533), também está *volmaakter* [perfeitas]. CG em sua edição crítica corrige na *versio* o termo para *imperfectioribus* (p. 89) e no original holandês para *onvolmaakter* (p. 89b). CA (p. 183 e nota 32, p. 367) discorda desta correção e adota *parfait* [perfeita]. Todavia, devemos ressaltar que Charles Appuhn necessitou fazer inserções no texto para chegar à coerência textual.

\* **De Nagelate Schriften van B. D. S.** [S. l.]: Gedrukt in 't Jaar, MDCLXXVII [1677]. p. 532-536.

<sup>18</sup> AD (Nota 134, p. 168) e A. Wolf (W, p. 407) citam o relato de Jean Colerus\* acerca do hábito que Spinoza tinha de se divertir contemplando brigas de aranhas ou aranhas capturando moscas.

\* 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: 20 jul. 2011.

<sup>19</sup> Este termo está ausente na *versio* latina, encontrando-se somente no original em holandês. AD (p. 168) traduz por *diversión* (diversão); FN (p. 27) traduz por *con gusto* [com gosto]; W (p. 148) traduz por *delight* (deleite) e MF (p. 1123) por *attachantes* (atraente). Na tradução de Charles Appuhn (CA, p. 183) este termo está ausente.

<sup>20</sup> AD (p. 169) e FN (p. 27) utilizam o termo *esencia* [essência]. CA (p. 183) utiliza *réalité* [realidade]. MF (p. 1123) utiliza o termo *être* [ser].

<sup>21</sup> Cf. grifo no original holandês (CG, p. 90b e VV, p. 67).

a Deus. Em primeiro lugar, porque seria pôr uma grande imperfeição em Deus admitir que ocorra algo contra sua vontade, ou que deseje algo que não logra conseguir, ou que sua natureza seja de tal modo determinada que sinta, assim como as criaturas, simpatia por umas coisas e antipatia por outras. E, sobretudo porque isto seria contrário à natureza da vontade de Deus, pois como ela não é distinta de seu entendimento [*intellectu*]<sup>22</sup>, é igualmente impossível que se faça algo contra sua vontade assim como contra seu entendimento; isto é, o que se faz contra sua vontade deverá ser de tal natureza que repugne também a seu entendimento, como um quadrado circular. Como a vontade ou a decisão de Adão, considerada em si mesma, não era má e nem era, propriamente falando, contrária à vontade de Deus, segue-se que Deus pode e inclusive deve ser sua causa, pelas razões que tu mesmo aduziste; mas não *enquanto esta vontade era má, já que o mal que nela havia não era mais do que a privação de um estado mais perfeito* [*perfectioris*]<sup>23</sup> que Adão teve que perder por causa desta ação. É certo que a privação não é algo positivo, e somente se denomina assim com respeito ao nosso entendimento e não com respeito ao entendimento de Deus. Isto provém de que nós expressamos com uma mesma definição todas as coisas singulares de mesmo gênero, tal como, por exemplo, todas aquelas que em aparência têm a forma de seres humanos; e, por conseguinte, julgamos que todas estas coisas são igualmente capazes da maior perfeição que se pode deduzir de tal definição; e quando encontramos uma coisa cuja obra se afasta dessa perfeição, então a julgamos privada dela e desviada de sua natureza, *o que não faríamos se não a tivéssemos posto sob tal definição e nem tivéssemos atribuído-lhe tal natureza. Mas como Deus*<sup>24</sup> não conhece as coisas abstratamente e nem forma definições gerais como as mencionadas, nem às coisas compete mais

---

<sup>22</sup> No original holandês: *verstant* (Cf. CG, p. 90b).

<sup>23</sup> Cf. grifo no original holandês (CG, p. 91b e VV, p. 67).

<sup>24</sup> Cf. grifo no original holandês (CG, p. 91b-92b e VV, p. 68). AD (Nota 136, p. 170) relaciona esta passagem à ideia do Mal (pecado) como privação, com as seguintes passagens das obras de Spinoza: PPC: capítulo 1, proposição 13, demonstração; CM: Parte I, capítulo 6, 7 e 8 e Carta XX.

realidade<sup>25</sup> do que a que o entendimento e o poder divino lhes atribui e de fato lhes confere. Segue-se manifestamente que *a referida privação só pode denominar-se tal com respeito ao nosso entendimento, porém não com respeito ao entendimento de Deus*.<sup>26</sup>

Parece-me que com isto a questão está inteiramente solucionada. Mas, para tornar mais plano o caminho e eliminar todo escrúpulo, considero necessário responder às duas questões seguintes: primeira, por que a Sagrada Escritura diz que Deus deseja que os ímpios<sup>27</sup> se convertam e também por que proibiu a Adão comer da árvore, quando havia decidido que ocorreria o contrário; segunda, parece seguir-se de minhas palavras que os ímpios com sua soberba, ganância, desespero, etc., servem a Deus tanto como os pios<sup>28</sup> com sua generosidade, paciência, amor, etc., pois todos executam a vontade de Deus.

À primeira questão respondo que a Escritura, que precipuamente convém e serve à plebe, fala continuamente ao modo humano<sup>29</sup> porque a plebe é inepta para perceber as coisas sublimes. E por isso eu creio que todas as coisas que Deus revelou aos profetas como necessárias para a salvação, estão escritas na forma de leis; e por isso também que os profetas imaginaram [*finxerunt*] toda uma parábola. Em primeiro lugar, como Deus havia revelado os meios para a salvação e a perdição, das quais ele mesmo

era a causa, o delinearam [*adumbrarunt*] como rei e legislador; aos meios – que não são senão causas –, os chamaram leis e os escreveram na forma de leis; à salvação e à perdição – que não são senão efeitos que fluem necessariamente dessas causas –, os propuseram como prêmio e pena. E como ordenaram todas suas palavras mais segundo a esta parábola do que segundo a verdade, geralmente expressam Deus à semelhança dos homens: ora irado, ora misericordioso, ora desejando o futuro, ora cativo dos ciúmes e das suspeitas, e até enganado pelo próprio diabo. De modo que os filósofos e todos que como eles estão acima da lei, isto é, que seguem a virtude, não por ser lei, mas por amor, porque é o mais excelso, não devem prestar atenção a tais palavras.<sup>30</sup>

Portanto, a proibição [*verbot*]<sup>31</sup> a Adão consistia somente em que Deus revelou a Adão que comer da árvore produzia a morte, tal como nos revela, pelo entendimento natural [*naturalem intellectum*], que o veneno é mortífero para nós. Se me perguntares, com que fim o revelou? Respondo-te que foi para fazê-lo mais perfeito quanto ao conhecimento. Interrogar a Deus por que não lhe deu também uma vontade mais perfeita, é tão absurdo quanto interrogá-lo por que não deu ao círculo todas as propriedades da esfera, como manifestamente se segue do dito acima e como demonstrei no escólio da proposição 15 da primeira parte [*dos Princípios de Filosofia de Descartes demonstrados segundo o método geométrico*].

Sobre a segunda dificuldade, é verdade que os ímpios [*impios*] exprimem a seu modo a vontade de Deus; mas não devem por isto de forma alguma serem comparados com os pios, pois quanto mais perfeição tem uma coisa, mais participa também da deidade, mais exprime a perfeição de Deus. Posto que os pios têm incomparavelmente mais perfeição que os ímpios, não se pode comparar sua virtude com a virtude dos ímpios, que carecem do amor divino que flui do conhecimento de Deus, e pelo qual somente, conforme nosso entendimento humano, nos chamamos servos de Deus [*Dei*

<sup>25</sup> AD (p. 170) utiliza *realidad* [realidade]. FN (p. 28) utiliza *esencia* [essência]. CA (p. 184) utiliza *réalité* [realidade]. MF (p. 1124) utiliza o termo *être* [ser].

<sup>26</sup> Cf. grifo no original holandês (CG, p. 91b-92b e VV, p. 68).

<sup>27</sup> Na *versio* (CG, p. 92) está *improbi* [ímprobos], no sentido de *mau, desonesto*. No original holandês (CG, p. 92b) está *godeloose* [*atheïstisch*], no sentido de *ateu, abominável, descrente*. AD (Op. cit., p. 170) traduz como *impíos* [ímpios]; FN (p. 28) utiliza o termo *ateos* [ateus]. CA (p. 184) traduz por *pécheur* [pecador]. MF (p. 1125) utiliza o termo *méchant* [maldoso] e W (p. 149) traduz por *wicked* [perverso]. De nossa parte, optamos por traduzir por *ímpios* acompanhando o sentido do termo no original holandês.

<sup>28</sup> Na *versio* (CG, p. 92) está *probos* [probos], no sentido de *bom, honesto*. No original holandês (CG, p. 92b) está *vroomen* [*vróme*], no sentido de *religioso, fiel, devoto*. AD (p. 170) traduz como *piadosos* [piedosos]. FN (p. 28) utiliza *píos* [pios]. MF (p. 1125) utiliza o termo *justes* [justos] e W (p. 149) traduz por *pious* [pios]. De nossa parte, optamos por traduzir por *pios* acompanhando o sentido do termo no original holandês.

<sup>29</sup> Cf. grifo no original holandês (CG, p. 92b e VV, p. 68).

<sup>30</sup> AD (Nota 137, p. 171) relaciona esta interpretação das Escrituras com as seguintes passagens das obras de Spinoza: TTP: capítulo 1 (final), 2, 4 e 5.

<sup>31</sup> Cf. grifo no original holandês (CG, p. 93b e VV, p. 69).

*servi*]. E ainda, como não conhecem Deus, não são mais do que um instrumento nas mãos do artífice, que não sabe que serve e servindo se consome; os pios, ao contrário, servem sabendo que servem<sup>32</sup>, e servindo se aperfeiçoam.<sup>33</sup>

Eis aqui Senhor tudo o que pude contestar, por agora, em sua questão. Meu maior desejo é satisfazê-lo. Mas no caso de encontrar alguma dificuldade, rogo-lhe que me comunique, para ver se posso eliminá-la. Não tenha nenhum temor em importunar-me; se não estiveres plenamente satisfeito, muito me agradaria conhecer as razões disto, para que brilhe finalmente a verdade. Gostaria muito de poder escrever na língua em que fui educado<sup>34</sup>, pois poderia talvez expressar melhor meus pensamentos. Rogo-lhe que tenha a amabilidade de corrigir os erros e considerar-me seu devotado amigo e servidor,

B. de Spinoza

*Lange Bogart*, 5 de janeiro de 1665.<sup>35</sup>

[*Devo permanecer neste horto talvez três ou quatro semanas; depois tenho o propósito de voltar a Voorburg. Creio que receberei antes sua resposta. Mas se suas ocupações lhe impedirem, tenha a bondade de escrever-me a Voorburg com este epígrafe: a entregar na Rua da Igreja, na casa de Daniel Tydeman, o pintor*].<sup>36</sup>



---

<sup>32</sup> W (p. 407) remete esta passagem ao *Breve Tratado* (KV) de Spinoza: Parte II, capítulo XVIII.

<sup>33</sup> A versão latina se encerra aqui. Todo o resto a seguir só se encontra no original holandês.

<sup>34</sup> Para W (p. 407) esta língua é sem dúvida o espanhol. AD (Nota 138, p. 172), fundamentando-se em K. O. Meinsma, escreve que esta língua poderia ser “[...] *tanto al portugués, que era la lengua familiar de la comunidad judía de Amsterdam, y en concreto de la familia del filósofo, o al español, que era la lengua culta (educación, actos religiosos, etc.)*”. Além destas, AD (Loc. cit.) inclui o Latim, “[...] *por ser la lengua que Spinoza manejaba hacía tiempo y que solía usar en sus cartas, en oposición al holandés, que, según da a entender, no escribe con seguridad: Spinoza podía pensar que Blijenbergh supiera el latín, no el español*”.

<sup>35</sup> CA (p. 186) escreve 3 de janeiro 1665.

<sup>36</sup> FN (Nota 3, p. 30) escreve que este adendo foi acrescentado no verso da última folha do original.



# RESUMOS DOS ARTIGOS

## SPINOZA E O CRITÉRIO DA *SUMMA LAETITIA*

ALEX LEITE

### RESUMO

O objetivo desse artigo é mostrar a noção de *summa laetitia* como o critério de constituição de uma vida humana ativa. Ora, segundo Spinoza, a condição para que o entendimento continue seu trabalho de conhecimento da relação entre a mente e a *Natureza* é a experiência do pensamento como alegria maior. Já no *De Intellectus* ele pontua tal condição quando afirma que a continuidade do trabalho meditativo é tanto uma experiência afetiva, a partir do ato de conhecer, (*TIE* 11) quanto o de compartilhar (*TIE* 14) o próprio conhecimento. Assim, a *summa laetitia* emerge como o efeito e a condição de um movimento ético e cognitivo aberto ao ser humano.

### PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Alegria. Conhecimento. Ética. *TIE*.

### RÉSUMÉ

L'objectif de cet article est montrer la notion de *summa laetitia* comme le critère de constitution d'une vie humaine active. Or selon Spinoza, la condition pour que l'entendement continue son travail de connaissance de la relation entre l'esprit et la *Nature* c'est l'expérience de la pensée comme joie plus grande. Déjà dans *De Intellectus* il observe tel condition quand affirme que la continuité du travail méditatif est tantôt une expérience affective, à partir de l'acte de connaître, (*TIE* 11) et tantôt le partager (*TIE* 14) la connaissance elle-même. Ainsi, la *summa laetitia* émerge comme l'effet et la condition d'un mouvement éthique et cognitif ouvert à l'être humain.

### MOTS-CLÉS

Spinoza. Joie. Connaissance. Éthique. *TIE*.



## A RELAÇÃO CORPO-MENTE: A MENTE COMO IDEIA DO CORPO NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

ELAINY COSTA DA SILVA

### RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo explicar sobre a relação corpo e mente na *Ética* de Benedictus de Spinoza. O filósofo holandês do século XVII inova ao recusar a concepção tradicional da alma e o dualismo cartesiano, em face da afirmação que a mente e o corpo são modificações da Substância Única, através da atividade imanente de seus atributos. Logo, a ligação corpo e mente e a relação de ambos ocorre de forma direta e imediata, pois estes são expressões finitas e qualitativamente distintas da mesma Substância Única, entretanto, sob o mesmo

encadeamento e princípios iguais. O corpo e a mente são resultados, ou melhor, efeitos simultâneos da potência de agir dos seus respectivos atributos, a saber, Extensão e Pensamento, cujos modos estão subordinados as mesmas leis e aos mesmos princípios, ou seja, o corpo e a mente são isonômicos. Por conseguinte, a relação corpo e mente, na perspectiva spinozista, é uma relação de correspondência ou expressão, ou seja, o corpo e a mente exprimem o mesmo acontecimento à sua maneira particular.

**PALAVRAS-CHAVE**

Benedictus de Spinoza. *Ética*. Corpo. Mente. Ideia do corpo.

**ABSTRACT**

The present work has as objective to explain on the relation body and mind in the Ethics of Benedictus de Spinoza. The dutch philosopher of century XVII innovates when refusing the traditional conception of the soul and the cartesian dualism, in face of the affirmation that the mind and the body are modifications of the Only Substance, through the activity imanente of its attributes. Soon, the linking body and mind and the relation of both occur of direct and immediate form, therefore these are finite and qualitatively distinct expressions of the same Only Substance, however, under the same equal chaining and principles. The body and the mind are resulted, or better, simultaneous effect of the power to act of its respective attributes, namely, Extension and Thought, whose ways are subordinated the same laws and to the same principles, that is, the body and the mind are isonômicos. Therefore, the relation body and mind, in the spinozista perspective, is a relation of correspondence or expression, that is, the body and the mind the same state event to its particular way.

**KEYWORDS**

Benedictus de Spinoza. Ethics. Body. Mind. Idea of the body.

**DE LA CONSTRUCTION DE L'OBJET D'AMOUR CHEZ SPINOZA : UNE VOIE DE SALUT**

FOKAM GUILLAUME

**RÉSUMÉ**

La philosophie de Spinoza passe ordinairement pour être une philosophie de la *liberté* ou *salut*. Elle est aussi pourtant et ontologiquement une philosophie de l'*amour*. La libération passe par l'affirmation de ce qu'il nomme « puissance d'agir ». Notre travail essaie de montrer que cette puissance n'est rien d'autre que l'*être en tant qu'être* de chaque homme, notre *soi*. Il s'agit de s'attacher essentiellement à cet "objet" pour prétendre atteindre à une certaine moralité ou mieux s'estimer une vie rationnelle et donc heureuse. Par là, la notion d'amour devient un concept central dans cette philosophie. La question fondamentale serait alors celle de savoir quelle sorte d'objet devrions-nous aimer pour être *libre* (suivant la terminologie spinoziste).

**MOTS-CLÉS**

Affections. Amour. Amour de soi. Puissance d'agir. Raison.

**RESUMO**

A filosofia de Spinoza passa geralmente por ser uma filosofia da *liberdade* ou *salvação*. Ela é por isso e ontologicamente uma filosofia do amor. A liberação passa pela afirmação do que ele nomeia "potência de agir". O nosso trabalho

tenta mostrar que esta potência não é nada além do *ser enquanto ser* de cada homem, nosso *em si*. Trata-se de unir-se essencialmente a este “objeto” para pretender atingir certa moralidade, ou melhor, se pretender uma vida racional e por conseguinte feliz. Daí a noção de amor se tornar um conceito central nesta filosofia. A questão fundamental seria então a de saber qual espécie de objeto nós deveríamos amar para ser livre (de acordo com a terminologia spinozista).

**PALAVRAS-CHAVE**

Afecções. Amor. Amor de si. Potência de agir. Razão.



**POR UMA TEORIA ESPINOSANA DO POSSÍVEL**

HOMERO SANTIAGO

**RESUMO**

Gostaríamos de propor algumas considerações sobre o lugar da contingência, do possível e da possibilidade no espinosismo e sobre sua realidade como uma variação determinada do real, ou seja, modalidades determinadas do real. Parece-nos que tais elementos, que têm por fim uma teoria espinosana do possível, podem servir à maneira de contribuição ao que seria uma noção espinosana de história.

**PALAVRAS-CHAVE**

Espinosa. Modalidades. Possível. Determinação. Liberdade.

**RÉSUMÉ**

Nous voudrions proposer quelques considérations sur le lieu de la contingence, du possible et de la possibilité chez Spinoza, aussi bien que sur leur réalité autant qu'ils sont des variations déterminées du réel, c'est-à-dire des modalités déterminées du réel. Il nous semble que ces considérations, dont le but est une théorie spinozienne du possible, pourraient aussi contribuer au éclaircissement d'une notion spinozienne de l'histoire.

**MOTS-CLÉS**

Spinoza. Modalités. Possible. Détermination. Liberté.



**FÉ E RAZÃO À LUZ DO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE BARUCH DE ESPINOSA**

IZAÍAS RIBEIRO DE CASTRO NETO

**RESUMO**

O presente texto constitui, tão somente, o resultado do exame de alguns aspectos atinentes à relação entre Fé e Razão, Filosofia e Teologia tal como abordada no *Tratado Teológico-Político (TT-P)* de Baruch de Espinosa. Esta obra, publicada em 1670, mas anunciada desde 1665 em uma carta a Oldenburg, explora uma temática que já vem anunciada no título, ou seja, trata-se da análise de questões ligadas a duas instituições fundamentais para se pensar a natureza humana, a saber: a política e a religião. Estas esferas do humano parecem intrinsecamente delimitadas pelo conflito, pela dissensão, pela guerra; uma luta imanente, caracterizada pela reivindicação do poder e da verdade.

**PALAVRAS-CHAVE**

Fé. Razão. Religião. Teologia. Filosofia. Espinosa.

**ABSTRACT**

This article is only the result of the analysis of some aspects relating to the relationship between Faith and Reason, Philosophy and Theology as discussed in the Spinoza's *Theological-Political Treaty (TT-P)*. This work, published in 1670, but announced since 1665 in a letter to Oldenburg, explores a theme that has already been announced in the title; it is the analysis of issues related to two key institutions to think about human nature: politics and religion. These spheres of human seem intrinsically bounded by conflict, dissent, war, a struggle immanent, characterized by the claim of power and truth.

**KEYWORDS**

Faith. Reason. Religion. Theology. Philosophy. Spinoza.



**AMOR COMO CARIDAD Y HOMBRE LIBRE QUE ESTÁ MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL:  
APUNTES PROBLEMÁTICOS EN TORNO A LAS DOCTRINAS DE SPINOZA Y NIETZSCHE**

JOSÉ EZCURDIA

**RESUMEN**

El presente texto tiene como objeto llevar adelante una serie de apuntes problemáticos en torno a las afinidades y asimetrías que presentan las doctrinas de Spinoza y Nietzsche en torno a nociones como hombre libre que está más allá del bien y del mal, y amor como caridad. Para ello se revisan: 1) la spinoziana noción de inmanencia como fundamento de una autonomía ontológica, epistemológica y ética del hombre, que da lugar a una crítica a una sociedad jerárquica articulada en la 'servidumbre voluntaria', 2) la concepción nietzscheana del superhombre que está más allá del bien y del mal, y su crítica a la moral del rebaño como principio del nihilismo y 3) la concepción spinoziana de Dios como absoluto poder pensar, la noción de amor Dei intellectualis, y el papel del neoplatonismo cristiano en la propia doctrina de Spinoza.

**PALABRAS CLAVE**

Inmanencia. Vida. Voluntad. Libertad. Esclavitud. Amor como caridad.

**RESUMO**

O presente texto tem como objetivo encaminhar uma série de apontamentos problemáticos em torno das afinidades e assimetrias que apresentam as doutrinas de Spinoza e Nietzsche sobre noções como a do homem livre que está além do bem e do mal e o amor como caridade. Para isto revisamos (1) a noção spinozana de imanência como fundamento de uma autonomia ontológica, epistemológica e ética do homem, que dá lugar a uma crítica à uma sociedade hierarquizada articulada na "servidão voluntária", (2) a concepção nietzschiana do superhomem que está além do bem e do mal, e sua crítica à moral de rebanho como princípio do niilismo e (3) a concepção spinozana de Deus como absoluto poder de pensar, a noção de amor Dei intellectualis, e o papel do neoplatonismo cristão na própria doutrina de Spinoza.

**PALAVRAS-CHAVE**

Imanência. Vida. Vontade. Liberdade. Escravidão. Amor como caridade.



## DA INDEPENDÊNCIA DOS ATRIBUTOS À ORDENAÇÃO DAS COISAS

LUÍS CÉSAR OLIVA

### RESUMO

O objetivo do trabalho é examinar, no interior do livro II da *Ética* de Espinosa, o aparente paradoxo entre a absoluta autonomia dos atributos na produção dos modos e a existência da mesma ordem entre os modos de cada atributo, sem apelar para nenhum tipo de harmonia pré-estabelecida. A solução do problema passa pela compreensão da identidade da potência divina aplicada aos diversos atributos.

### PALAVRAS-CHAVE

Espinosa. Atributos. Ordem. Deus.

### RÉSUMÉ

Le but de cet article est d'examiner l'apparent paradoxe, dans la deuxième partie de l'*Éthique* de Spinoza, entre l'autonomie absolue des attributs dans la production des modes et l'existence d'un même ordre entre les modes de chaque attribut, sans invoquer, par contre, aucun genre d'harmonie pré-établie. La solution du problème passe par la compréhension de l'identité de la puissance divine appliquée aux divers attributs.

### MOTS-CLÉS

Spinoza. Attributs. Ordre. Dieu.



## ALCÂNTARA NOGUEIRA [PARTE 1]

NOÉ MARTINS DE SOUSA

### RESUMO

Este escrito visa expor a interpretação do filósofo Alcântara Nogueira sobre o método racionalista de Spinoza, usado pelo filósofo holandês para atingir o conhecimento, o fim para o qual se dirige o homem. Em sua pesquisa, inova, por fazer uma interpretação historicista do pensamento de Spinoza, mostrando que a sua filosofia não é um racionalismo puro, vazio, lógico-formal, como o racionalismo clássico, mas um pensamento dinâmico, historicista, concebendo a razão como capaz de progresso. Por isso, alguns aspectos do spinozismo antecipa Marx, como o problema da “subversão da práxis”. O estudo de Alcântara Nogueira encontra-se em seu livro “O método racionalista-histórico em Spinoza”, do qual fizemos um resumo, expondo as raízes do pensamento spinoziano, bem como seus traços dialético e historicista.

### PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Método. Racionalista-histórico.

### ABSTRACT

This study aims to expose Alcântara Nogueira's interpretation of the rationalist method used by Spinoza, to achieve Knowledge which is man's purpose. His research, innovates by bringing a historicist interpretation of Spinoza's thought, showing that his philosophy is not a pure rationalism, empty, formal and logical, as the classical form of rationalism, but a dynamic, historicist one that conceives reason as capable of progress. Therefore, some aspects of Spinoza's thought anticipates Marx, such as the problem of “subversion of praxis. Nogueira Alcântara's thoughts are in his book “The historical rationalist method on Spinoza,” based on which we produced this paper, exposing the roots of Spinoza's thought as well as their dialectical historicist features.

**KEYWORDS**

Spinoza. Method. Historical rationalist.

**LEIBNIZ LEITOR DE ESPINOSA**

TESSA MOURA LACERDA

**RESUMO**

O diálogo de Leibniz com a filosofia de Espinosa pode ser dividido em três momentos: o texto *Que o ser perfeitíssimo existe* (1676), os comentários de Leibniz à *Ética* (redigidos em 1678) e o conjunto de comentários espalhados pela obra madura de Leibniz. O texto de 1676 é particularmente importante por revelar a influência de Espinosa sobre Leibniz. Este texto é um raro exemplo de como Leibniz pretende completar a prova *a priori* da existência de Deus retomada de Anselmo por Descartes.

**PALAVRAS-CHAVE**

Leibniz. Espinosa. Deus. Prova ontológica. Essência simples.

**RÉSUMÉ**

Le dialogue de Leibniz avec Spinoza peut être divisé en trois moments: le texte *Quod Ens perfectissimum existit* (1676), les notes de Leibniz sur l'*Ethique* de Spinoza (1678) et les commentaires parmi l'œuvre leibnizienne de maturité. Le texte de 1676 est particulièrement important parce qu'il montre l'influence de Spinoza sur Leibniz. Ce texte est un rare exemple du projet de Leibniz de compléter la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, preuve que Descartes a pris d'Anselme.

**MOTS-CLÉ**

Leibniz. Spinoza. Dieu. Preuve ontologique. Essence simple.



# 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 junho**

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

**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 OUTUBRO DE 2011.

**Tiragem:**  
**300 Exemplares**